9 (2007) ISSN 1582 – 0661

Studia Theologica Transsylvaniensia

A Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola Folyóirata

TARTALOM

LUKÁCS RÓBERT
Vegyes Házasságok

MARTON JÓZSEF
A római katolikus teológiai képzés múltja és jelene Erdélyben

EGELI FERENC
Az ószövetségi levita papság feladatai
a Deut 33, 8–11 alapján

MSGR. JAKUBINYI GYÖRGY
Nareki Szent Gergely

NAGY JÓZSEF
A kenotikus lelkület által éltetett közösségi lelkiség

ERNST CHRISTOPH SUTTNER
Markus Glaser und Alexander Frison: zwei Glaubenszeugen unter den Fratres Majores des Collegium Germanicum et Hungaricum de Urbe

OLÁH ZOLTÁN
Idő és örökkévalóság a Szentírásban

9

Alba Iulia – Gyulafehérvár
2007

Studia Theologica Transsylvaniensia 9 (2007) – ISSN 1582 – 0661
A GYULAFEHÉRVÁRI RÓMAI KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
Teológiai Folyóirata

Szerkesztő: Dr. Marton József

Lektorálta: Egeli Ferenc

Szerkesztőbizottság: Oláh Zoltán, Bara Zoltán, Ferenczi Sándor, Peter Jäger, Ilyés Zsolt, Lukács Róbert, Nagy József, Orbán Szabolcs OFM., Székely Dénes.

Megjelent: 2007
Alak: 61x86/11
Készült a Stúdium Kft.
Kolozsvár

ISBN 978-973-643-147-0

Szerkesztőség címe:
Institutul Teologic Romano-Catolic
RO – 510010 – Alba Iulia
Str. Gabriel Bethlen, nr. 3.
Tel.: + 40-2058-811-688

© RÓMAI KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA – GYULAFEHÉRVÁR

Előszó

Ebben az évben is jelentkezünk a Stúdia folyóiratunk újabb (9.), de lehetséges, hogy ilyen formában az utolsó számával. Aki tudomást szeretne szerezni a „Stúdia" átalakításának okáról és szükségéről, az felvilágosítást nyerhet Marton József „A római katolikus teológiai képzés múltja és jelene Erdélyben" című cikkében. A szerző munkájának aktualitását elsősorban az jelenti, hogy a római katolikus teológiaképzés múltjának bemutatását követően ismerteti a Gyulafehérvári Teológiai Intézet betagolódásának folyamatát a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem keretébe, külön kitérve azokra a bonyodalmakra, amelyeket a külső titkos erők a belépés megakadolyztatása végett tudatosan és mesterségesen idéztek elő. Az ökumenizmus korszakában nem éppen ökumenikus megnyilvánulásokat is megismerhet belőle az olvasó.

Állítom, hogy jelen folyóiratunk tudományos cikkei változatosak, és keresztény népünk általános érdeklődését is kielégítik.

Évszados (kb. 450 éves) „erdélyi" problémára, a vegyes házasságok jogi vonatkozásaira mutat rá Lukács Róbert a „Vegyes házasságok" című munkájában.

Egeli Ferenc a keresztény papság ószövetségi vetületét, a levita papság feledatait tárja olvasói elé „Az ószövetségi levita papság feladatai a Deut 33, 8–11 alapján" című tudományos értekezletében.

Dr. Jakubinyi György érsek úr könyvismertetésre vállalkozott: 2005-ben, Nareki Szent Gergely halálának 1000. jubileuma alkalmából, az Örmény Katolikus Egyház által szervezett szimpózion anyagát részletezi. Az Érsek Úr terjedelmes könyvbemutatója jó tájékoztatást nyújt az örmény nép nagy hittudósáról és misztikusáról, Nareki Szent Gergelyről.

Lelki jellegű, de a teológiai tudományosság igényével elkészített cikkel (A kenotikus lelkület által éltetett közösségi lelkiség) jelentkezik Nagy József. II. János Pál pápát idézve vallja, hogy a közösségi szellem mindenekelőtt szívünk pillantását jelenti a bennünk lakó Szentháromság misztériumába, akinek fénye felismerhető a mellettünk élő emberek arcán is. Az első, történelmi jellegű részben a közösségi lelkiség teológiatörténeti megalapozására vállalkozik, majd a második részben a közösségi létmód és lelkiség „episztemológiáját" ismerteti. Ennek keretén belül a szentháromságos közösségi életforma sajátos vonásait mutatja be, helyesebben, vázol és értelmez néhány olyan ellentétpárt, melyek mind a szentháromságos isteni létmód, mind pedig az emberek körében kibontakozásra hivatott közösségiség kialakulása szempontjából lényeges fontossággal bírnak.

A kommunista időszak Kelet-európai országainak történelmét szakszerűen ismerő Ernst Christoph Suttner nyugalmazott bécsi professzor a „Markus Glaser és Alexander Frison: két hitvalló a Collegium Germanicum et Hungaricum de Urbe Fratres Majires-ei közül" című tanulmányában két „germanikus" püspök életét mutatja be.

A Stúdia 9. számának cikksorozatát Oláh Zoltán – címével szimbolikusnak is értelmezhető – „Idő és örökkévalóság a Szentírásban" tudományos értekezése zárja. Isten ajándéka az „idő", amiért minden ember felelősséggel tartozik. Mert mindenki ebben az „időben" kell, hogy megszerezze Isten legnagyobb ajándékát, az „örökkévalóságot" – figyelmeztet a szerző.

Minden kedves olvasónknak lelki és szellemi gyönyört kívánunk a Stúdia 9. számának olvasására szánt idejére.

Dr. Marton József

TARTALOM – SUMAR

Lukács Imre-Róbert
A vegyes házasságok
Căsătorii mixte 5

Dr. Marton József
A római katolikus teológiai képzés múltja és jelene Erdélyben
Trecutul şi prezentul educaţiei teologice romano-catolice în Transilvania
..... 25

Egeli Ferenc
Az ószövetségi levita papság feladatai a Deut 33, 8–11 alapján
Îndatoririle preoţimii levitice după Dt 33, 8–11 43

Dr. Jakubinyi György
Nareki Szent Gergely
Sfântul Grigore de Narek 61

Nagy József
A kenotikus lelkület ţltal éltetett közösségi lelkiség
Spiritualitatea de comuniune animată de mentalitatea kenotică 67

Dr. Ernst Cristoph Suttner
Markus Glaser und Alexander Frison: zwei Glaubenszeugen unter den Fratres Majores des Collegium Germanicum et Hungaricum de Urbe
Markus Glaser şi Alexander Frison: doi martori ai credinţei dintre foşti studenţi ai Collegiumului Geramnicum et Hungaricum de Urbe 99

Oláh Zoltán
Idő és örökkévalóság a Szentírásban
Timp şi veşnicie în Sfânta Scriptură 113

INHALT – SOMMARIO

Lukács Imre-Róbert
Matrimoni misti
Mischehen 5

Dr. Marton József
Passato e presente dell'educazione teologica romano-cattolica in Transilvania
Vergangenheit und Gegenwart der römisch-katholischen theologischen Bildung in Transsilvanien 25

Egeli Ferenc
I compiti del sacerdozio levitico secondo Dt 33, 8–11
Die Aufgaben des levitischen Priestertums nach Dt 33, 8–11 43

Dr. Jakubinyi György
San Gregorio da Narek
Heiliger Gregor von Narek 61

Nagy József
La spiritualità di communione animata dalla mentalità kenotica
Die von kenotischer Gesinnung belebte Spiritualität der Gemeinschaft 67

Dr. Ernst Cristoph Suttner
Markus Glaser ei Alexander Frison: due testimoni della fede fra gli esalunni del Collegium Germanicum et Hungaricum de Urbe
Markus Glaser und Alexander Frison: zwei Glaubenszeugen unter den Fratres Majores des Collegium Germanicum et Hungaricum de Urbe..99

Oláh Zoltán
Tempo ed eternità nella Sacra Scrittura
Zeit und Ewigkeit in der Heiligen Schrift 113

Studia Theologica Transsylvaniensia 9 (2007) 5–23

LUKÁCS RÓBERT

A VEGYES HÁZASSÁGOK

The Church's legislation on mixed marriages has been a pastoral concern for decades.

While upholding the sacrament of marriage and its sacred dignity, Church makes ample provisions for mixed marriages.

During the past years mixed marriages have been on the increase. There are many reasons for this and the more notable ones are: A change in societal norms and relationships, migrations forced by wars and natural disasters, integration of students with differing religious backgrounds in schools, and a new spirit of ecumenism.

In a mixed marriage there are two persons with different religious beliefs. For a marriage to be successful, there should be harmony of thought, belief and action between the parties. It does not mean that they cannot rise above their religious beliefs to create harmony and peace in the family. In fact there are many couples who live a peaceful and happy life respecting each other's convictions and beliefs.

On the other hand we cannot deny the fact that there are also problems in mixed marriages. Disharmony and discord creep in when both are equally tenacious concerning their beliefs, consequently are unable to compromise. This is why the Church has enacted positive legislation regarding mixed marriages. It is important to note that there were laws regarding mixed marriages even before the promulgation of the 1917 Code. The Code of 19 17 presented clear norms for mixed marriages. These norms had been in effect until the Second Vatican Council.

The council fathers viewed other religions from a different perspective and proclaimed the role of the Church more as a universal sign of salvation.

The scope of this study is to see how far the new legislation with its historical background, has been influenced by the declaration of the Second Vatican Council on Religious Liberty.

A délkelet-európai püspöki konferenciák vezetői hetedik alkalommal gyűltek össze, március 1–4. között Nagyváradon. A találkozó középpontjában, nem csak a régióban, hanem az egész földrészen is aktuális téma állt: A vegyes-házasságok és a család helyzete Délkelet-Európából nézve. A konferencia résztvevői örömmel vettek tudomást a pozitív eredményekről, de arról is beszámoltak, hogy vannak még nehézségek és veszélyek, amelyekkel a vegyes házasságokban élők szembesülnek: a párok vallási közömbösségbe jutnak, elválnak, függőségben vannak családjaiktól, előírásokat kell betartaniuk, elszigetelődnek saját etnikai csoportjaiktól, elvesztik identitásukat, és nehézségek támadnak gyermekeik nevelésében.

A CCEE elnöke beszédét a következő szavakkal zárta: „A vegyes-házasságok kérdése aktuális kihívást jelent mind az ökumenikus

kapcsolatok terén, mind pedig a kánonjog korrekt alkalmazásának és a napi pasztorációs munkának szempontjából".[1]

Az 1983-as Törvénykönyv erre vonatkozó kánonjai alapján vizsgáljuk meg most a vegyes házasságot, arra törekedve, hogy olyan kérdések kerüljenek előtérbe, amelyek segítség nyújtanak a pasztorációban dolgozók számára.

A Kódexünk szerint a „vegyes-házasságra" és a „vallászkülönbségre" összpontosítunk. Megvizsgáljuk, hogy mi az, ami ezeknek a házasságoknak az érvényes megkötéséhez szükségesek, és kidomborítjuk a vegyes házasságok ökumenikus dimenzióit is.

Látni fogjuk, hogyan fejlődött az Egyház a vegyes házasságok elfogadásában, és hogyan alakult ki az általunk ismert és alkalmazott tanítás.

Az Katolikus Egyház felhagyott a nagyon szigorú és egyoldalú értelmezéssel, és a vegyes házasságokkal kapcsolatosan egy emberközpontú, elfogadhatóbb álláspontot került előtérbe, ami a törvényalkotásban is megmutatkozott.

A vegyes házasság leírása

A vegyes házasságok problémája igen bonyolult és kényes problémává lett a pluralista társadalomban élő Egyház számára. Tény a vegyes házasságok számának a növekedése. Mindez elmélyíti a teológiai, morális, pasztorális, szociológiai és jogi reflexió szükségességét.

Kánonjogi szempontból egyrészt védeni kell a vallást, a vallásszabadságot, másrészt a házasságkötés szabadságát, lévén ez alapvető joga az embernek, továbbá a házastársi életközösséget, hiszen a vegyes házasságok esetében különböző vallási felfogású emberek kívánnak életre szólóan együtt élni.

A 20. században olyan óriási társadalmi változások voltak, melyek ma is folytatódnak és élénk mozgásban tartják a jogtudományt, a joggyakorlatot és a jogalkotást. U. Navarrete nyomán a következőképpen foglalhatók össze ezek a változások: leomlottak az egyes társadalmi rétegek közötti gátak, megszűntek a vallási gettók, a társadalom egyre plurálisabbá válik, melyet egyre jobban átjárnak az egyes társadalmi osztályok, vallási, világnézeti csoportok, az ifjúság mind szabadabb és önállóbb nevelést kap, így a szülők befolyása egyre jobban gyengül, az iskolarendszer általában nem veszi figyelembe a vallási hovatartozást. A nők emancipációja, az emberi értékek, főleg a szerelem, a szexualitás és a lelkiismereti szabadság, az emberi jogok, az

[1] http://www.magyarkurir.hu, 2007. március 28.

emberi személy méltóságának és autonómiájának felmagasztalása, az iparosodott társadalom sajátos migrációs jelensége az elgyökértelenedés következményével párosul.[2]

A vegyes házasságokban két megkeresztelt személy közötti házasságról van szó, a felek egyikét a katolikus egyházban keresztelték, vagy keresztség után oda felvették, és nem hagyta el formális aktussal[3] az egyház közösségét, s a másik fél nem katolikus megkeresztelt, aki egy másik keresztény egyházhoz vagy egyházi közösséghez tartozik.[4]

A Kódex szakkifejezésként használja a vegyes házasság fogalmát. Ez a fogalom ugyanis tágabb értelemben is használható, s ez lenne a köznapi jelentése, vagyis két különböző vallású személy köt házasságot. Egy másik – valamivel kisebb kiterjedésű az előbbinél – fogalma a vegyes vallásnak az, ha az egyik fél katolikus és a másik fél nincsen megkeresztelve. Ezt a kánonjog valláskülönbségnek nevezi. Ebben az esetben ténylegesen különböznek a felek vallásai, míg a szakértelemben vett vegyes vallás esetében inkább más keresztény egyházhoz, vagy egyházi közösséghez való tartozásról van szó, mivel a keresztség mindkét fél részéről adott. Minél távolabbiak a gyökerek, akár időben, akár tanban az egyes vallások között, annál nagyobb a házasélet békéjének kockázata. Indokolt tehát a tilalom, mivel veszélyezteti a hitet, a gyermekek katolikus nevelését, a felek teljes lelki közösségét.

Az 1917-es Törvénykönyv

Röviden tekintsük át a '17-es Törvénykönyv vegyes házasságokra vonatkozó kánonjait, hogy jobban átlássuk azt a fejlődést, ami az utána következő időszakban a jognak ezen a területén történt.

Az 1917-es Kódex a vegyes házasságra vonatkozóan két terminust használt, mindkettőt az akadályra vonatkozóan. Először is megtiltotta a házasságkötést egy katolikus és egy megkeresztelt nem katolikus között, ez a tiltás azonban nem érintette az érvényességet.[5] Másodszor a „valláskülönbség akadálya", amely szerint érvénytelen a házasság egy

---

[2] Navarrete U., *Matrimoni misti: conflitto fra diritto naturale e teologia?* In: *Quaderini di Diritto Ecclesiale* 5 (1992) 266–267.

[3] Vö. 1124. k.; ld. Doyle T. P., *Diriment Impediments Specifically (cc. 1083-1094)*, in: Coriden J. A., Green T. J., and Heintschel D. E. (eds.), *The Code of Canon Law: A Text and Commentary*, commissioned by the CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, New York, Mahwah, NJ, Paulist Press, 1985, 768.

[4] Vals R. N., *Mixed Marriages*, in: Caparros E., Thériault M., Thorn J. (eds.), *Code Of Canon Law Annotated*, (= *CIC*) See footnote, c. 1124, 712.

[5] Vö. *Codex Iuris Canonici* (= CIC) (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1917). 1060–1064. kk.; ld. Pivonka L. D., *Ecumenical or Mixed Marriages in the New Code of Canon Law*, in: *Jurist* 43, (1983), 105.

katolikus és egy meg nem keresztelt között.[6] Az előző Törvénykönyv szigorúan megtiltotta a vegyes házasságot, és ha fent állt a katolikus fél vagy a gyermekek hittől való eltérítése, akkor úgy értelmezték, hogy az ilyen házasságot az isteni törvény is tiltja.[7] A katolikus fél hitének megvédése érdekében az Egyház három feltétel teljesülését követelte meg, az engedély megadása előtt: 1) súlyos és jó oknak a megléte, 2) a nem katolikus félnek meg kellett ígérnie, hogy a katolikus felet nem fogja eltéríteni a hitétől és mindkét félnek meg kellett ígérni, hogy gyermekeiket katolikusnak keresztelik és nevelik, 3) erkölcsi bizonyosságnak is meg kellett lennie, hogy ezeket az ígéreteket megtartják. Az ígéreteket írásban kellett megadni.[8] Ahhoz, hogy a vegyes házasságok akadálya alól érvényesen adják meg a felmentést, ennek a három feltételnek teljesülni kellett, ahogy ezt a Szentszék meghatározta.[9] Az ordináriusnak fenntartott önmagától beálló kiközösítéssel büntették mindazokat, akik olyan kifejezett vagy bennfoglalt megegyezéssel kötötték meg házasságukat, hogy gyermekeik egy részét nem a katolikus egyházban keresztelik meg és nevelik fel.

A Szentszék kihangsúlyozta, hogy azokban a vegyes házasságokban, ahol az ígéreteket visszautasítják, vagy nem tartják be, a pap, akiknek ennél a házasságnál asszisztálnia kellene, figyelmeztesse a feleket, hogy addig nem kapják meg a felmentést a vegyes házasság és a valláskülönbség akadálya alól, amíg írásban nem teszik le a kért ígéreteket.[10] A katolikus félnek volt egy olyan kötelezettsége is, hogy a nem katolikus fél megtérésén munkálkodjék.[11] Az instrukció csak a katolikus és megkeresztelt nem katolikus házassággal foglalkozik, és nem beszél az olyan házasságokról, amelyek katolikus és meg nem keresztelt között köttetnek meg. A Pápai Törvénymagyarázó Tanács 1934. július 30-án határozatba adta, hogy egy ateista csoporthoz való tartozásnak ugyan olyan hatásai vannak a házasságra vonatkozóan, mint egy nem katolikus szektához való tartozásnak. Következésképpen egy ilyen személynek katolikussal kötött házassága, vegyes házasság.[12]

---

[6] Uo. 1070–1071. kk.
[7] Uo. 1060. k.
[8] Uo. 1061. k.
[9] *Acta Apostolicae Sedis* (= *AAS*), 24 (1932). Ld. S. WOYWOD S., *A Practical Commentary On The Code Of Canon Law*, revised by SMITH C., (=Woywod), vol. 1, New York, J. F. Wagner, Inc., 1948, 703.
[10] Uo. 699–700.
[11] CIC, 1062. k.
[12] AAS 26 (1934).

Meg kell jegyeznünk, hogy 1934. július 30-a előtt a Kódex ezeket a vegyes házasságokat úgy kezelte mint „vegyes vallásokat", és a katolikusok és megkeresztelt nem katolikusok házasságát értették alatta. A Törvénykönyv feltételezi, hogy a katolikus fél, gyakorló katolikus, akinek hitét az Egyháznak meg kell védenie.[13]

A 2. vatikáni zsinaton, a zsinati atyák elérkezettnek látták az időt, hogy ezeken a törvényeken változtassanak. A következő irányelveket fogalmazták meg: különböző előírások szülessenek a katolikus és nem katolikus, és katolikus nem megkeresztelt közötti házasságok szabályozására. Az akadály alóli felmentéshez elég a katolikus fél őszinte ígérete, hogy a gyermekét katolikusnak kereszteltetni és neveli, s erről a másik fél tudjon és ne ellenkezzék. A vegyes házasságokat továbbra is kánoni formában kell megkötni, ám a helyi ordinárius felmentést adhasson alóla. A liturgikus formát illetően a megkereszteltek közötti házasságot mise keretében kössék, katolikus és nem megkeresztelt között lehet mise keretében, ha ezt a helyi ordinárius helyénvalónak látja. Helyezzék hatályon kívül a kiközösítést azokkal szemben, akik nem katolikus szolgálattevő előtt kötöttek házasságot.

A 2. vatikáni zsinat dokumentumai – az *Unitatis redintegratio*, a *Dignitatis humanae* és az *Orientalium Ecclesiarum* – foglalják magukba ezeket az irányelveket. A *Pastorale munus* motu proprio 1963-ban felhatalmazza a rezidenciális püspököt arra, hogy felmentést adjon a vegyes vallás akadálya alól. A *Matrimonii sacramentum*[14] kezdetű utasításban mérséklődött a katolikus fél ígéreteinek a követelménye a felmentés elnyerése érdekében. A *Crescens matrimoniorum*[15] kezdetű határozat rendelkezik arról, ha latin rítusú katolikusok kötnek házasságot ortodoxokkal, akkor a forma csak a megengedettség feltétele, feltéve, ha volt szent rítus. A *Matrimonia mixta*[16] kezdetű motu proprio 1970-ben és a *Familiaris consortio* apostoli buzdítás 1981-ben konkrét alkalmazásokat hozott.

Az új törvényhozást három fő dokumentum alakította a zsinati rendelkezéseken kívül. Ezek a *Matrimonii sacramentum* instrukció a Hittani Kongregációtól 1966-ban, a *Crescens matrimoniorum* instrukció

[13] CIC' 1061. k.; ld. WOYWOD, 700.
[14] AAS 56 (1966).
[15] SACRED CONGREGATION FOR THE ORIENTAL CHURCHES, Marriages betwen Roman Catholics and Orthodox, *Crescens Matrimoniorum*, February 22, 1967, in: *Flannery*, 481–482.
[16] POPE PAUL VI., Apostolic Letter an Mixed Marriages, *Matrimonia Mixta*, January 7, 1970, in: *Flannery*, 508.

a Keleti Kongregáció részéről 1967-ben és a *Matrimonia mixta* motu proprio 1970-ben.

Az 1983-as Törvénykönyv

Most fordítsuk figyelmünket az 1983-as Törvénykönyvre, hogy egy pár észrevételt és magyarázatot fűzzünk azokhoz a kánonokhoz, amelyek a vegyes házasságra vonatkoznak. A vegyes házasságok nem úgy jelennek meg, mint akadályok, ahogy az 1917-es Kódexben volt. A vegyes házasságokkal foglalkozó kánonok egy külön fejezetben vannak, és az 1124-től 1229-ig levő kánonokat foglalják magukba. Az 1086. kánonnal szintén fogunk foglalkozni, hiszen az a valláskülönbség akadályát tárgyalja.

Engedély a szentségi vegyes házassághoz

A vegyes házasság már nem akadály, de házassági tilalom. Kötéséhez az illetékes hatóság engedélyére van szükség. Engedélyről van szó, és nem felmentésről. Az engedélynek kifejezettnek kell lennie, tehát nem elégséges a vélelmezett engedély, kivéve, ha halálveszélyről, vagy sürgős esetről van szó és nem lehet a helyi ordináriust elérni.

1124. k. „Az illetékes hatóság kifejezett engedélye nélkül tilos két olyan megkeresztelt személy házassága, akiknek egyikét a katolikus egyházban keresztelték, vagy keresztség után oda fölvették, és onnan formális aktussal nem távozott, a másik pedig olyan egyháznak vagy egyházi közösségnek a tagja, amely nincs teljes közösségben a katolikus egyházzal."

Ez a kánon azt magyarázza, hogy az illetékes hatóság engedélyére van szüksége a katolikus félnek ahhoz, hogy megengedetten kössön házasságot. „Az engedély különbözik a felmentéstől, mert az a törvény szerint van, és feltételezhető az engedély, amikor az illetékes hatóságot nem lehet elérni."[17]A helyi ordinárius az illetékes ennek az engedélynek a megadására. Ez az előírás mindazokra a személyekre vonatkozik, akik tagjai a katolikus egyháznak. „Azok, akik tagjai voltak a katolikus egyháznak, de egy formális aktussal kiléptek belőle, azokra a személyekre, nem vonatkozik ez a kánoni előírás. Következésképpen nekik nincsen szükségük az ordinárius engedélyére ahhoz, hogy egy nem katolikussal kössenek házasságot. Az a katolikus azonban, aki egy volt katolikussal szeretne házasságot kötni, aki elhagyta az egyházat, szüksége van az engedélyre, mert házasságukat vegyes házasságnak tekintjük."[18]

---

[17] McAreavey J., *The Canon Law of Marriage and the Family*, Dublin, Four Courts Press, 1997, 157.

[18] Vö. 1071. k. 2. §

A katolikus félnek meg kell szerezni a helyi ordinárius engedélyét. Ez lehet az ő saját ordináriusa, vagy az az ordinárius, ahol a katolikus fél ideiglenesen tartózkodik, vagy annak a helynek az ordináriusa ahol a házasságot meg fogják kötni. Az engedély megadását a plébánosnak is lehet delegálni. A helyi ordinárius hatalmát semmi nem korlátozza, hogy engedélyt adjon a szentségi vegyes házasságokhoz.

Azok a vegyes házasságok, amelyeket a helyi ordinárius engedélye nélkül kötöttek meg, vagy az ő kifejezett visszautasítása ellenére, érvényesek, amennyiben a felek érvényesen meg vannak keresztelve. Az 1917-es Kódex alatt ezek a vegyes házasságok, amelyeket az ordinárius engedélye nélkül kötöttek meg, meg nem engedettek voltak, de nem érvénytelenek. Ugyanezek a házasságok, amelyeket most kötnek meg, a szükséges engedély nélkül szintén meg nem engedettek, mert úgy szolgáltatták ki őket, hogy a törvény előírásait nem tartották be. A tiltás a felek felkészítését akarja biztosítani mindazokra a problémákra, amelyekkel a házasságuk folyamán találkoznak. Két fontos kérdéssel kell nekik szembesülni: a) mindkét félnek biztosítani a jogot, hogy hitét gyakorolhassa; és b) elismerni a katolikus fél súlyos kötelességét, amely arra kötelezi őt, hogy gyermekeit a katolikus hitben keresztelje meg és nevelje fel.[19]

Amikor a nem katolikus fél keresztsége kétséges, akkor vagy vegyes vallással vagy valláskülönbséggel állunk szemben. Hogy melyikkel pontosan, azt nem tudjuk. A házasságkötés után, azt feltételezzük, hogy a keresztség és a házasság érvényes, mindaddig amíg az ellenkezője be nem bizonyosodik. Ilyen esetekben a házasságkötés előtt az engedélyt a vegyes valláshoz és a felmentést a valláskülönbséghez *ad cautelam* adják meg.[20]

A vegyes házasságokra vonatkozó tiltás az isteni törvényből származik, hogy védelmezze a katolikus felet és gyermekeit. A szabály megalkotásakor VI. Pál pápa vigyázott arra, hogy megőrizze az isteni törvény előírásait, de ugyanakkor szem előtt tartotta az ökumenizmus elveit és a vallásszabadságot. A katolikusoknak fontos kötelessége, hogy megéljék hitüket és átadják gyermekeiknek.[21]

---

[19] Doyle, „Mixed Marriages" in: *Coriden,* 801 - 802.

[20] Ez feltételes engedélyt jelent. Ha valaki nem biztos abban, hogy az akadály fennáll-e vagy sem. Ld. Cafe K. G. and Yates P. S. J., *Canonical Vocabulary*, rev; and updated by Thériault M., Ottawa, 1995, 3.

[21] Vö. Siegle B. A., *Marriage according to the New Code of Canon Law*, New York, Alba House, 1986, 151.

Feltételek az engedély megadásához

1125. k. „A helyi ordinárius az engedélyt megfelelő és ésszerű okból megadhatja; de ne adja meg, hacsak nem teljesítik az itt következő feltételeket:

1. a katolikus fél nyilvánítsa ki, hogy kész a hittől való eltávolodás veszélyeit elhárítani, továbbá ígérje meg őszintén, hogy erejéhez képest mindent megtesz azért, hogy minden gyermeke a katolikus egyházban keresztelkedjen és nevelődjék;

2. ezekről a katolikus fél által teendő ígéretekről a másik felet idejében értesítsék, hogy biztos legyen, hogy ő valóban tudatában van a katolikus fél ígéretének és kötelezettségének;

3. mindkét felet meg kell tanítani a házasság céljaira és lényegi tulajdonságaira, melyeket egyik fél sem zárhat ki."

A kritériumok a megfelelő és ésszerű okhoz nincsenek felsorolva a kánonban. Azonban egyes kommentárokban azt olvashatjuk, „hogy ez rá van bízva a helyi ordináriusra, ő ítélje meg, hogy mi a megfelelő és ésszerű a kérésben."[22]Azt is meg kell jegyeznünk, ha a helyi ordinárius megadja az engedélyt a megfelelő és ésszerű ok nélkül, az nem fogja érinteni a cselekedet érvényességét, mivel a megfelelő és ésszerű ok a felmentéshez szükséges és nem az engedélyhez. Bennfoglaltan minden vegyes házasságnál ott van a megfelelő és ésszerű ok, mert a felek azt akarják, hogy jó házasságot kössenek, és megkapják az Egyháztól a szükséges bátorítást és támogatást. Az is nagyon fontos, hogy mi katolikusok támogassuk ezeket a házasságokat, a keresztény egyházak mozgalmában vegyük ki a részünket, és amikor engedélyt adunk a vegyes házasságokhoz, az egy ökumenikus gesztus legyen.

A megfelelő és ésszerű okok magukba foglalják a negatív okokat is, mint például annak a veszélye, hogy csak polgári házasságot kötnek, vagy eltávolodnak a hittől, és a pozitív okokat is, mint például a felek felnőttsége, felelősségérzete, szentségi házasságot akar köti, egyháza melletti elkötelezettsége. Mielőtt a plébánosok rutinosan megadnák az engedélyt a vegyes házasságokhoz, vizsgálják meg, hogy a felek tisztában vannak-e annak a következményeivel, amit a különböző vallási felekezethez való tartozás jelent, ami nagyon sokszor családi veszekedésekhez, konfliktusokhoz is vezet. Ha ezek a nézeteltérések komolyak, és nem lehet megoldani őket, a plébános ne asszisztáljon a házasságkötésnél vagy javasolja a helyi ordináriusnak, hogy a szükséges engedélyt ne adja meg.[23]

---

[22] Valls R. N., *Mixed Marriages*, in: *Caparros*, footnote, c. 1125, 713.

[23] Vö. Huels J. M., *The Pastoral Companion A Canon Law Handbook for Catholic Ministry*, Quincy, IL., Franciscan Press, 1955, 203.

A helyi ordinárius nem adhatja meg az engedélyt a szentségi vegyes házassághoz, vagy a felmentést a valláskülönbség akadálya alól,[24] hacsak az 1125. kánonban említett feltételek nem teljesülnek.

a) Az első feltétel az, hogy a katolikus fél kinyilvánítsa, hogy kész a hittől való eltávolodás veszélyeit elhárítani.

A katolikus félnek kell kinyilvánítania, hogy kész minden veszélyt elhárítani, ami őt a hitétől eltávolítaná, és meg kell ígérnie őszintén, hogy erejéhez képest mindent megtesz azért, hogy minden gyermeke a katolikus egyházban keresztelkedjen és nevelődjék. A katolikus egyház iránti hűség felelőssége a katolikus fél vállain nyugszik, és nem a nem katolikus házastársáén, annak ellenére, hogy az köteles tiszteletben tartani katolikus házastársa ígéretét. Egy erős katolikus ellenes érzés vagy a hit gyakorlásának akadályozása a nem katolikus fél részéről egy potenciális veszély, amely a katolikus felet eltávolíthatja a hitétől.[25]

Nem megengedett az előzetes megegyezés a felek között, miszerint a gyermekek egy része a katolikus egyházban, a másik része a nem katolikus egyházban keresztelődik meg és nevelődik fel. Az sem megengedett, hogy a gyermekek az egyik egyházban keresztelődnek meg, és a másikban, vagy egyikben sem nevelődnek fel. Folytonosság van a keresztség, nevelés és az Egyház életében való részvétel között. Ez a keresztség egyházi dimenziójára alapozódik, és arra a feltételezésre, hogy a szülők, akik gyermeküket a katolikus egyházba hozták el megkeresztelni, megértették és elfogadják ezt a felelősséget, és hozzájárulnak gyermekeik katolikus neveléséhez.

A gyermekek különböző felekezeteknél való megkeresztelése úgy tűnhet, mint egy méltányos megoldás, de igazából egy ellentéteket okozó megoldás a családban, ami egy egységes közösség kellene legyen.[26]

A nem katolikus féllel közölni kell, hogy a katolikus fél mit nyilvánított ki, és mit ígért meg. Ezt ajánlatos a házassági felkészítők alkalmával megtenni, hogy a feleknek legyen alkalmuk arra, hogy ezzel kapcsolatos nézeteiket és meglátásaikat kinyilváníthassák és egymással is megbeszélhessék.[27]

A katolikus fél azt kéri a nem katolikus féltől, hogy tartsa tiszteletben az ő lelkiismeretbeli döntését, úgy ahogyan ő is tiszteletben tartja az ő lelkiismeretbeli döntéseit. Az egyetértést keresni kell a családban, különösen akkor, amikor a gyermekek neveléséről van szó. A katolikus féltől csak azt kérik, hogy tegyen meg minden lehetségest, és semmivel

[24] Vö. 1086. k. 2. §
[25] Vö. *DOYLE* in: Coriden, 802.
[26] Vö. uo. 803.
[27] Vö. uo. 804.

sem többet egy adott helyzetben. A törvény előírása inkább a katolikus őszinteségére és szándékára összpontosít, mint a gyermekek keresztelésére és nevelésére. A gyermekek katolikus keresztelése és nevelése a nem katolikus fél hozzáállásától is függ. Egyes esetekben lehetséges a gyermekek katolikus keresztelése és nevelése, más esetekben egyszerűen lehetetlen. Ebben az esetben a katolikus féltől nem kérik azt, hogy olyant tegyen, ami lehetetlen.

Az a szabály, hogy a katolikus fél erejéhez képest mindent tegyen meg, nem azt jelenti, hogy a katolikus félnek nyomást kell gyakorolnia a nem katolikus félre, ami felborítaná a köztük levő egységet, vagy a házasság felbomlásához vezetne. Nagyon gyakran előfordul, hogy a nem katolikus fél a házasságkötés előtt békésen elfogadta a katolikus fél ígéreteit, és nem tiltakozott azokkal szemben, majd a házasságkötés után mégis azzal fenyegetőzik, hogy elválik, ha pl. nem lesz a gyermek az ő vallása szerint megkeresztelve és nevelve, akkor ez a szituáció a katolikus fél számára erejét meghaladó helyzet ígéretének megtartására vonatkozóan.

Ez az ígértet egy garancia? A törvény nem követel garanciát. Egy ígéretről van szó, ami azt jelzi, hogy a katolikus fél tudatában van az ő kötelességének, és kész arra, hogy az adott helyzetben a legjobban teljesítse. Ennél több nem követelhető. Nincsen szükség erkölcsi bizonyosságra, hogy a gyermekek valóban a katolikus egyházban keresztelődnek meg, és nevelődnek fel.

A 2. vatikáni zsinat kijelenti, hogy az emberi személynek joga van a vallásszabadsághoz. Ez a szabadság abban áll, hogy minden embernek mentesnek kell lennie az egyesek, társadalmi csoportok vagy bárminemű emberi hatalom kényszerítő hatásától, mégpedig úgy, hogy a vallás tekintetében senki se legyen kénytelen lelkiismerete ellen cselekedni, s ne is akadályozzák abban, hogy jogos határok közt magánéletében vagy nyilvánosan, egymagában vagy közösségben lelkiismerete szerint cselekedjék.[28]

Ami a katolikusok kapcsolatát illeti más keresztényekkel, a Zsinat a következőket tanítja: Másrészt szükséges, hogy a katolikusok szíves örömest elismerjék és értékeljék mindazokat az igazán keresztény javakat, amelyek a közös örökségből erednek, s különvált testvéreinknél megtalálhatók. Illő és üdvös, hogy elismerjék Krisztus gazdagságát és az erények gyakorlását olyanok életében, akik tanúságot tesznek Krisztusról, olykor a vérük ontásáig: Isten mindig csodálatos és csodálandó az ő műveiben.

---

[28] Vö. DH 2–5, in: *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (SzIT.), Budapest 2000.

Azt sem szabad szem elől téveszteni, hogy a mi épülésünkre is szolgálhat mindaz, amit a Szentlélek kegyelme különvált testvéreinkben megvalósít. Ami igazán keresztény érték, az sohasem ellenkezik a hit igazi javaival, sőt mindig hozzásegíthet Krisztus és az Egyház misztériumának tökéletesebb megragadásához. [29]

b) Az engedély megadásához második feltétel, hogy ezekről a katolikus fél által teendő ígéretekről a másik felet idejében értesítsék. A másik fél biztos tudatában legyen a katolikus fél ígéretének és kötelezettségének.

A legmegfelelőbb helye és módja a másik fél értesítésének az, amikor azzal a pappal találkoznak, aki a jegyes vizsgálatot végzi. Így elégséges idejük van a feleknek arra, hogy a pap segítségével és támogatásával jobban megértsék szerepüket a vegyes házasságban, és a katolikus egyház követelményeit. Nagyon fontos, hogy a felek nyitottak legyenek a dialógusra, ahol a vallásuk közötti különbségekről, a férfi és a nő teremtéséről, a nemek különbségéről, a házasság intézményéről, a szövetség fogalmáról, a házastársi szerelemről, a hűségről, a családról, gyermekeikről, társadalomról, az Egyházról tudnak beszélni a házasságkötés előtt, hogy elkerüljék a konfliktusokat a házasságukban.

c) A harmadik feltétele az engedély megadásához, hogy mindkét fél ismeri a szentségi házasság célját és lényegi tulajdonságait, amelyeket egyik fél sem zárhat ki.

A házasság, mint az egész élet közössége jelenik meg: házastársi életközösség, amely teljes, kizárólagos, felbonthatatlan, melyben elkötelezett az egész személy, ami magába foglalja az egész egzisztenciát, minden aspektusában, beleértve a legintimebbet is, úgy hogy megvalósul és megvalósítandó a biblikus értelemben vett egy test a maga teljes értelmében.

Nagyon röviden, öt pontban fel lehet vázolni, amit a *Gaudium et Spes* zsinati dokumentum tanít a házasság szentségéről:

1) A házasság szentségének személyesebb szemlélete a jogival szemben.

2) A házastársak együttlétét, házasságát közös útnak kell tekinteni, amelyet Krisztussal járnak.

3) El kell ismerni a házasság és a házastársi szeretet sok dimenzióját. Itt arról van szó, amit az 1917-es Kódex pontosan leírt: a házasság elsődleges célja a gyermekek nemzése (*generatio proli*). Ezzel szemben a zsinat úgy fogalmaz, hogy a házassági együttélésnek több dimenziója van.

[29] Vö. UR 4.

4) A házasság inkább szövetség, mint szerződés, kontraktus. A házassági szövetség mintaképe az a szövetség, amelyet Isten kötött az ő népével. A házasság felbonthatatlanságát – javasolja a zsinat – inkább úgy kell tekinteni, mint szabadságot, (valamire való szabadságot, nemcsak valamitől való szabadságot), és nem mint követelményt.

5) A házasság szentségének történelem fölötti értékeit, az örök isteni életet a történelemben kell megélni.[30]

A 2. vatikáni zsinat (GS 48) a felbonthatatlanságról a következőt tanítja: Ez követeli a bensőséges egyesülés, hiszen itt két személy kölcsönös önátadásáról van szó, nemkülönben a gyermekek érdeke is a házastársak teljes hűségét követeli meg, és sürgeti, hogy felbonthatatlan legyen egységük.

A házastársak szeretete természeténél fogva megköveteli egész életüket átfogó személyes közösségük egységét és fölbonthatatlanságát: „Már többé nem két test, hanem csak egy" (Mt 19, 6). „Arra hivatottak, hogy állandóan növekedjenek közösségükben a házassági ígéret iránti mindennapos hűség, valamint a teljes és kölcsönös önátadás által." Ez az emberi közösség megerősödik, megtisztul és tökéletesedik a Jézus Krisztussal való közösségben, amit a házasság szentsége ajándékoz. A közös hitélet és az Eucharisztia közös vétele által elmélyül.[31]

A házastársi szeretet természeténél fogva a házastársak sérthetetlen hűségét követeli. Ez következik abból a kölcsönös odaadásból, melyben kölcsönösen egymásnak adják magukat. A szeretet végleges akar lenni. Nem lehet „egy új döntésig tartó". „Ez a bensőséges egység, mint két személy kölcsönös ajándékozása és a gyermekek java megkívánja a házastársak teljes hűségét, és sürgeti fölbonthatatlan egységüket."[32]

A nem katolikus féltől nem kérjük azt, hogy higgye a katolikus tanítást a házasság egységről és felbonthatatlanságról, hogy a házasság természeténél fogva a házasfelek javára, gyermekek nemzésére és nevelésre irányul, és azt sem hogy a házasság szentség. A paragrafus utolsó kitétele nagyon fontos, miszerint a felek egyike sem zárhatja ki a házasság céljait és lényegi tulajdonságait, ahhoz, hogy katolikus templomban kössék meg a házasságukat.[33]

A plébános kötelessége, hogy ezekről a kérdésekről beszéljen a felekkel, a házasságkötést megelőzően. Beszélniük kell a

---

[30] MOLNÁR Lajos: *A keresztény házasság szentségi jellege*, in: Studia Universitatis Babeş – Bolyai, Theologia Catholica Latina, XLVI, 1, 2001. 16.

[31] Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, (ford. DIÓS István), Budapest 2002, 1644.

[32] Uo. 1646.

[33] Ld. *DOYLE* in: *Coriden*, 804.

különbségekről, a követelményekről, amelyeket az adott felekezethez való tartozásuk támaszt a feleknek, elkötelezettségükről, a gyermekek keresztteléséről és neveléséről. Ha az egyes problémákra nem találnak megoldást, vagy úgy látszik, hogy a házasságukban is tovább folytatódnak az ilyen jellegű nézeteltérések, akkor a feleket arra kell bíztatni, hogy gondolják át valóban szeretnének-e házasságot kötni.

A püspöki konferencia feladata

A püspöki konferencia illetékességi körébe tartozik, hogy meghatározza a nyilatkozatok és ígéretek módozatait, továbbá azt, miképpen legyen ez külső fórumon is bizonyítható és hogyan értesüljön róla a nem katolikus fél.

1126. k. „A püspöki konferencia feladata, hogy meghatározza mind azt, hogy milyen módon kell tenni ezeket a mindig megkívánt nyilatkozatokat és ígéreteket, mind pedig azt, hogy miképpen legyen ez a külső fórumon is bizonyítható, és hogyan értesüljön róla a nem katolikus fél is." A püspöki konferenciára tartozik, hogy meghatározza milyen módon kell megtenni ezeket az ígéreteket és nyilatkozatokat. Világos az, hogy a nyilatkozatokat és ígéreteket mindig meg kell tenni, soha nem szabad elhagyni, és nem lehet a lelkipásztor vagy helyi ordinárius belátására bízni.

A nyilatkozatokat és ígéreteket lehet írásban is tenni a katolikus fél részéről, a lelkipásztor jelenlétében. Szóban is meg lehet tenni, amiről egy jegyzőkönyv készül, amit aláír a lelkipásztor és két tanú. A püspöki konferenciának arról is döntenie kell, hogy mikor és hol hozzák tudomására a nem katolikus félnek a katolikus fél nyilatkozatait és ígéreteit.[34]

A kánoni forma

A vegyes házasságok esetében is kötelez a kánoni forma az 1108. kánonban leírtak szerint.

1127. k.

1. §. Ami a vegyes házasságok formáját illeti, meg kell tartani az 1108. kán. előírásait, ha azonban katolikus fél köt házasságot keleti rítusú nem katolikus féllel, akkor a házasságkötés kánoni formája csak a megengedettségnek feltétele, az érvényességhez pedig szent szolgálatot teljesítő személy részvétele szükséges, megtartva a jog egyéb előírásait.

2. §. Ha a kánoni forma megtartása súlyos nehézségbe ütközik, a katolikus fél helyi ordináriusának a joga egyes esetekben a forma alól felmentést adni, a házasságkötés helye szerinti ordinárius megkérdezésével, annak szem előtt tartásával, hogy a házasságkötés érvényességéhez valamilyen nyilvános forma szükséges. A püspöki konferencia

[34] Vö. 805.

feladata olyan szabályok megállapítása, amelyek szerint az említett felmentést egységes módon lehet megadni.

3. §. Tilos az 1. § szerinti kánoni kötés előtt vagy után ugyanannak a házasságnak más vallásos szertartás keretében a házassági beleegyezés kinyilvánításával vagy megújításával történő megkötése; hasonlóképpen ne legyen vallásos szertartás, amelyben a katolikus közreműködő és a nem katolikus lelkész egyszerre veszik ki a felek beleegyezését úgy, hogy mindegyikük a saját szertartását végzi."

A forma alatt azokat a formaságokat értjük, ami szükséges ahhoz, hogy a beleegyezést kinyilvánítsák, amely által a házasság létrejön. Az 1127. k. a „kánoni formával" foglalkozik, azokkal a formaságokkal, amit az egyházi törvény követel meg.

Csak azok a házasságok érvényes házasságok, amelyeket a helyi ordinárius vagy a plébános vagy az általuk megbízott pap vagy diakónus előtt kötnek meg, két tanú jelenlétében, kivéve azokat az eseteket, amelyeket a kánonok is említenek (1112. k. 1. §; 1116. k.; 1127. k. 1–2. §).

A vegyes házasságkötés esetén a liturgikus forma jelentős, legalábbis abban az értelemben, hogy ha mise keretében történik az esküvő, áldozhat-e a nem katolikus fél? A válasz a 844. k. 2–4. §-ban található. „A katolikus szentségkiszolgáltatók megengedetten szolgáltatják ki a bűnbánat szentségét, az eucharisztiát és a betegek kenetét a katolikus egyházzal teljes közösségben nem levő keleti egyházak tagjainak, ha önként kérik és kellően fel vannak készülve; ez érvényes más olyan egyházak tagjaira is, amelyek helyzete az Apostoli Szentszék megítélése szerint a szentségek tekintetében megegyezik az említett keleti egyházakéval. Életveszély esetén, vagy ha a megyéspüspök vagy a püspöki konferencia megítélése szerint más súlyos szükség sürget, a katolikus kiszolgáltatók ugyanezeket a szentségeket megengedetten szolgáltatják ki a katolikus egyházzal teljes közösségben nem levő többi keresztényeknek is, akik nem tudnak saját közösségük szolgáltatevőjéhez járulni, és ezt önként kérik, feltéve, hogy ezekkel a szentségekkel kapcsolatban katolikus hitről tesznek tanúságot, és kellőképpen felkészültek". E rendelkezések alapján az ortodox hívők, ha önként kérik, és kellően felkészültek, áldozhatnak a nászmisén. A többi egyházi közösségek tagjai viszont nem áldozhatnak.

Az alapelvtől eltérően rendelkezik a kánon 1. §-nak második része, amely szerint ortodox hívővel történő vegyes házasság esetében a kánoni forma csak a megengedettség feltétele. Ennek a kivételnek a fő oka az, hogy az ortodoxokkal sokkal nagyobb a teológiai rokonság, mint a protestánsokkal, továbbá ezen a módon elkerülhetővé válik az ilyen felek közötti érvénytelen házasságkötés, ez a mód segíti a házasság

szentségét és stabilitását, előmozdítja a felek közötti szeretetet. Ha tehát a latin és az ortodox hívő az ortodox egyház szertartása szerint kötnek házasságot, vagyis a szent szolgálattevő közreműködésével, akkor a házasság érvényes. Meg kell jegyeznünk, hogy engedély nélkül tilos![35]

A kánoni forma alóli felmentés

A katolikus fél vegyes házasság tilalma vagy valláskülönbség akadálya esetén kérheti a kánoni forma alóli felmentést ordináriusától. Ha a felmentést megkapják, akkor a házasságot ki lehet szolgáltatni egy nem katolikus lelkész előtt vagy csak civil hatóság előtt is.[36] Súlyos okok esetén a katolikus egyház lemond arról a követeléséről, hogy tagjai egy katolikus püspök, pap vagy diakónus és két tanú jelenlétében kössenek házasságot.

Amikor a kánoni forma alóli felmentést megadják, a nem katolikus lelkész mint hivatalos tanú van jelen, kikéri a beleegyezést az általuk előírt forma szerint. A civil hatóság szintén hivatalos tanúként jár el, és a beleegyezést ők is az előírt forma szerint veszik ki. Ha egy katolikus pap vagy diakónus jelen van, bizonyos fokig belekapcsolódhat a szertartásba, de nem kérheti ki, és nem fogadhatja el a felek beleegyezését. Az illetékes hatóság a forma alóli felmentés megadására a katolikus fél ordináriusa, vagyis ahol a katolikus félnek a lakóhelye vagy pótlakóhelye van. Az ordinárius a felmentéseket mindig csak egyes esetekre adja meg és nem általánosságban.[37]

Követelmények a kánoni forma alóli felmentéshez

Először is súlyos és megfelelő ésszerű oknak kell lenni, ami miatt a kánoni formát nem tudják megtartani.

Egy pár példa:

amikor a nem katolikus félnek lelkiismeretbeli ellenvetése van a katolikus szertartás ellen;

amikor annak veszélye áll fenn, hogy a nem katolikus fél elidegenedik családjától vagy vallásától;

amikor a nem katolikus fél kéri, hogy szülei vagy rokonai asszisztáljanak a házasságuknál;

amikor a katolikus lelkész jelenléte kellemetlenséget okozna;

amikor a környéken csak egy nem katolikus templom van;

amikor a csak név szerinti katolikus egy elkötelezett nem katolikussal köt házasságot.[38]

---

[35] KUMMINETZ Géza: *Katolikus házasságjog*, (SzIT), Budapest 2002, 287.

[36] Ld. *DOYLE* in: *Coriden*, 805.

[37] Vö. 805.

[38] Ld. SOUTH AFRICAN BISHOPS' CONFERENCE, *Mixed Mariages: Particular Norms for South Africa*, in: CLD, (1970), 729.

A második követelmény, hogy a házasságkötés érvényességéhez valamilyen nyilvános forma szükséges.

A legtöbb civil joghatóság előír egy nyilvános formát a házasság érvényességéhez, vagyis hogy egy illetékes hivatalnok előtt kell ezt a házasságot megkötni. A nyilvános forma a házasság érvényességéhez szükséges. Következésképpen azok a házasságok, ahol ezt a nyilvános formát nem tartották be, érvénytelen a civil fórumon és a kánonjog területén is. Figyelni kell arra, hogy a polgári törvényeket és az egyházi törvényeket betartsák. A kánoni forma alóli felmentést rendes körülmények között csak a vegyes házasságoknál lehet alkalmazni, és nem azoknál a házasságoknál, ahol mind a két fél katolikus. Az egyetlen kivétel a halálveszélyben adott felmentés (1079. k.). A kánoni forma alóli felmentés megadható annak a katolikusnak, aki egy olyan katolikussal köt házasságot, aki formális aktussal elhagyta az egyházat. A kánoni forma alóli felmentést két katolikus esetében csak a Szentszék adhatja meg.[39]

Kettős szertartás tilalma

A tilalom azért született, hogy elkerüljük a felek és a hívek lelkében kialakuló esetleges konfliktusokat, és kizárják a béke kedvéért történő megalkuvás bizonyos lehetőségeit.

Az 1127. k. 3. § kettős tiltást hoz. Az első megtiltja ugyanannak a házasságnak másodszori más vallásos szertartás keretében a házassági beleegyezés kinyilvánításával, vagy megújításával történő megkötését. A második egy lényeges változást hoz a vegyes házasságokra vonatkozó törvényekkel kapcsolatban. Megtiltja azt a vallásos szertartást, amelyben a katolikus közreműködő és a nem katolikus lelkész egyszerre veszik ki a felek beleegyezését úgy, hogy mindegyikük a saját szertartását végzi.[40]

Ha ez a kettőség megengedett lenne, akkor a házasulandók azt gondolhatnák, hogy az ő házassági beleegyezése akkor válik érvényessé, amikor az ő lelkésze kéri ki tőle.[41]

Ez a tiltás nem foglalja magába a civil szertartásokat, amelyek a vallásos szertartást megelőzik. Ezekben az esetekben a felek a kánonjog szerint csak a vallásos szertartás után válnak igazán házasokká.

A kánonjog nem tiltja kifejezetten a második szertartást, ahol áldásban részesítik a feleket, anélkül, hogy a beleegyezést még egyszer kivennék tőlük. Ez a probléma különösen az ortodox – katolikus házasságkötéseknél merülhet fel. Ezekben az esetekben a katolikus

[39] Vö. *DOYLE*, in: *Coriden*, 805.
[40] Vö. *Matrimonia mixta*, no. 13 in: FLANNERY, 513.
[41] *DOYLE*, in: *Coriden*, 805.

szertartás nem érvényes az ortodox félnek, akit eltiltanak a szentségek vételétől a saját egyházában. Mivel a szent szolgálattevő áldása lényeges az ortodox egyházban, a Szentszék az ilyen házasságoknál megenged egy második szertartást, ahol az ortodox pap megáldja a házasulandókat.[42]

Lelkipásztori gondoskodás

A vegyes vallású házasságok vallási szempontból kényes helyzetet teremtenek, ezért a helyi ordinárius, a plébános és a plébániai közösség kötelessége gondoskodni arról, hogy ne hiányozzék a katolikus félnek és a vegyes házasságokból született gyermekeknek a lelki támogatás ahhoz, hogy kötelezettségeiket teljesíteni tudják, valamint hogy a felek és a család egysége szilárdan álljon.

1128. k. „A helyi ordináriusok és más lelkipásztorok gondoskodjanak arról, hogy ne hiányozzék a katolikus félnek és a vegyes házasságból született gyermekeknek a lelki támogatás kötelezettségeik teljesítéséhez, továbbá támogassák a házastársakat a házastársi és családi élet egységének erősítésében."

Az Egyház tudatában van azoknak a jellegzetes problémáknak, amelyek a vegyes házasságokban felmerülhetnek. Ezeknél a házasságoknál, ahogy már említettük, egy átfogóbb házassági felkészítőre van szükség. A helyi ordináriusoknak, papoknak és diakónusoknak a házasságkötés után is kísérniük és segíteniük kell a katolikus felet és gyermekeit. Segíteni kell őket, ha erre szükség van kötelességeik teljesítésében. A törvény arra is bíztat, hogy támogassák a házastársakat a házastársi élet megerősítésében és a családi életben. Ez a buzdítás akkor teljesíthető a legjobban, ha az egyházmegyére kiterjedő programok működnek, melyekkel segítik a keresztény házasokat. Különösen figyelmet kell szentelni a vegyes házasságban élőkre, akik néha nehéz problémákkal küzdenek.[43]

Nagyon fontos mindkét házastársnak a továbbnevelése egymás hitének jobb megismerése érdekében, és a gyermekeknek megadni azt a lehetőséget, hogy fejlődjenek a nem katolikus fél hitének a megértésében és tiszteletben tartásában.[44]

---

[42] Vö. SCDF, replies, June 16, 1966, Oct. 26, 1964, CLD 6, 22 – 23.

[43] J. M. HUELS J. M., *Preparation for Marriage, Impediments, Form, Mixed Marriages and the effects of Marriage (cc. 1063 – 1094; 1108 – 1140)*, DCA 5205b, Class Notes for the Private Use of the Students, Faculty of Canon Law, Ottawa, Canada, Saint Paul University, 1999, Unpublished, c. 1128, Unnumberd pages.

[44] SCHIAPPA B., *Mixing Catholic-Protestant Marriages in the 1980's*, New York, Paulist Press, 1982, 80.; S. SANDMEL S., *When a Jew and a Christian Marry*, Philadelphia, Fortress Press, 1977, 119.

Előírások a valláskülönbséghez és a nem szentségi házassághoz

1129. k. „Az 1127. és 1128. kán. előírásait kell alkalmazni azokra a házasságokra is, ahol a valláskülönbség akadálya áll fenn, melyről az 1086. kánon 1. §-ában van szó."

A diszpár házasságok is hasonló problematikus helyzetet teremtenek, mint a vegyes házasságok, ezért hasonló módon kell eljárni ezek kötésekor, vagyis a kánoni forma alól megfelelő esetekben felmentést lehet adni, s valamilyen nyilvános formában kell akkor is megkötni a házasságot. Továbbá ezek a házasságok is sajátos és fokozott lelkipásztori gondozást igényelnek (1127–1128. kk.).

Az új törvényhozás újragondolta a vegyes házasságokkal kapcsolatos fegyelmet és áttekintve az 1983-as Törvénykönyvben az erre vonatkozó kánonokat, elmondhatjuk, hogy a maga egészében újra rendezte. A törvények újra rendezése, a vegyes házasságokkal kapcsolatos fegyelem átalakítása után is tapasztaljuk, hogy ezek a házasságok nehézséget jelentenek a felek és a család számára, ám jó szolgálatot tehetnek a keresztények egysége helyreállítása vonatkozásában. Láthattuk a törvényhozó törekvését, ahogyan védeni kívánja a természetjogot, vagyis a házasodáshoz való alapvető jogot és a katolikus hitet. A nem katolikus fél vallását tiszteletben tartotta, hiszen nem ró ki rá jogi kötelezettséget, és próbálta megerősíteni a felek közötti életközösséget azzal a rendelkezéssel, hogy a katolikus félnek erejéhez képest kell mindent megtennie ígéretei megtartását illetően, de nem pl. a válás árán.

Megállapíthatjuk, hogy a törvényhozó az új vegyes vallást szabályzó törvény megalkotásakor sokféle érdeket próbált egyszerre kiegyensúlyozott módon védeni, így a katolikus fél hitét, a gyermekek katolikus nevelését, a nem katolikus fél lelkiismereti szabadságát, valamint a felek életközösségét szándékolta megerősíteni. Ezek a törvények azonban akkor válnak igazán gyümölcsözővé, ha nemcsak a katolikus lelkipásztorok alkalmazzák megfelelőképpen, hanem a nem katolikus testvéreink is hasonló nyitottsággal viseltetnek a vegyes vallású házassággal szemben.[45]

[45] Kumminetz Géza, *Katolikus házasságjog*, Budapest 290–291.

Studia Theologica Transsylvaniensia 9 (2007) 25–41

Dr. Marton József

A római katolikus teológiai képzés múltja és jelene Erdélyben

In Transylvania, during the Middle Ages, there existed a sort of seminary formation for priests in the capitulary schools, either of Alba-Iulia, Cenade or Oradea. In 1581, in Cluj, the theological specialization at the academic level began, under the protection of the Transylvanian Hospodar and Polish king, Stephen Bathory. This specialization ceased to exist after the Jesuits Fathers, in charge with this formation, were sent into exile. Later, the Jesuits founded their own Academy in 1698. In 1753, during Mary Theresa's reign this Academy, which included the Faculties of Letters and Theology, was to be awarded the University title. In the same year, the bishop of Alba-Iulia, Sigismund Anthony Sztoyka founded the Major Seminary, in the town of his residence. Although this Seminary was focusing on the priests' formation, it did not make useless the complete functioning of the Faculty of Theology in Cluj. Shortly after this, in 1784, the dispositions of Joseph II made the Faculty of Theology in Cluj to lose its university degree, while the Seminary of Alba-Iulia was to end its activity in 1786; at that time, all the student theologians in the university had to move from Transylvania to the General Seminary of Budapest.

From 1792 onwards, the most representative centre of academic pastoral formation for priests was situated in Alba-Iulia. Beginning with the 19th century the subject matters of Theology became highly systematized. Thus the educational offer was very rich in variety. Among the subjects taught there, we may enumerate: Philosophical training, Exegesis, Church Dogmatics, Apologetics, Liturgy, and the Pastoral Theology with all its branches, Pedagogy, Catechesis, Rhetoric and Homiletics. The language of instruction in the Seminary was Latin, eventually replaced by the native language only in the second half of the 20th century. Starting with the new academic year of 1934-1935 the duration of studies in the Seminary of Alba-Iulia was set to five years, and then in 1952 it was prolonged to 6 years.

After the Revolution of 1989, the Romanian Ministry of Education acknowledged the prior activity of the Transylvanian Major Seminary, advancing it to the university rank. In 1997, it was accomplished the affiliation of the last four years in the duration of study of the Seminary to the Pontifical Lateran University of Rome.

The new academic reform which brought about the introduction of the Bologna system of study made possible the integration of the Seminary in the structures of Babes-Bolyai University of Cluj, namely in those of the Faculty of Theology , founded in 1996. Thus, the faculty of Cluj widened its scope with the specialization of Pastoral Theology offered by the Major Seminary of Alba-Iulia. However, the integration of 2007 meant the full preservation of the latter's autonomy.

A teológiatudomány szakszerű művelése a mai szóhasználatunk szerinti Erdélyben Báthori István fejedelem által alapított kolozsvári egyetemen kezdődött el 1585-ben. Addig is, a középkor folyamán, létezett bizonyos szintű teológiai képzés a lelkipásztorkodó papság részére, elsősorban a csanádi-, a nagyváradi- és a gyulafehérvári káptalani iskolákban, még ha az ott kibontakozó hittantanítást nem lehet egészében tudományos szintű oktatásnak minősíteni. Nem árt, sőt hasznos, ha röviden reflektálunk ezekre a teológiát oktató műhelyekre.

Szent István király az ország keleti részében három (erdélyi, bihari, csanádi) egyházmegyét alapított. A püspökségek központjában az idők folyamán papképzést is szolgáló székeskáptalani iskolák létesültek. A káptalani iskolákban mindenképpen beszélhetünk teológiai oktatásról, még akkor is, ha ezeknek elsőrendű céljuk és feladatuk az egyházmegyék lelkipásztori munkáját végző papság kiképzése volt.

Csanád (másként Marosvár, Morisenum) első püspöke, Szent Gellért a velencei San-Giorgio kolostori iskolában és Bologna felsőbb fokú iskolájában edződött igazi teológussá. A Szentföldre való zarándoklás vágyát is Szent Jeromos műveinek tanulmányozása keltette fel benne. Azért hogy közvetlenül megismerkedjen azzal a helyszínnel, ahol Jeromos életének nagyobb részét töltötte, a betlehemi kolostorral,[46] a 25 éves tudós bencés szerzetes, Gellért, két szerzetes társával hajóra szállt, s – hála a tengeri viharnak – Szent István király országában kötöttek ki. Gellért atya Imre herceg nevelése, valamint remetéskedése után a király akarata szerint Marosvár (Csanád) püspöke lett, ahol elsősorban papnevelési célból teológiai iskolát szervezett.[47] A hittant is oktató iskolájáról Szent Gellért nagy legendája számol be.[48] Tehát Szent Gellért csanádi püspököt régiónk első igazi teológusának tekinthetjük. Bár egyetlen műve maradt ránk, a *Deliberatio Gerardi, ecclesiae Morosenae Eppi, supra hymnum trium pueorum, ad Isengrimum, liberalem*, vagyis a „Három ifjú a tüzes kemencében" (*Dán 3, 1–97*) allegorikus szentírásmagyarázata, mégis ebből a munkájából is megállapítható képzettsége és tájékozottsága a teológiában. Többek között idéz a nagy egyházatyák – Szent Jeromos, Nagy Szent Gergely, Szent Ambrus, Szent Ágoston, Pseudo-Areopagita Dénes, Szevillai Szent Izidor, stb. – műveiből.[49]

A nagyváradi székeskáptalan 1374-ből megszövegezett statútumában terjedelmes szövegrészek foglalkoznak a káptalani iskolával: tanárokkal, diákokkal és a tananyaggal. Vitéz János (1408–1472) püspöksége idején a 15. században a váradi káptalaniskola virágkorát élte. A külföldről jött humanisták Nagyváradon János püspök körül valóságos akadémiát alkottak, amelyben a tudományos szellem és a teológiaművelés uralkodott.[50] A 16. század elején a káptalani iskolának volt diákja – többek között – Oláh Miklós (1506-tól 1512-ig) nagy

[46] Kovács Sándor: *A csanádi papnevelde története*, Temesvár 1908, 6.

[47] Vö. Weisbender, Joseph: *Szentek élete I.*, (ford. és szerk. Diós I.), SzIT. Budapest 2001, 692–694.

[48] *Szent Gellért püspök legendái*, in: Árpád-kori legendák és intelmek, Osiris, Budapest 1999, 79. (ford. Szabó Flóris).

[49] Kovács, 7.

műveltségű esztergomi érsek (mh. 1568), és tanulótársa, Gerendi Miklós (mh. 1527) erdélyi kinevezett püspök.[51]

Gyulafehérváron 1446-ban a székeskáptalani iskola iskolamestere (*rector scholarum*) István kanonok, a szabad mesterségek baccalaureusa.[52] A 15. század második felétől az iskola felvirágzásáról tudósítanak a dokumentumok. 1496-ban a székeskáptalannak 27 kanonokja volt, közöttük olyan személyiségekkel találkozunk, mint az antik epigráfia első erdélyi művelőjével, Megyericsei Jánossal (mh. 1517), az olasz nyomtatványokat gyűjtő Mátyás kanonokkal, a kiváló humanista Várady Péter prépost (1476-tól 1480-ig), majd kalocsai érsekkel, Veran-csics Antal (1504–1573) nagyprépost, később esztergomi érsekkel, a humanista műveltségéről is közismert Lászai János (mh. 1523) telegdi főesperes-kanonokkal, vagy a szegénysége miatt külföldi egyetemeken nem tanulható, de mégis széleskörű műveltségre szert tett Pelei Tamás kanonokkal. Pelei Tamás feljegyzései a gyulafehérvári káptalani iskolát minősítik. 1515-ben Budán megvásárolta Rotterdami Erasmus *Adagia*-ját, közmondásgyűjteményét, melynek olvasása közben megjegyzéseit a könyv margójára jegyezte, hogy kiegészítse Erasmus kommentárjait az illető auktorokból vett további idézetekkel. Ezt egy olyan ember cselekedte, aki „csak" a gyulafehérvári káptalaniskolában tanulhatott![53] A gyulafehérvári iskola a mohácsi vészt követő két évtizedben még virágzott, viszont az 1540-es években a bomlás jelei érezhetőek.[54]

Erdélyben a katolikus egyház a 16. század közepére elveszítette korábbi intézményeit, s ezen belül iskoláit. De már a század végére, pár évtizedes kihagyás után, az ún. Báthori-korszakban (1571–1605) újjáéledt a hittudomány művelése Leleszi János atya vezetésével 1579-ben Erdélybe bejövő jezsuiták munkálkodása révén.

Báthori István erdélyi fejedelem (1571–1586) és lengyel király (1576–1586) 1581. május 12-én Vilnában kiállított alapítólevele szerint a keresztény világ többi egyetemehez hasonlóan *studium generale*-t kívánt létrehozni Kolozsváron. Az új intézménynek a célja: hogy „az erdélyi ifjakat mind a szent tudományokban, mind pedig a *studia humanitas* terén úgy képezze ki, hogy egyesek a szent papi hivatás gyakorlá-

[50] Békefi Remig: *A káptalani iskolák története Magyarországon 1540-ig*, Budapest 1910, 145–159.

[51] Mészáros István, *Az erdélyi katolikus felsőoktatás múltjából*, in: „Az erdélyi magyar felsőoktatás évszázadai" Emlékkönyv, Budapest 1996, 174.

[52] Békefi, i. m., 114.

[53] Marton József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Budapest 1993, 32–33.

[54] Bitay Árpád: *Az erdélyi Róm. Kat. Status Gyulafehérvári „Mailáth" főgimnázium megalakulása*, Arad 1930, 6.

sára, mások viszonyt a világi műveltség megszerzésére alkalmasak legyenek". Báthori rendelkezését továbbá így folytatja: „Hogy azonban ezen, általunk létrehozott kollégium birtokában legyenek mindazoknak a jogoknak, rangoknak és kiváltságoknak, amelyeket a keresztény világban a többi egyetem birtokol, ezért különös királyi kegyünkből jelen okmánnyal elhatározzuk és elrendeljük, hogy aki a magasabb műveltségekben – a héber, görög és latin irodalomban – kitűnő jártasságot szerzett, s ezután el akar jutni valamelyik fakultás (a teológia vagy a filozófia) csúcsára – miután előadta a tanítását alátámasztó érveket – a kollégium szabályzata alapján, mind a baccalaureusi, mind a magiszteri, mind a doktori fokozatra előléphessen. Ezen előléptetés járjon éppoly jogokkal, megbecsüléssel, tisztességgel és méltósággal, mint amilyenek az efféle előléptetések Itália, Gallia, Hispánia és Germánia akadémiáin jog és szokás szerint járni szoktak és járhatnak."[55]

A kolozsvári egyetemalapítást XIII. Gergely pápa 1582. február 5-én megerősítette, s a háttérintézményeként létrehozott szemináriumot tetemes összeggel (1200 arany scudi) támogatta.[56]

A Jezsuita Akadémia alapításakor még nem készült el a jezsuiták oktatási szabályzata, de már Kolozsváron is a majdani *Ratio Studiorum* (1599) elvei alapján szervezték meg az intézmény működését.[57] A főiskola 1581 novemberében ünnepélyes vitatkozással nyílt meg,[58] 1585-re egyetemi szintre fejlődött, filozófiai és teológiai tagozattal működött, s nyitott volt az erdélyi ifjak előtt, bármilyen felekezethez tartozzon is a belépő. Talán ez a nyitottsága és oktatási sikere jelentette a tragédiáját a nagyobbrészt protestáns környezetben működő kolozsvári egyetemnek.[59] Erdély befolyásos protestáns vezetői az egyetem következményeit felmérve úgy ítélték meg, hogy a jezsuiták itteni

---

[55] *Monumenta Antiquae Hungariae. II. Tom. (1580–1586)* Ed. Ladislaus Lukács. Roma 1976, 62–66. magyar nyelven közzétette Szögi László in: *Régi magyar egyetemek emlékezete*, Budapest 1995.; *A magyar királyi Ferenc József-Tudományegyetem Évkönyve az 1940-41. tanévről*, (felelős kiadó Vinczi Károly), Kolozsvár, 1942, 4.; Mászáros István, *Az erdélyi katolikus felsőoktatás múltjából*, in: „Az erdélyi magyar felsőoktatás évszázadai" Emlékkönyv, Bolyai Egyetem Barátainak Egyesülete, (szerk. Faragó J., Incze M., Katona Szabó I.) Budapest 1996, 175.

[56] Bisztray Gyula: *Az erdélyi tudományos élet egyetemi gondolat*, in: Erdély magyar egyeteme (szerk. Bisztray Gy. – Szabó T. A. – Tamás L.), Kolozsvár 1941, 46.; *Scientia et pietatis. Collegium Claudiopolitanum Societatis Jesu (1581)*, (ed. Radosav, D. – Costea I.), Cluj 2005, 207–212.

[57] A *Ratio studiorum* tanulmányrendszer az 1551-ben létesített Collegium Romanum rendszerét szentesítette: három év filozófia és négy év teológia tanfolyam. Ld. Mihályfi Ákos: *A papnevelés története I.*, Budapest 1896, 152.

[58] A disputa tételeit nyomtatásban is megjelentették. Vö. Fraknói Vilmos: *A hazai és külföldi iskolázás*, 111.

tevékenysége megbontja az akkorra kialakult felekezeti egyensúlyt, s ezért – többségben lévén, a katolikus főurak hiábavaló tiltakozása ellenére – az 1588-as medgyesi országgyűlésen úgy döntöttek, hogy a fejedelemség területéről kitiltják az egyetemen működő jezsuitákat. 1595-ben azonban a tiltást feloldották, a jezsuiták folytathatták hivatalosan is oktatói tevékenységüket, gimnáziumukban azonnal, az egyetemen pedig 1598-tól 1603-ig. 1603-ban a felizgatott kolozsvári protestánsok (június 9-én) lerombolták az egyetem és a szeminárium épületét.[60] A jezsuiták ideiglenes menedékhelyet a domonkosok zárdájában (a mai ferences) kaptak, ahonnan 1605. június 21-én Bocskai István rendelkezésének értelmében az országból távozniuk kellett.

A viszonylag rövid ideig működő kolozsvári egyetem tanárai közül – akik elsősorban a teológiai oktatást szolgálták – föltétlenül meg kell említenünk Pázmány Péter oktatójának és nevelőjének, Szántó (Arator) Istvánnak (1541–1612) a nevét, továbbá: a lengyel bibliafordító Wujek Jakab (Vangrovatius) az egyetem első rektorát, a hitvitázásokban jeleskedő Wolff Schreck és Johann Pusch német jezsuitákat, az egykori prágai rektor Jan Campani atyát és a nápolyi származású Ferrante Capecit, az egyetem második rektorát.[61]

A jezsuita tanulmányi rendszerben a teológiai kurzusok négy évre voltak beosztva, amelyet három éves bölcsészeti tanfolyam előzött meg. A hittudományi képzés fő tárgyát négy éven keresztül a *skolasztikus teológia* (ma Dogmatika) képezte Aquinói Szent Tamás Summája alapján. De a *Ratio Studiorum* azt is megengedte, hogy a tanárok eltérhetnek Szent Tamástól, sőt megkívánta, hogy alkalmazkodjanak az egyes országokban uralkodó viszonyokhoz, ha a hit- és erkölcsi katolikus tanítás nincs veszélyeztetve. Az Ó- és Újszövetség *szentírásmagyarázat* két éven keresztül naponkénti előadással volt előírva. A Szentírást magyarázó tanároknak a Vulgatát kellett használniuk úgy, hogy legyenek tekintettel a görög és a héber szövegekre is. Tiszteljék az egyházatyák értelmezését, használják fel a zsidó rabbik munkáiban található értékes anyagot, de ne tulajdonítsanak ezeknek nagy tekintélyt. A Szentírás értelmezésénél elsősorban a *sensus literalis* módszert alkalmazzák,

[59] Lásd az 1588. évben írt Jelentést a Collegium Claudiopolitanum helyzetéről. Közölte Veress Endre: *Litterae Societas Jesu 1579–1613*, Budapest 1921, 19–21. – magyarra fordította Szögi László in: *Régi magyar egyetemek emlékezete*, Budapest 1995.; Veszely Károly: *Erdélyi Egyháztörténeti adatok*, Kolozsvár 1860, 188–217.: az 1588-as medgyesi országgyűlés dokumentumai.

[60] Ld. Balázs Mihály: *1603. június 9.* in: Felekezetiség és fikció (szerk. Kőszeghy P.), Balassi Kiadó, Budapest 2006, 119–132.

[61] Bisztray, i. m., 46–49.

de ne hanyagolják el az *allegorikus* módszert sem. Külön tárgyként szerepelt a *Casus Consientiae*, a kazuisztikus gyakorlatok. Főleg a gyengébb tehetségű szeminaristák számára volt előírva a *Casus Consientiae*, ma úgy fogalmaznánk: dogmatika, morális, pasztorális kompendiuma. 2-3 éven keresztül naponta lelkipásztori, dogmatikai, morális és jogi ismereteket kázusok előterjesztésével tárgyalták meg. A *kánonjog* eleinte egy, majd a későbbi századokban kétévi kurzusból állott. Az *egyháztörténelem* a régi teológiai tanrendszerben nem szerepelt, a *Collegium Romanum*ban is XIV. Benedek pápa csak 1742-ben állította fel, mifelénk a felvilágosodás korában honosodott meg.[62]

A katolikus teológiaoktatás terén a fejedelemség megszűnése (1690) után ismételten a jezsuiták jeleskedtek. Egykori egyetemük rombadöntését követően kilencvenöt évre Kolozsváron újból letelepedhettek. I. Lipót császár rendelkezése értelmében – Apor István 8000 forintos anyagi segítségével – a jezsuiták 1698. november 17-én nyitották meg a bölcsészeti és teológiai fakultásból álló akadémiájukat, melyen doktori fokozatot is oszthattak.[63] Akadémiájukon nagyobb hangsúlyt kapott a bölcsészeti karon kifejtett oktatás, a hittudományok művelésében a *Ratio Studiorum* tanrendszerüket érvényesítették. Ennek szellemében tanították a négy évre terjedő teológiai kurzusokat, a dogmatikát, az exegézist, az erkölcsteológiát (kazuisztika), és a polémiát (vagy kontroverzia). A lingvisztikából a héber nyelvet karolták fel. A teológiakurzust három évet felölelő filozófiai oktatás előzte meg Mária Terézia módosításáig, amikor is a filozófiát két évre csökkentették. A teológiai karon nem volt nagy a diákok létszáma. Például 1712-ben 9 hallgatóval indult a tanév. Körülbelül ez a szám, vagy még kisebb a teológusok létszáma a 18. század folyamán Kolozsváron.[64] Furcsállom, hogy számos erdélyi történész tendenciózus szándékkal a kolozsvári egyetemtörténetből kiemeli a 18. századot. Lásd még a legújabb egyetemtörténetet is![65] Pedig ez is szép munka volt, igazi egyetemfejlesztés. Kolozsvár művelődési rangját nagymértékben meghatározta a jezsuiták Collegium Academicum intézménye.

A jezsuiták a 18. század folyamán néhány évtized alatt megteremtették főiskolájuk infrastruktúráját. A mai egyetem fő épületének telkén 1704-ben kezdték el építeni az új egyetemi épületet, melyet 1765-ben

---

[62] Vö. Mihályfi, i. m., 153–161.

[63] Bisztray, i. m., 82.

[64] Csetri Elek – id. Fridvaldszky János: *A köz hasznára – az ég kegyelmével. Fridvaldszky János a jezsuita, tudós és feltaláló (1730–1748)*, Budapest 2003, 46.

[65] Vö. Jakó Klára: *Bevezetés az erdélyi magyar felsőoktatás évszázadaihoz*, in: „Az erdélyi magyar felsőoktatás évszázadai" Emlékkönyv, 11.

fejeztek be.[66] Az egyetem háttérintézményeként vezették a Báthori-Apor szemináriumot (1734-ben létesített) és a nemesi konviktust (1735-ből). Felépítették az egyetemi templomot (1718–1724), újrafejlesztették és bővítették az 1603-ban elpusztított gazdag egyetemi könyvtárukat,[67] felújították az 1581-ben létesített (1588-ig üzemelt) nyomdájukat, 1727-től működtették a kolozsmonostori papírmalmukat, mely iskoláik és nyomdájuk papírszükségletét látta el, valamint a gyógyszertárukat (1731-től).[68] 1734–1739 között Jánosi Miklós professzor felszerelte a csillagvizsgálót, melynek igazi mestere 1753–1755 között Hell Miksa.[69]

1753-ban Mária Terézia engedélye alapján korszerűsítve (két évfolyamos szervezésben) újraindították a filozófiai kurzust, s a teológiai fakultással ismét egyetemi rangot kapott a kolozsvári jezsuiták teológiai és bölcsészeti karból álló korábbi akadémiája. Ugyanebben az évben, 1753-ban Sztoyka Zsigmond Antal püspök Gyulafehérváron megalapította – a papképzést szolgáló – szemináriumot, amely viszont nem tette fölöslegessé a kolozsvári teológiai kar további működését.

A kolozsvári egyetemen ezekben az években kitűnő tudósok és teológusok kaptak katedrát. Közülük kiemelkedik Hell Miksa (1720–1792), világhírű csillagász, aki később a bécsi egyetem obszervatóriumának lett az igazgatója. Az ő nevéhez fűződik a kolozsvári egyetemi csillagvizsgáló megtervezése és felszerelése.[70] Képtelenség lenne ebben az előadásban minden jeles professzort bemutatnunk. Csak néhányat említsünk! Fasching Ferenc SJ. teológiai tanár több munkájában foglalkozott Erdély történelmével.[71] Rajcsányi György (mh. 1734) 11 bölcsészeti, hitbuzgalmi és történelmi munkát írt. Salbeck Mihály polémika tanára hét éven át volt az erdélyi román papság teológiatanára. A román származású Illia András (mh. 1754) bölcseletet és kazuisztikát adott elő (munkája: *Ortus et progressus variarum in Dacia gentium et religionum cum principibus ejusdem usque ad annum 1722.*) A kolozsvári jezsuita-egyetem felújításában hervadhatatlan érdemeket szerzett Csete István (1648–1718) jezsuita, aki Apafi Mihály idejében jött be Erdélybe világi papi ruhában és Vízkeleti Zsigmond álnév alatt, szónoklataiért kortársai az *erdélyi magyar Cicero*-nak nevezték. 1750-től Kolozsváron tanított a nagy jezsuita történész, Kaprinai István

[66] *A magyar királyi Ferenc József-Tudományegyetem Évkönyve az 1940-41. tanévről*, 5.
[67] 1773-ban a könyvtárnak mintegy 6000 könyve volt. Ld. Csetri, i. m., 50.
[68] Bisztray Gyula: *Az erdélyi tudományos élet egyetemi gondolat*, in: Erdély magyar egyeteme (szerk. Bisztray Gy. – Szabó T. A. – Tamás L.), Kolozsvár 1941, 84.
[69] Csetri, i. m., 51.
[70] Mészáros, i. m., 178.
[71] Dacia vetus; Dacia nova; Dacia Siculica.

(1714–1786), a magyar történelemtudománynak egyik úttörője; forráskritikai irodalmunk kincsei közé tartozik remek munkája Hunyadi Mátyás koráról. 1764-től 1769-ig a matematika katedra professzora, s egyben a rend krónikása volt Fridvaldszky János (1730–1784) ásványtani szakértő.[72] Még ha rövid ideig (1760 után) tanított az akadémiai tanfolyamokat előkészítő osztályban, de a sorból nem hagyható ki Baróti Szabó Dávid (1739–1819) jezsuita költő neve, aki a deákos költői iskola megindítójának számít.[73] S a jezsuitákat 1776-tól követték a piaristák Pállya Istvánnal (1740–1802) az élen.[74]

A 18. század második felében Erdélyben is érezhető volt, és részben érvényesült is az új állami oktatáspolitika törekvése, amely a felsősoktatásban a felekezeti jelleget megszüntető állami egyetemeket kívánt alapítani. Az 1760-as években az erdélyi magyar protestáns egyházak felekezetközi univerzitás létesítését tervezték, a szászok elsősorban szász egyetem felállítása mellett kardoskodtak. Bajtay József Antal katolikus püspök (1760–1772) a meglévő kolozsvári egyetem továbbfejlesztését javasolta, a teljes, klasszikus szerkezetű univerzitás formájában. Mária Terézia 1767-ben – az új állami elképzeléseknek megfelelően – elvetette a protestánsok egyetemi tervét, és a kolozsvári egyetem fejlesztését rendelte el.

A jezsuiták feloszlatása után (1773. október 26.) Mária Terézia nem akarta Erdélyt egyetem nélkül hagyni. A jezsuiták, mint egyházmegyés papok tovább taníthattak,[75] majd 1778. augusztus 28-án a királynő a piarista szerzetesekre bízta az egyetem irányítását. Sőt, 1774-ben a meglévő két kar (teológiai és bölcsészeti) mellé elrendelte a jogi kar és 1776-ban az orvostudományi kar megszervezését, és az egyetemnek biztosította a rektorválasztási jogot. A kolozsvári teológiai kar erősítése érdekében 1774-ben ide költöztette a gyulafehérvári papnevelde tanári karát és növendékeit.

1776 végén úgy látszott, hogy Erdély teljes szerkezetű egyeteme kifejlődik: teológiai, bölcsészeti, jogi, orvosi karok működésével. A bécsi udvar koncepciója azonban ezekben az években többször és gyorsan változott, mely elsősorban a teológiai kar és a hittudományi oktatás helyzetét károsan befolyásolta. Amikor (1777-ben) a nagyszombati egyetemet Budára telepítették, Bécsből úgy ítélték meg, hogy az ország

[72] Csetri, i. m., 40–71.

[73] *Új mértékre vett különb verseknek három könyvei* című kötetével (Kassa, 1777) az óklasszikus irány vonult be irodalmunkba. *A ledőlt diófához* c. allegóriája eszméjében, nemzeti érzésben és költői nyelvben értékes költői termék.

[74] Vö. Bisztry, i. m., 86–101.

[75] A 32 jezsuita tanár közül 21-et világi tanárként átvesznek

középső részébe került egyetem ki tudja elégíteni a Kárpát-medencei felsőoktatási igényt. Ezért Kolozsváron a betervezett orvosi kar megszervezéséhez hozzá sem kezdtek, és a teológiai kart is visszatelepítették a püspöki székhelyre, Gyulafehérvárra (1778–1784). Így a jogi fakultás önálló állami jogakadémiaként működött tovább Kolozsváron.

A kincses városban a papnevelést is szolgáló teológiai oktatás 1774-től 1778-ig tartott, mivel gr. Kollonics László erdélyi püspök (1774–1780) kénytelen volt a felsőbb rendelkezéseket végrehajtani és a teológiai kart Gyulafehérvárra költöztetni. Ettől fogva hat évig szünetelt a kolozsvári egyetem hittudományi kara, 1784-ig. De az egyetem is ebben az évben (1784. augusztus 28-án), II. József intézkedése révén elveszítette az „universitas" rangját és „Lyceum Regium Academicum" (Királyi Akadémiai Lyceum) címmel kollégiumnak minősült.[76] Ugyancsak a kalapos király rendelkezése értelmében 1784-től 1786-ig az erdélyi egyházmegye összes papnövendékét még egyszer Kolozsvárra rendelte, majd 1786-ban Pestre, az összevont központi szemináriumba. Ezzel a kolozsvári egyetem katolikus hittudományi kara megszűnt. De éppen 210 év után, 1996-ban újjáéledt, melynek 10 éves évfordulójára 2006 novemberében emlékeztünk.

Erdélyben a hittudomány művelése a 18. századtól egybecsett a papneveléssel és a papképzéssel. Nagyváradon Csáky Miklós püspök 1740 őszén nyitotta meg a Papneveldét. Szatmáron már az egyházmegye első püspöke, Fischer István a szatmári jezsuiták egykori épületében 1806-tól elindította a nagy szemináriumot. A csanádi egyházmegyében Kőszeghy László püspök 1806-ban alapította meg a Papneveldét. Gyulafehérváron a Kolozsvár – Pest kalandos út után, 1792-től kezdődhetett el ismét a teológiai oktatás és szemináriumi nevelés.[77]

Az erdélyi egyházmegyék szemináriumaiban a katolikus teológia művelése a jozefinizmus korszakában, és a jozefinista szellemű Pesti Generális Szemináriumban és egyéb nyugati Teológián tanult paptanárok által bontakozott ki, amikor is a racionalista szellem vált uralkodóvá a filozófiai és teológiai tudományok művelésében. Számos eszmeáramlat kapott lábra – deizmus, indifferentizmus, quietizmus, probabilizmus, janzenizmus, gallikanizmus, episcopalizmus, stb. –, melyek nem hagyták érintetlenül a teológiai gondolkodást sem. A megismerés útján az értelem fénye és a tapasztalás bizonysága, mely az emberi gondolkodás és haladás történetében nem csekély egyházi múlttal és teológiai előzménnyel rendelkezett, és amely a természet-

[76] Mészáros, i. m., 178–179.
[77] Mészáros, i. m., 180–183.

tudományokat haladásra késztette, eszközeivel, módszerével visszahatott a hit és erkölcs világára is, a vallás dolgaiban való biztosabb eligazodást szerzett, az egyházi gondolkodás és teológiai tudomány előmozdítója lett.[78] Különösen a történelem, s ezen belül az egyháztörténelem művelése nyert nagyobb hangsúlyt. A 19. század közepén pedig a filozófia oktatása erősödött meg a Papneveldékben. Ehhez hozzájárultak a liberalizmus korának kihívásai, az antiklerikális támadások, valamint az 1849 őszén bevezetett középiskolai-reform (*Organisations-Entwurf*). A Bécsből diktált iskolareform létrehozta a nyolc osztályos gimnáziumot olyan formán, hogy a 7-8. osztályos tananyagába beemelte a régi líceum két utolsó osztályának korábbi természettudományos tantárgyait, viszont (a logika és a lélektan kivételével) a filozófiát mellőzte. Ezért a Papneveldékben a 19. század végétől intenzívebb filozófiai oktatás kezdődött el. Korszerűsödött a teológiai oktatás tananyaga is, nagyobb hangsúlyt kapott a Szentírástudomány, a dogmatika, az apologetika, a liturgika, a lelkipásztorkodás és melléktárgyai: a pedagógia, a katekétika és a retorika / homiletika. A teológiai alaptantárgyakban a latin oktatási nyelvet a 20. század második felében felváltotta az anyanyelvi.[79] Régiónk Papi Szemináriumaiban az 1933-34-es tanévtől kezdve a papképzés idejét öt évre emelték, majd 1952-től – (éppen az erdélyi egyházmegyék és a Iaşi-i egyházmegye szemináriumának egyesítésekor – hat éves lett az állami nyomásra egyesített Gyulafehérvári Hittudományi Főiskola.[80]

Az 1948-ban megjelent román alkotmány és kultusztörvény igen súlyosan érintette az erdélyi katolikus egyházmegyéket, s ezzel kapcsolatosan a szemináriumokban történő teológiai oktatást. A temesvári és szatmár-nagyváradi teológiákat a kommunista kormány felszámolta, s a „tudomásul vett" gyulafehérvári papneveldét meghagyta ugyan, de annak is a hivatalos működését ideiglenesen felfüggesztette.[81] A kultuszminisztérium az általa megkívánt és jóváhagyott működési szabályzattól tette függővé a Teológia további létét.[82] Tekintettel arra, hogy a kommunista kormány a katolikus egyháznak nem hagyta jóvá a

[78] Holl Béla: *A teológiai gondolkodásmód alakulása a kora felvilágosodás-kori magyar katolikus papság könyvkultúrája tükrében*, in: Laus librorum, METEM, Budapest 2000, 176.

[79] Mészáros, i. m., 184–185.

[80] Marton József: *A gyulafehérvári papnevelde 250 éve*, in: Seminarium Incarnate Sapientiae jubileumi emlékkönyv (szerk. uő.), Gyulafehérvár 2003. 20.

[81] Lásd részletesebben Marton József: *A gyulafehérvári papnevelde története 1948-ban*, in: Új ég és új föld. Emlékkönyv Peter Jäger 65. születésnapjára. (szerk. Tempfli I. – Vencser L.), Szent Maximilian Kiadó, Budapest 2004. 125–142.

[82] Min. Cult. Nr. 44212/1948. 11. 23.

működési szabályzatát, csak megtűrt vallásként egzisztálhatott, ezért az erdélyi egyházmegyék részére tudomásul vett egyetlen Papnevelde is megtűrtként létezhetett. Az állami hatóságok csupán a betolakodó egyházkormányzat idején (1952–1955) – Márton Áron püspök börtönévei alatt – támogatták a kívánságuk szerint működtetett „egyetlen katolikus" Teológiát. Márton Áron püspök szabadulása után (1955), aki a négy egyházmegyéből verbuvált egyházhű tanári kart állított fel, az állami szervek mindent elkövettek, hogy Gyulafehérváron a teológiai oktatást sajátos taktikai eszközökkel elsorvasszák. A papnevelés ügyét, akárcsak az egyház ügyét egészében, a Vallásügyi Osztály (*Departamentul Cultelor*) fennhatósága alá rendelték.

A megyéspüspököknek mindvégig komoly gondot jelentett a teológiai tanári kar újítása, melyre igen nagy szükség lett volna. A kezdeti véres egyházüldözés folyamán a hatóságok szó szoros értelmében „lefejezték" a katolikus teológiai kart. Az elöljárók és tanárok közül többen kegyetlen körülmények között a börtönök mélyén haltak meg. A tanári utánpótlás minden lehetőségét a hatóságok tudatosan és módszeresen akadályozták. Csupán 1970-ben nyílt lehetősége Márton Áron püspöknek kijárni, hogy ebből a célból egy fiatal papot[83] és három papnövendéket Rómába küldhessen. Ez a tény, s a tíz év múlva adódó újabb lehetőségek a túlélés reményével töltötték el az egyházi elöljárókat. De azt sem szabad elhallgatni, hogy éppen a megpróbáltatások éveiben (1955–1990) volt a legnépesebb a gyulafehérvári közös szeminárium.[84] Tehát a népes és lelkes kispapi közösség az ateizmust hirdető korszakban nagyon is igényelte a hittudomány művelését, és ugyanakkor a tanárokat is a katolikus teológiai oktatás nemes munkájára sarkallta.

Az 1990. évvel elkezdődött lehetőségek egyszerre pozitívan és negatívan is befolyásolták a gyulafehérvári papneveldét. Egyrészt a megnyílt határok sokak számára lehetővé tették a teológia magasabb fokú művelését, másrészt a negyven évig tartó egyházi elszigeteltség, az ateista társadalomban a Papnevelő Intézménynek az országos tanügyi törvényektől való „függetlensége", helyesebben a Kultuszügyosztálytól való túlságos függése, az 1990-ben elkezdődött demokratikus korszakban is hátráltatja az akkreditáláshoz szükséges lépések megtételét. A tanügyminisz-térium 1991-ben a gyulafehérvári Papneveldét elismerte főiskolaként – és ennek keretén belül a pasztorál-teológia szakot –, mint 1989 előtt is létező intézményt. Ezt követően – tudományosság szem-

[83] Nevezetesen: Jakubinyi György

[84] Vö. *Papnövendékek száma*, in: Seminarium Incarnatae Sapientiae. Jubileumi emlékkönyv (szerk. Marton J.), Gyulafehérvár 2003. 205–206.

pontjából mindenképpen – ösztönzést és előrelépést jelentett a tanárok és a teológushallgatók számára, hogy a 1997-ben a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskola utolsó négy évfolyamát a Lateráni Pápai Egyetem affiliálta.

2005-ben viszont a román tanügyminisztérium részéről csak ideiglenes működési jóváhagyást nyert a gyulafehérvári római katolikus teológia.[85] A Bologna-rendszerrel beindult tanügyi reform követelményei szükségessé tették a továbblépést. Msgr. dr. Jakubinyi György érsek úr – bár éveken keresztül visszakozott – az illetékes személyekkel konzultálva (más egyházmegyés püspökök, papi szenátus, szemináriumi elöljárók és tanárok, a Szentszék Nevelésügyi kongregációjának prefektusa stb.), és mindent mérlegelve – azt is figyelembe véve, hogy 1996-tól a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem keretén belül hittanárképzés céljából létezik egy önálló római katolikus teológiai kar, akkreditált szakokkal – 2006-ban úgy döntött, hogy a papi szeminárium teljes önállóságát megtartva, a hittudományi főiskola, mint pasztorálteológiai szak a kolozsvári egyetem keretébe integrálódjék. A hosszas tárgyalásokat a 2006. augusztus 25-én aláírt Szerződés (*Convenţie*) zárta.[86] Habár ezzel az ügy még nem oldódott meg, Mihail Hărdău tanügyminiszter minden ígérete ellenére, 2006/2007 tanévben a betagolódás nem valósult meg. Ehelyett politikai háttérmozgású, vallási ellentéteket szító, személyeskedésekben bővelkedő rosszindulatú megnyilatkozások árasztották el a médiát. Legsúlyosabbnak minősíthető a Királyhágómelléki Református Egyházkerület Püspöki Hivatala által 2006. augusztus 20-án kelt „körlevél" a gyulafehérvári római katolikus főegyházmegye főespereseihez és néhány papjához. Ilyen eset Erdélyben – a református vallás létezése óta – nem fordult elő.

Nagyszerűen megszerkesztett levele bevezetőjében Tőkés László püspök szabadkozik ugyan, hogy nem kíván a Római Katolikus Egyház belső ügyébe beavatkozni, de valójában ezt teszi. Alábbiakban a történelmi hűség miatt is hosszabban és pontosan idézek ebből a kézzel [!] megírt munkából.

A „körlevél" klasszikus bevezetője nagyon célratörő: „*Hosszas vívódás nyomán szántam rá magam ennek a levélnek a megírására, annak megelőzése céljából, hogy a gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola ügye botránykővé váljék. Lehetséges persze, hogy naiv vagyok, hogyha azt hiszem, hogy ebben a válsággerjesztő ügyben valamit is tehetek. Előre bocsátom, hogy távol áll tőlem a Római Katolikus*

[85] *Monitorul Oficial al României*, Partea I, Nr. 766. VIII. 2005. Anexa nr. 2. 20.
[86] GyÉL, Nr. 700/25.08.2006. és UBB Cluj-Napoca, Nr. 20.430/25.08.2006.

Egyház belső ügyeibe beleszólni. Ennek a levélnek a megírására azért bátorkodom, mert a hittudományi főiskola esetleges csatlakozása a Babeş-Bolyaihoz bennünket, reformátusokat és egész magyarságunkat is elevenen érinti."[87]

A konkrétumokra térve, a levélben utalást találunk az erdélyi történelmi egyházak 2006. július 18-án Kolozsváron tartott tanácskozásáról, melyen „*katolikus részről csak Tempfli József püspök úr tudott eljönni. Ezen a tanácskozáson bukott elő a hittudományi főiskola csatlakozásának ügye.*"[88] Dr. Jakubinyi György érsek urat augusztus 17-re „rendkívüli találkozóra" invitálták a protestáns püspökök.[89] Ezt a gesztust is érdemes volna elemezgetni! Az Érsek Úr vállalta a jogtalanul kierőszakolt tárgyalást. De olvassuk csak a „körlevél" beszámolóját a megbeszélésről: „*Eredményéről szűkszavúan nyilatkoztunk, mivel kerülni akartuk a konfliktushelyzetet, valamint a nyilvánvaló katolikus-protestáns szembenállás nyilvánossá tételét. Azt viszont nem tehetem meg, hogy a megbeszélésről a Főtisztelendő Urat*[90] *és szolgatársait felelős módon ne tájékoztassam. Az Érsek Úr arról tájékoztatott bennünket, hogy a három erdélyi megyéspüspök és a gyulafehérvári tanári kar egyakarattal mondta ki a főiskolának a BBTE-be való beolvadását. A folyamat visszafordíthatatlan. Marga úrékkal közös szándéknyilatkozatot is aláírták. Grocholewski Zenon vatikáni prefektus is a csatlakozásról tárgyalt. Őszire elkészül a kapcsolatos 'konvenció' – és az egyesülés végül is már csak ettől függ.*

A belépés okai közismertek. Ellenérveink, melyeket előadtunk, hatástalanok maradtak. Ennek keserű szájízével álltunk fel az asztaltól."[91] Itt érdemes megjegyezni, hogy amíg Jakubinyi György érsek érveinek egy részét a szerző részletezi, az ellene felhozott „ellenérveket" elhallgatja. Jogosan merül fel az olvasóban az a gyanú, hogy azok ténylegesen ellenérvek voltak-e vagy csupán személyeskedések?

---

[87] Mellékesen jegyzem meg, hogy a református egyház már 1993-ban létrehozta a Babeş-Bolyai Tudományegyetem keretén belül a Hittanári Kart, míg a katolikus egyház csak 1996-ban.

[88] A belépés tényéről hivatalos közlönyt nem adott ki a Gyulafehérvári Főhatóság (megj. M. J.).

[89] Megjegyezni szeretném, hogy az erdélyi történelmi egyházak püspöki találkozói minden hivatalosságot nélkülöz: szabályzat nélküli, csupán belső megegyezésen alapuló érdekszövetség (M. J.).

[90] Ti. azokról a katolikus papokról van szó, akikhez elküldte Tőkés László püspök a levelét.

[91] Lásd a „körlevél" 2. old.

A történelmi egyházak püspökei gyűlésének beszámolója után Tőkés László – négy érvvel alátámasztva – „felhívással" fordul az általa megszólított katolikus papokhoz.

„Főtisztelendő Úr! A Hittudományi Főiskola esetleges[92] *belépése a Babeş-Bolyaiba kettészakítja a katolikusokat és a protestánsokat – mi ugyanis Andrei Margaék erre vonatkozó felkérését határozottan visszautasítottuk (1).*[93] *Úgy ítéljük, hogy a csatlakozás hitelesítené a BBTE hamis 'multikulturalizmusát', sőt azt a többfelekezetűség álságos ökumenicitásával támasztaná alá és legitimálná (2). Ráadásul egy ilyen lépés a magyar nyelvű felsőoktatás helyreállításáért folytatott közös küzdelmünket is derékba találná (3).*[94] *Ezek után pedig miért is törvényesítené az Alkotmánynak megfelelően a Tanügyi Törvény az egyházi – anyanyelvű – oktatást, hogyha a 'közösben' is jól megvagyunk?! (4).*"[95]

Fenti érvek nemcsak az Érsek elleni engedetlenségre hívják fel a címzetteket, hanem politikai töltetű programot is tartalmaznak. Ezt követően kifejezett személyeskedések és támadások következnek, amint a bekezdésben jelzi is a levélíró:

„De túl mindenen, illetve a tanügyieken, a legnagyobb vesztesség az, hogy az utóbbi években a <u>református</u> és a <u>katolikus</u> oldal egyre távolodik egymástól. Erről sokat tudnék mondani. Az <u>RMDSZ</u>-szel összefonódó hatalmi politika – meglátásom szerint – el akar választani bennünket egymástól. Tempfli atyát például Nagyváradon – és nemcsak – valósággal 'sztárolják' velem szemben; Ő lett, akaratlanul is, az <u>UDMR üdvöskéje</u>. (Nem irigylem.)[96] *Hasonlóképpen eredményes volt a <u>Molnár János</u> és <u>Marton József</u> dékánok vezette BBTE-didaktikai karainak leválasztása. Nevezettek nem állnak mellé a Bolyai Egyetem önállósodásáért folytatott harcnak.*[97] *Jakubinyi érsek úr szintén távolodóban van. Míg két esztendővel ezelőtt még együtt jártunk jószolgálati*

---

[92] Tehát: „megakadályozható"?!

[93] A BBTE rektorátusa Közlönyében határozottan megcáfolta Tőkés püspök ezen állítását.

[94] Mesterkélt felháborodást keltő érv, hiszen, amint előbb jeleztem, a református egyház a római katolikust három évvel megelőzve külön teológiai kart létesített a BBTE-n.

[95] Ld. a „körlevél" 2–3. old.

[96] Msgr. Tempfli József nagyváradi római katolikus megyéspüspökről van szó. Tőkés László református püspök részéről a katolikus püspökre aggatott jelző közérthetően bizonyítja, hogy a politikával keveredett erdélyi protestáns–katolikus közti ökumenizmus mit eredményez! (megj. M. J.).

[97] Tény viszont, hogy soha senki ebben az ügyben meg nem keresett bennünket, és semmilyen érdemleges tárgyalást nem folytatott velünk! (M. J. megj.).

úton Strassbourgban; az utóbbi esetekben élesen elzárkózott brüsszeli útjainktól. És akkor még az autonómiáról nem is szóltam."[98]

A súlyos vádaskodásokat követően a levél záró részében a református püspök összefogásra hívja fel a megszólítottakat, vagyis a katolikus papokat. De kivel és hogyan? – kérdés felelet nélkül marad, hiszen itt van elrejtve a lázításra való felszólítás. Tehát, amit Tőkés László püspök a „körlevél" bevezetőjében beígért, azt a levélben végig, s főleg a végén megszegi, – indirekt módon – mégis beleavatkozik a római katolikus egyház belső ügyeibe! Idézzük csak tovább a levelet!

„Megítélésünk szerint a jelen helyzetben nem a Babeş-Bolyaiba való belépés a követendő út, hanem a teljes – politikai, egyházi és polgári összefogás a magyar felsőoktatás helyreállítás érdekében. Hosszabb távon ennek a keretében volna rendezhető a papnevelés, illetve a lelkészképzés ügye.[99] *(Mi is alig győzzük teológiánkat fenntartani; szegények vagyunk.) Most, az integráció küszöbén, Brüsszelben is azért kellene küzdenünk, hogy a legutóbbi alkotmány-módosításnak megfelelően, végre a Tanügyi Törvényt is módosítsák, és – a kormányprogramnak megfelelően – törvényesítsék a minden szintű, államilag is támogatott magyar nyelvű oktatást. (Szeptember közepén újból Brüsszelbe utazunk. Katolikus résztvevő nem akad a küldöttségbe.)*[100]

Ha nem így cselekszünk, akkor miért imádkozunk a Magyar Egyetemért, miért harcolunk az önrendelkezésért? Akkor a Báthori István alapította egyetem[101] *végül is tényleg a 'Ştefan Bathori' és Andrei Marga egyetemévé válik. Egy ilyenben kíván tanítani Marton József dékán úr?*

Úgy érzem, Márton Áron erdélyi öröksége is kötelez. Ezért is bátorkodtam ezentúl megkeresni a Főtisztelendő Urat, tisztelettel kérvén, hogy ha lehetséges, tegyen valamit a jó ügy érdekében. Nehogy – megint – Krisztus nevében tegyünk egy újabb lépést az erdélyi magyarság végzetes elcsángósodása irányában!

Figyelmét és megértését megköszönve, tisztelettel és testvéri szeretettel küldöm Isten áldását kérő köszöntésemet:

---

[98] Ld. a „körlevél" 3. old.

[99] Itt egy nagy kérdés merülhet fel mindnyájunkban: „milyen politikai vagy egyházi akadálya volt annak, hogy immár a nyolc éve (a történelmi egyházak püspökeinek védnöksége alatt) ideiglenes működési engedéllyel rendelkező két magyar egyetem – a Partium és a Sapientia – nem integrálta a kolozsvári Protestáns és a gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskolákat"? Egy ilyen lépéssel az anyagi gondok könnyen megoldódtak volna! (megj. M. J.).

[100] A zárójelbe tett rész kifejezett lázítás, mert a brüsszeli útnak nincsen semmilyen egyházi jellege (M. J.).

[101] A Báthori István által alapított egyetemet – szellemi és anyagi fedezetével együtt – a korabeli protestáns főurak szüntették meg. Vö. jelen tanulmány idevágó részét.

Nagyvárad, 2006. augusztus 20-án, Szent István Napján

Tőkés László
s. k. "

Tőkés László Királyhágómelléki Református Egyházkerület püspökének levele csak egy a sok támadó megnyilatkozás közül, de jól tükrözi azt a hangulatot és légkört, melyben elkezdődött a Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola betagolódásának folyamata a kolozsvári egyetembe. Annak ellenére, hogy 2006 augusztusában megvolt a remény, hogy már ősszel a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Katolikus Kara kibővül a pasztorál-teológiai szakkal, nem valósult meg. Újabb és újabb akadályok gördültek az integrálódás véglegesítése elé (elsősorban tanügyi- és kultuszminisztériumok részéről), s ezért a Babeş-Bolyai Tudományegyetem rektora, dr. Nicolae Bocşan egyetemi tanár és a Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola rektora, Ft. Oláh Zoltán 2007. április 4-én partneri szerződést kötött.[102] Ez lehetővé tette annak a kormánydöntésnek a megszületését (2007. július 18.)[103], mely szerint 2007/2008-as akadémiai évtől a gyulafehérvári teológia első évfolyamának hallgatói, mint kolozsvári egyetemisták is kezdhetik meg szemináriumi életüket. A papképzés és a teológiai oktatás továbbra is Gyulafehérváron marad a gyulafehérvári érsek felügyelete és irányítása alatt. Valójában minden a „régi keretek" között marad, az egyetemi és az egyházi szabályok szerint, és a szeminárium belső szabályzatának érvényesítésével. Az Érsek Úr által kinevezett tanárok a kolozsvári egyetem keretén belül hivatalosan is pályázhatnak a tanári helyekre. Ez olyan lehetőség, mely egyben kihívás is; ösztönzi elsősorban a tanárokat a magasabb szintű teológiai oktatásra és a teológia tudományos művelésére.[104]

Nehéz és merésznek tűnő vállalkozás lenne most összegezésként egyértelműen minősíteni az erdélyi római katolikus teológiai képzést – az időszak közelsége miatt –, különösen az utóbbi évtizedeket. Most is, mint 15 évvel ezelőtt megírt doktori disszertációm összefoglalójában megállapítottam, megerősítem, még ha „szegényes is volt, de gyümölcsöző" az erdélyi római katolikus teológiai oktatás.[105]

[102] A 287/2004. számú konzorciumos törvény 2. artikulusa és a 36/1995. számú törvény 8b. paragrafusa értelmében.
[103] Monitorul Oficial Nr. 481/18. VII. 2007., a 676. Kormány-határozat. 33.
[104] Részletes tájékoztatót ld. MARTON József: *Tények a teológiai oktatásról (2)* in: Vasárnap, XVII. évf. 21. sz. 2007. május 27. 3. és 5.
[105] MARTON, i. m., 233.

Studia Theologica Transsylvaniensia 9 (2009) 43–59

Egeli Ferenc

Az ószövetségi levita papság feladatai a Deut 33, 8–11 alapján

Die Entwicklung des alttestamentlichen Priestertums und die Auskristallisierung der Aufgaben desselben umfasst einen jahrhundertelangen Prozess. Nun möchte ich mich mit einem einzigen Abschnitt dieses langen kultgeschichtlichen Prozesses befassen, und nur die im Buch Deuteronomium und innerhalb desselben vor allem in Dtn 33,8–11 enthaltenen Aufgabenkreis der Priester darstellen.

Bei der Untersuchung des Aufgabenkreises des alttestamentlichen Priestertums kommt dem Deuteronomium eine wichtige Rolle zu und innerhalb desselben ragt der Abschnitt über das Segen des Mose über den Stamm Levi in Dtn 33,8–11 heraus, man kann sagen, es ist ein „klassische Topos" des Alten Testaments, der beachtet werden muss bei der Beschreibung des Aufgabenkreises des levitischen Priestertums.

Dtn 33,8–11 weist den Aufgaben der Priester drei Gruppen zu: Orakel mit Urim und Tummim, Lehre der Tora und Darbringung des Opfers. Von diesen drei Aufgaben verschwindet der Orakel von dem priesterlichen Dienst, die Aufgabe des Lehrens wird mit anderen Gruppen (Schriftgelehrte und Gesetzesausleger) geteilt. Aber die Darbringung des Opfers, die im Segen des Mose erst als dritte erwähnt wird, ist mit der Zeit immer bedeutsamer geworden, und galt als privilegisierte Aufgabe der Priester.

Das alttestamentliche Priestertum hat gewissermaßen ein Vorbild dem neutestamentlichen Priestertum gegeben: einerseits mit seinem Aufgabenkreis (i. e. die Lehre und Darbringung des Opfers), aber vor allem dadurch, dass das Priestertums als eine vermittelnde Institution zwischen Gott und den Menschen aufgefasst wird.

Az ószövetségi papság kialakulása és feladatainak körvonalazódása hosszú évszázadokat felölelő folyamat eredménye. A pusztai vándorlás idején Áronnak és fiainak a frigyláda körüli kultikus ténykedésétől a jeruzsálemi templomban központosított és kizárólagossá tett papi működésig meglehetősen változatos képet mutat az ószövetségi papság feladatköre.

Most ennek a hosszú kultusztörténeti fejlődésnek egyetlen szakaszát szeretném megragadni, s csak a Deuteronomium[106] lapjairól, s azon belül is elsősorban a Deut 33,8–11 soraiból kiolvasható papi feladatkört szeretném bemutatni.

A modern szentírástudomány már egyhangúlag vallja a Deuteronomium irodalmi összetettségét és keletkezésének hosszabb folyamatát. Viszont e könyv létrejöttéről nem alakult ki egységes vélemény. Keletkezés-történetét kapcsolatba kell hozni Jozija uralkodásának a 2Kir 22,1–23,30-ban leírt eseményeivel, az ún. Jozija féle kultusz központosító vallási reformmal, bár ezt a kapcsolatot a kutatók egy része kétségbe vonja. De vannak e könyvnek Izrael ősi vallásában gyökerező

[106] Magyarul: Második Törvénykönyv, vagy Mózes 5. könyve. Én a Tóra 5 könyvénél inkább a könyvek latin nevét fogom használni.

előzményei, s ugyanakkor vannak Jozija kora utáni, ill. fogság alatti és utáni részei is,[107] sőt a legkésőbbi átdolgozása és kibővítése, az ún. záró redakció minden valószínűség szerint a Kr. e. 4. század elejére tehető.

Ilyen formán a Deuteronomiumból kiolvasható papkép főleg a királyság végére (Jozija uralkodása Kr. e. 639–609[108]) és a fogság idejére (Kr. e. 586–538[109]) datálható viszonyokat tükrözi. Sajnos a kutatásunk fő forrásául választott Deut 33,8–11 rész, amelyet általában Mózes áldásának neveznek, keletkezésének megállapításában igen nagy vélemény különbségek vannak az egyes szentírás-kutatók között. J. Scharbert szerint a Deut 33,8–11, vagyis Lévi törzsének megáldása, a Deuteronomium legkorábbi rétegei közé tartozik. Szerinte az egész Mózes-áldás még Kr. e. 722 (Szamaria és Izrael állam elfoglalása) előtt keletkezett.[110] Ám ehhez azt is hozzá kell fűznünk, hogy maga Scharbert elismeri, hogy Mózes áldása csak másodlagos betoldás a Deuteronomium egészében.[111]

Ezt a viszonylag korai keltezést erősíti meg Roland de Vaux, aki szerint a Deut 33 a Kr. e. 8. század első felében kapta a végleges formáját az északi királyságban.[112]

A Jubileumi Kommentár szerzői szerint Mózes áldása – de legalábbis ezen belül Lévi törzsének megáldása, a Deut 33,8–11, amely a törzsek megáldása közül az egyik legterjedelmesebb rész – a dávidi ország szétszakadása előtt keletkezett, hiszen ez után aligha elképzelhető, hogy Lévi törzsének tagjait az összes papi kiváltság birtokosaként magasztalták volna.[113]

A Deut 33,8–11 legkorábbra való keltezését W. Eichrodt adja, aki szerint ez az áldás-mondás a bírák korából származik.[114]

---

[107] Vö. Rózsa Huba, *Az Ószövetség keletkezése*, I. kötet, Budapest 1995², 247–250.

[108] Vö. Rózsa Huba, *Izrael története*, egyetemi jegyzet, h.n., é.n., 79.

[109] Vö. Rózsa Huba, *Izrael története*, 85.

[110] Vö. Scharbert, J., *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, in: *Quaestiones disputatae* 23/24, Freiburg–Basel–Wien 1964, 270. Itt a lábjegyzetben még felsorol néhány kutatót, akik ugyanezt vallják: Cross, F. M. – Freedman, D. N., *The Blessing of Moses*, in: JBL 67 (1948), 191–210.; Eissfeldt, O., *Einleitung in das Alten Testament*, Tübingen 1964³, 303kk.; Tournay, R., *Le Psaume et les bénédictions de Moise*, in: RB 65 (1958), 181–213.

[111] Vö. Scharbert, J., i. m., 106k.

[112] Vö. Vaux, R. de, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, II. kötet, Freiburg–Basel–Wien 1960, 189. 197.; Deissler, A., *Das Priestertum im Alten Testament. Ein Blick vom Alten zum Neuen Bund*, in: *Quaestiones disputatae* 46, Freiburg–Basel–Wien 1970, 26.

[113] Vö. *Jubileumi Kommentár*, I. kötet, Budapest 1995², 276.

[114] Vö. Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments*, Göttingen 1957⁷, 266.

Ennek legtávolabbi ellentétpárja Rózsa Huba véleménye, aki szerint a Deuteronomium sok rétege közül Mózes áldása (Deut 33) a Deuteronomium záróredakciójával, vagyis e könyv végső formájának kialakulásakor került be a szövegbe, minden valószínűség szerint a Kr. e. 4. század elején.[115]

A keltezést illetően talán legokosabb, ha elfogadjuk A. Deissler véleményét, aki – kor meghatározása nélkül – csupán annyit állít bizonyossággal, hogy egészében a Deut 33 egy betoldás, amit később illesztettek be a Deuteronomiumba.[116]

Minden esetre – a keletkezési korától függetlenül – az ószövetségi papság feladatainak kutatásában a Deuteronomium döntő jelentőségű. E könyv a királyság korabeli papságot mutatja be, és feltárja, hogy az ószövetségi papság feladata több rétegű volt. Az ószövetségi papság feladatainak kutatásában a Deuteronomiumon belül a Deut 33,8–11, Mózes áldásának Lévi törzsére vonatkozó része kiemelten fontos,[117] mondhatni ez egy „klasszikus helye" az Ószövetségnek a levitikus papság feladatának leírása terén.

Egzegetikai szempontból a Deut 33 az Ószövetség nehezen tárgyalható és vitatott szövegei közé tartozik. Például azt is vitatják, hogy vajon egyetlen egységet képez-e ez a fejezet, vagy két különálló részből állították össze: egy zsoltáros részből (2–5.26–29. versek) és egy áldásmondásokat tartalmazó részből (6–25. versek)? Mivel az áldásmondások kívánság formájában szólnak, ami bizonyos formai megfelelést mutat a zsoltáros részekkel, azért a forma alapján azt kell mondanunk, hogy a Deut 33 mai szövege egyetlen szerző egységes műve. Ezt erősítik meg a részek szóbeli és tartalmi megegyezései.[118]

Ezek után nézzük magát a szöveget:[119]

„[8]Léviről így beszélt:
»Add Lévinek Urimodat.
Szeretett emberednek Tummimodat.
Masszánál súlyosan megpróbáltad,
Meriba vizeinél perbe fogtad.
[9]Azt mondta apjáról, anyjáról: nem láttam őket.

[115] Vö. Rózsa Huba, *Az Ószövetség...*, 250.

[116] Vö. Deissler, A., i. m., 24.

[117] Vö. Rózsa Huba, *Papság az Ószövetségben*, in: Vigilia 88/2 (53), 84.

[118] Vö. ehhez R. Tournay-nak e szövegről készített alapos elemzését, amelyben egymás mellé állítja a terminológiai megfeleléseket. Tournay, R., i. m., 209. 1. lábjegyzet.

[119] A magyar szöveget a Szent István Társulat revideált fordításban kiadott Bibliájából veszem (*Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, SzIT Budapest 2005[2]), mert ennek a szövege kifejezőbb számunkra.

Nem tudott többé testvéreiről, s gyermekeit sem ismerte.
Csak a te szavadra figyeltek, megtartották szövetségedet.
[10]Tanítják Jákobot parancsaidra, Izraelt törvényeidre.
Áldozat illatát küldik orrodba,
oltárodra teszik az égőáldozatot.
[11]Áldd meg, Uram, jólétét,
keze munkája nyerje el tetszésedet!
Törd össze derekát ellenfeleinek s gyűlölőinek –
ne keljenek fel többé ellene.«"

A **8b. vers** héber szövegének fordítása nem egységes.[120] A maszoréta héber szövegben szereplő תֻּמֶּיךָ וְאוּרֶּיךָ forma a Targumban הַתָּמִים וְהָאוּרִים formában szerepel, ami elé a LXX és a Qumránban talált manuscriptumos héber források befűzik az „add Lévinek" szavakat.[121] Ebből is látszik, hogy a 8. vers szöveghagyománya nem egyértelmű. A „szeretett emberednek" rész (a héberben: חָסִידֶךָ = kegyes, jámbor) sem egyértelmű, hogy kire vonatkozik: talán Mózesre, vagy Áronra, vagy Lévire és az utódaira? Ezzel a verssel szemben a többi versek (s talán a lényegesebbek – ha lehet ezt mondani) szövegkritikai szempontból már jóval kielégítőbb állapotban maradtak fenn.

Feltűnő, hogy Mózes a Lévire mondott áldásában mindjárt az elején a levita papságra „testálja" az urim és a tummim használatát. A papok feladatainak vizsgálatában jelentőséggel bír az a tény, hogy itt a papi feladatok leírásában elsőként szerepel a papi jövendölés, jóval megelőzve a tanítás és az oltárszolgálat megemlítését. Ez arra enged következtetni, hogy – legalábbis az ősi Izraelben – az orákulum fontos szerepet töltött be.[122]

Sajnos az még most is bizonytalan, hogy mit hordoznak magukban az urim és a tummim nevek.[123] Az viszont biztos, hogy ezeket a tárgyakat a Jahve akaratát kutató jósláshoz használták.[124] Az 1Sám 14,41k. szövege – mégpedig a LXX alapján javított formában, ahogy az a Szent István Társulat Bibliájában olvasható – következtetni enged arra is, hogy

[120] Ez a Szent Jeromos Bibliatársulat *Bibliá*jában, amelyet a Szeptuaginta szövegéből fordítottak, így hangzik: „Tökéletességedet és tudományodat szent emberednek adtad, akit próbára tettél a kísértésnél, perbe fogtál a Pörölés vizénél."

[121] Vö. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1990[4], 350. szöveg és apparátus.

[122] Vö. Rózsa Huba, *Papság*..., 85.; Vaux, R. de, i. m., II. kötet, 182.

[123] Rövid felvilágosítást ad Robertson, E., *The „Urim and Tummim", what were they?*, in: VT 14 (1964), 67–74.; Vaux, R. de, i. m., II. kötet, 182. 185k.

[124] Vö. 1Sám 14,41k., ahonnan kitűnik, hogy az urimot és a tummimot amolyan „igen" ill. „nem" jelentésű jelekként értelmezték.

hogyan használták az urimot és a tummimot.[125] Ez a szöveg nem azt mondja, hogy a tummim volt a pozitív jelentésű jel, az urim pedig a negatív jelentésű, hanem azt sugallja, hogy a két jelnek minden egyes vitás kérdésnél előre meghatározták a jelentését. Eszerint nem a két jósjel nevében kell keresnünk a jelentésüket, hanem azt kell mondanunk, hogy az urim és a tummim „igen" vagy „nem" formájú választ adott, amit aztán esetleg tovább kellett szűkíteni, amint azt az 1Sám 23,9–12-ben láthatjuk.

Az urim és tummim formájáról sem tudunk biztosat. Voltak, akik kis kovakőnek, vagy kockának[126], vagy kis botocskának[127] gondolták, amit az efod táskából húztak ki. Vannak, akik az ősi arabok „isztiqszam" nevű jóslásához hasonlítják, amihez botocskákat és nyilakat használtak, mint ahogy pl. Babilon királya is tett az Ez 21,26k-ben.[128]

Az Ex 28,30; Lev 8,8 vagy a Num 27,21 szerint Jahve akaratának tudakolása az urimmal és a tummimmal a főpap kiváltsága volt. Ezen túl a Lev 8,8 tanúsága szerint az urim és a tummim a papi öltözék tartozékai voltak,[129] amit a beiktatásukkor kaptak meg a papok, és a melltáskában tartották. Ennél a variánsnál elképzelhető, hogy a jóslás úgy történt, hogy a melltáskát rázogatták, s az döntött a kérdésben, hogy melyik jóseszköz esett ki a melltáskából. De előfordult, hogy az ilyen jóslásban nem kaptak választ – mint az 1Sám 17,34-ben is – valószínűleg azért, mert semmi sem jött ki a melltáskából, vagy mindkét jóseszköz egyszerre esett ki belőle.[130]

Aztán a fogság után már nem használ(hat)ták az urimot és a tummimot, mert nem volt erre alkalmas pap.[131] De valójában már a Dávid utáni kortól kezdve nincs történelmi adatunk Jahve akaratának ilyen formájú tudakozásáról.[132] A fogság utáni előfordulásaiban az urim és a tummim csupán a főpap öltözetének hagyományos részeként tűnik fel.[133]

---

[125] 1Sám 14,41k.: „Akkor Saul imádkozott: »Uram, Izraelnek Istene, miért nem feleltél ma szolgádnak? Ha bűn nehezedik rám, vagy fiamra, Jonatánra, akkor, Uram, Izraelnek Istene, adj urimot, ha azonban népedet, Izraelt terheli vétek, adj tummimot.« A sorsvetés Jonatánra és Saulra esett, a nép pedig bűntelennek bizonyult. Saul erre folytatta: »Döntsön a sorsvetés köztem és fiam, Jonatán közt! « Jonatánra esett (a sorsvetés)."

[126] Vö. *Jeromos Bibliakommentár*, I. kötet, Budapest 2002, 193.

[127] Vö. Oz 4,12: „Népem a fadarabot faggatja, egy karó a tanítója, …"

[128] Vö. Vaux, R. de, i. m., II. kötet, 185.

[129] Vö. *Jeromos Bibliakommentár*, I. kötet, 193.

[130] Vö. Vaux, R. de, i. m., II. kötet, 186.; Rózsa Huba, *Papság*…, 85.

[131] Vö. Ezd 2,63; Neh 7,65: „ …a kormányzó megtiltotta nekik [a nem igazolt családfájú papoknak, szerk.], hogy a szent dolgokból egyenek, amíg az urimhoz és tummimhoz újra föl nem lép egy pap."

[132] Vö. Deissler, A., i. m., 26.

Ezt a papi feladatkört, vagyis Jahve akaratának a jóseszközök segítségével való keresését összefoglalva azt mondhatjuk, hogy az urim és a tummim használatánál a papok közvetítőként jelennek meg Isten és a nép között, mégpedig a közvetítés irányát tekintve Istentől a nép felé közvetítik Isten akaratát, akárcsak a nagy előd, Mózes.[134]

A **8b.** és **9. vers** megadja az okát annak, hogy miért emelte Isten éppen Lévi fiait ilyen tisztségre. A válasz a leviták Masszánál végbevitt cselekedetében keresendő. Massza[135] egy Szin pusztájában, Refidim közelében fekvő helyet jelöl, ahol víz után kiabáltak az izraeliták. Ezért Mózes „a helyet Masszának és Meribának nevezte el, mivel Izrael fiai ott zúgolódtak és kísértették az Urat. Ezt kérdezték ugyanis: »Köztünk van-e az Úr vagy nincs?«" (Ex 17,7). Ettől kezdve Massza az Isten–kísértés, az Isten elleni zúgolódás helyeként szerepel a Bibliában.[136]

A **9. vers** azt mondja, hogy a leviták a szövetséghez való hűség mintaképei, hiszen kevesebbre értékelték a családjukhoz (szüleikhez, testvéreikhez, gyermekeikhez) fűző vérségi kapcsolatot, mint az Istenhez való kötődésüket. Ez az Ex 32,27k-re utal, az aranyborjú történetére, amikor a leviták mind Mózessel tartottak, és az ő parancsára válogatás nélkül megölték a bálványimádókat: testvéreiket, rokonaikat, barátaikat. „Ekkor Mózes így szólt: »Ma az Úr papjainak bizonyultatok, egyik a fia árán, másik a testvére árán ...«" (Ex 32,29). Így bizonyították a leviták az Isten iránti hűségüket.[137]

Ebből az áldozatkész tettükből következtet arra a szent szerző, hogy a leviták csak Isten szavára figyelnek, és megtartják a szövetséget. Így bennük látja a biztosítékot arra, hogy Izrael hűséges marad, ill. végül mindig visszatér a Jahve-hithez, és így nem fog feloldódni és elkeveredni az idegen (bálványimádó) kultuszokban.[138]

A שָׁמַר אִמְרָה = „(Isten) szavára figyelni/hallgatni" és a נָצַר בְּרִית = „szövetséget megtartani" kifejezések összecsengenek egymással az Ószövetség szóhasználatában, és meglehetősen ritkán fordulnak elő az Ószövetségben.[139] Mindkettő az Istenhez való ragaszkodásnak és hűségnek a kifejezője. Ezek afféle szinoním értelmű szavakként szerepelnek már az ősibb bölcs mondásokban (Péld 13,3; 16,7; 27,8

[133] Vö. Noth, M., *Amt und Berufung im Alten Testament*, in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1960, 315.

[134] Vö. Ex 18,15.19.

[135] Héber jelentése: „megkísértés", „vizsgálás".

[136] Vö. Deut 6,16; 9,22; 33,8b; Zsolt 95,8.

[137] Vö. *Jubileumi Kommentár*, I. kötet, 276.

[138] Vö. Szabó Andor, *Lábam előtt mécses a te igéd*, I. kötet, Budapest 1988, 221.

[139] A „sámar 'imráh" ezen kívül csak a Zsolt 119,67.158-ban fordul elő, a „nácar b'rit" pedig csak a Zsolt 25,1-ben.

héber szövege), és bizonyos értelemben az „elvetni" és „káromkodni" szavak ellentétpárjai.[140]

Ez a 9b-beli kettős kijelentés azt nyomatékosítja, hogy a leviták papi törzse a szövetség rendelkezéseit megőrizték, de nem csak a szóbeli őrzés, hagyományozás formájában, hanem a teljesítés értelmében is. Ez főként az északi királyság levita csoportjaira érvényes, amelyek szembenálltak a szakadár állami szentélyek papságával, és akiknek valószínűleg Szichemben volt a központjuk.[141] Legnagyobb valószínűség szerint a szichemi levitaságnak a köréből származik az ún. Ős-Deuteronomium.[142]

A Deut 33,9 homályosan utal egy Kádesben lezajlott súlyos összeütközésre, amelyből Lévi törzse került ki győztesen.[143] Csupán ebből a homályos utalásból nem lehet megállapítani, hogy pontosan milyen konfliktus áll a háttérben. Mivel ez a vers az aranyborjú történetre, pontosabban az azt követő leszámolásra utal, mondhatjuk azt, hogy e vers a leviták a bálványimádással való általános szembenállására utal. De, ha arra gondolunk, hogy az aranyborjút Áronnak, az ószövetségi papság ősének a beleegyezésével (és irányításával) készítették az izraeliták, akkor a levitaság és a papság közötti ellentétet is kiolvashatjuk ebből az utalásból, amely ellentét a leviták „lefokozásából", a kultuszból való kizárásából forrásozott.[144]

A **10. vers** egyszerre – vagy mondhatni egyenrangba állítva – az ószövetségi levita papság további két feladatát említi meg: a tanítást és az áldozatbemutatást.

---

[140] Vö. Deissler, A., i. m., 27.

[141] Szichem Lévi második fiának, Kehátnak és utódainak az örökrésze volt a Józs 21,20k. szerint. E város fontosságát megalapozta központi fekvése, a pátriárkákra visszamenő hagyománya (Ábrahám itt oltárt épített, miután ott az Úr megjelent neki, ld. Gen 12,6k.; Jákob itt földet vett és szintén oltárt épített, ld. Gen 33,18–20; s itt ásta el a Mezopotámiából magával hozott idegen istenszobrokat, ld. Gen 35,4k.) és az a tény, hogy Józsue itt újította meg a Sínai szövetséget a Kánaánba bevonult izraelitákkal, ld. Józs 24,1–28, úgy ahogy Mózes megparancsolta, ld. Deut 27,4–8, az itt megnevezett Ebal hegycsúcs ugyanis Szichem mellett van.

[142] Vö. Deissler, i. m., 27. Ezt az elméletet G. von Rad bizonyította a Deuteronomiumról írt műveiben.

[143] Vö. Rad, G. von, *Az Ószövetség teológiája*, I. kötet, Budapest 2000, 20.

[144] Ez a kizárás elsősorban Jozija vallási reformjához kötődik (2Kir 23,5.8k.), ami után a vidéki szentélyek levita papjai, akiket leértékelve „a magaslatok papjai"-ként emleget ez a szöveg, nem mutathattak be többé áldozatot, hisz a szentélyeiket lerombolták. A jeruzsálemi központi és ettől kezdve egyetlen szentélyben, vagyis a templomban sem mutathattak be ők áldozatot, „csak kovásztalan kenyeret ettek testvéreik között" (2Kir 23,9).

A tanítás tartalma a **10a.** szerint: a parancsok = מִשְׁפָּטִים és a törvény = תּוֹרָה.[145] Eredetileg a „tóráh" valamilyen különleges esetről, vagy a hétköznapi életvitel valamely szabályáról és különösen a kultusz végzéséről szóló rövid tanítás volt.[146] Különösen ez utóbbiban voltak szakemberek a papok, hisz ők határozták meg és mondták ki, hogy mi szent vagy mi nem szent, hogy mi tiszta vagy tisztátalan, és erről tanították is az embereket.[147]

Kezdetben tehát a „tóráh" a papok laikusoknak szóló tanítását jelentette általánosan az élet szabályairól és főleg a kultikus szabályokról.[148] Az Agg 2,11kk.; Zak 7,3 alapján mondhatjuk, hogy a papokat főleg a mindennapi élet kultikus vonatkozású szabályai felől kérdezték (böjt, tiszta–tisztátalan dolgok), s erről adtak tanítást.

A „tóráh" tanítása egyben döntőbírói szerepet is adott a papoknak, hisz ők kellett eldöntsék és kimondják, hogy valami megfelel-e Isten törvényeinek, főleg abban a témában, hogy mi számít tisztának vagy tisztátalannak.[149] Továbbá egyedül a papok dönthettek a Jahve–közösséghez tartozás vitás eseteiben, vagy az abból való kizárás dolgában is (Deut 23,1–7).[150]

A „tóráh" tartalma fokozatosan bővült. Jelentése kiterjedt mind-azokra a vallási, erkölcsi és szociális életet szabályozó törvényekre, amelyeket főleg a Leviticus-ból és Deuteronomium-ból ismerünk. A papoknak ezeket kellett tanítani és magyarázni, és így fokozatosan a vallási és erkölcsi élet tanítómesterei lettek.[151] Ez egybeesik azzal, amikor a „tóráh" a Tóra-vá[152] vált, az Isten és az emberek közti kapcsolatot szabályozó előírások összességéve.

Jóllehet a Biblia későbbi hagyományrétege szerint a „tóráh" tanítói egyaránt voltak a vének (Deut 31,9), a próféták (2Kir 17,13; Iz 1,10), a bölcsek (Péld 3,1; 4,2; 6,23; 7,2; 13,14; Jób 6,24), sőt még egyszerű

---

[145] A *Biblia Hebraica Stuttgartensia* egyes számban hozza a törvényt: תּוֹרָתְךָ, bár megjelöli az apparátusban, hogy a qumráni szövegformában, a szír kódexben és az A. von Gall szerinti héber–szamaritánus kódexben a többesszámú תּוֹרֹתֶיכָה szerepel. Néhány kutató ezt a többesszámú formát veszi át (vö. VAUX, R. de, i. m., II. kötet, 187.; BEGRICH, J., *Die priesterliche Tora*, in: *Theologische Bücherei* 21, München 1964, 233.). De a szöveg (a parancsok többesszámú formája) ezt nem feltétlenül követeli meg.

[146] Vö. VAUX, R. de, i. m., II. kötet, 188.

[147] Vö. többek között: Lev 10,10k.; Ez 22,26; 44,23.

[148] Vö. RAD, G. von, i. m., I. kötet, 196k.

[149] A Lev 11–15 fejezetei mind erről szólnak. Vö. RÓZSA Huba, *Papság*..., 85.

[150] Vö. RAD, G. von, i. m., I. kötet, 197.

[151] Vö. VAUX, R. de, i. m., II. kötet, 188.; RÓZSA Huba, *Papság*..., 85.

[152] A Tóra a héber Szentírásban a Mózes öt könyvét magába foglaló első fő résznek a neve.

világiak is (Péld 1,8; 6,20; 31,26), mégis az ősibb hagyományréteg a papoknak tartja fenn a tanítást (többek között Lev 6,2kk.; 11,1kk.; Deut 31,9.26). Biztosan állíthatjuk, hogy eredetileg a „tóráh" tanítói csak papok voltak,[153] olyannyira, hogy ez egészen a fogságig a papok monopóliuma volt[154].

Mindemellett a fogság előtti időben a próféták is tanították a népet Isten akaratáról, de a prófétai tanítás elsősorban az erkölcsi életre terjedt ki. A prófétai tanítás az eredetét tekintve is különbözik a papi tanítástól, hiszen a papok nem isteni adományból, karizmából eredően tanítottak, hanem örökletes módon, a papi családokba való beleszületésük révén. Így a papok nem valami Istentől közvetlenül kapott sugalmazás alapján tanították a törvényt, hanem a már lejegyzett kinyilatkoztatást felolvasták, azaz előadták és magyarázták, értelmezték.[155]

A Kr. e. 8–7. század prófétai tanúsága szerint a „tóráh" annyira jellemző tartozéka a papoknak, mint az „ige" és a „látomás" a prófétáknak, ill. a „tanács" a véneknek és bölcseknek (Jer 18,18; Ez 7,26; Mik 3,11).[156] A papokat és a „tóráh"-t gyakran, sőt szinte állandósult formában együtt említik (mint pl: 2Kir 15,3; Jer 2,8; 18,18; Ez 7,26; Oz 4,1k.6; Szof 3,4; Mik 3,11; Mal 2,8).[157] Így lesz a pap a „tóráh" embere, aki a kinyilatkoztatott és mindig érvényes hagyomány hivatásos letéteményese és magyarázója.[158]

A „mispáthim" = „parancsok" ebben a versben a „tóráh" párhúzamos kifejezése, mondhatni szinomónímája.[159] Nem túl gyakran, de a Bibliában másutt is szerepel ilyen szinoním összetételben ez a két szó.[160] A kutatók mégis tesznek jelentésbeli különbségek e két szó között. Azt mondják, hogy a „tóráh" a kultikus törvényeket jelenti, azoknak a hétköznapi élethez való vonatkozásaival együtt – mint láttuk előbb –, a „mispáthim" pedig a világi törvényeket jelenti.[161] Ezt a megkülönböztetést erősíti meg az is, hogy a későbbi szóhasználatban a „mispáth elohéj há'árec" kifejezéssel jelölték meg a világi törvényeket. De az ősi szóhasználat még nem ismerte ezt a konkretizáló szókapcsolatot. Később aztán, amikor a „tóráh" Tórává vált, vagyis az összes törvény gyűjteményévé, akkor már a Tóra magába foglalta a

[153] Vö. Begrich, J., i. m., 233.; Vaux, R. de, i. m., II. kötet, 187.
[154] Vö. Vaux, R. de, i. m., II. kötet, 188.
[155] Vö. Scharbert, J., i. m., 277.
[156] Vö. Begrich, J., i. m., 233.
[157] Vö. Rad, G. von, i. m., I. kötet, 196.
[158] Vö. Rózsa Huba, *Papság*..., 85.; Vaux, R. de, i. m., II. kötet, 188.
[159] Vö. Deissler, A., i.m., 29.; Begrich, J., i. m., 237.
[160] Pl. Lev 26,46; 2Kir 17,34; Neh 9,13; Hab 1,4.
[161] Vö. Begrich, J., i. m., 237.

תּוֹרוֹת = „törvények"-et, a מִשְׁפָּטִים = „parancsok"-at és a חֻקִּים = „rendelkezések"-et, „parancsok"-at.[162]

A Deuteronomium tanúsága szerint a „tóráh"-t és a „mispáth"-ot Isten a levita papokra bízta, hogy ők tanítsák és őrizzék azokat.[163] A Deut 31,9–12 így szól: „Aztán Mózes leírta ezt a törvényt [„tóráh"], s átadta a papoknak, Lévi fiainak, akik az Úr szövetségének ládáját vitték, és Izrael véneinek ezzel az utasítással: »Hét év elteltével a haladék esztendejében, a sátoros ünnepen, ...olvasd fel hangosan ezt a törvényt [„tóráh"] egész Izrael előtt. ..., hogy hallják, s megtanulják félni az Urat, a te Istenedet, s ügyeljenek a törvény [„tóráh"] minden szavának megtartására.«" Ugyanitt a 26. vers ismét tanusítja, hogy Mózes a levita papokra bízta a törény könyvét („széfer hatóráh"), hogy a „szövetség ládájában", a frigyládában őrizzék, hogy az így „bizonyságul szolgáljon" majd később a hűtlenségük esetén. Ezeken az idézett helyeken azonban a „tóráh" a Deuteronomiumot (ill. az ún. Ős-Deuteronomiumot) jelenti, ami már a Deut 33,10-nél későbbi szóhasználatot tükröz.[164]

Ha szorosan csak a Deut 33,8–11 szövegét vesszük alapul, már akkor is – a 9b. versben a szövetség megemlítése alapján és a Mózes-áldásnak a deuteronomista előtti miliőből való származása alapján – arra következtethetünk, hogy a „mispáthim" és a „tóráh" nem csupán a kultuszt érintő előírásokat jelentik, hanem Jahve összes kinyilatkoztatott törvényét, amelyet első megírt formájában az ún. Ős-Deuteronomium tartalmazott.[165]

A „tóráh" és a „mispáthim" tanításának helyéről és külső körülményeiről aránylag kevés adatunk van. Ezekből az olvasható ki, hogy a papok a szentélyekben tanították a „tóráh"-t, ahová az emberek zarándokként elmentek a nagy ünnepek alkalmával nagyobb számban, vagy egyénileg valamilyen tanácsot, isteni útmutatást kérve.[166] Erre legkiemelkedőbb bizonyíték az Iz 2,3 = Mik 4,2, hogy a korábban már megjelölt helyeket ne említsük. Ez a helyhez kötött tanítás kézen fekvő már abból kifolyólag is, hogy az ószövetségi papok nem folytattak vándormissziót, hanem a kijelölt szentélyekhez és városokhoz kötődtek, s ott keresték fel őket az emberek.

A Mózes által 7 évente előírt „tóráh"-tanítás már a jeruzsálemi központi szentélyhez kötődik a Deut 31,10 szerint. Majd amikor Kr. e.

---

[162] Vö. Lev 10,10k.; 14,57; 26,46; Deut 4,8; 17,18k.; 2Kir 17,34; Neh 9,13; Hab 1,4.
[163] Vö. Lev 17,9–11.
[164] Vö. Deissler, A., i. m., 29.
[165] Vö. Deissler, A., i. m., 30.
[166] Vö. Begrich, J., i. m., 235.; Rózsa Huba, *Papság*..., 85.; Deissler, A., i. m., 29.

587-ben a babiloniak Jeruzsálemmel együtt lerombolják a templomot, a babiloni fogságban megalakulnak a zsinagógák. Ekkor a központi szentély, vagyis a jeruzsálemi templom helyett a zsinagógák lesznek a „tóráh"–tanítás helyei. Itt a kultikus papi feladatokból kiszorított leviták lesznek a nép prédikátorai és katekétái, majd az ő helyüket fokozatosn átveszi az „írástudók", vagy „törvénytudók" néven ismert emberek laikus csoportja.[167]

Az ószövetségi papság tanítói feladatát különösen a próféták tartották a papság lényegi feladatának, olyannyira, hogy többnyire csak ezzel a feladattal jellemzik őket.[168] Ennek a hátterében az áll, hogy ezek a próféták azt feltételezik, hogy a papok törvény–tanítása kultikus–rituális tartalmú szoros értelemben véve, és hogy a papok elsődleges feladata a népet a kultusz és az erkölcs terén a helyes útra vezetni és azon megtartani.[169] S tény az, hogy idővel a papi tanítás valóban ebbe az irányba fejlődött tovább, hisz elsősorban arról rendelkeztek, hogy milyen feltételekkel szabad részt venni a kultikus cselekményekben.

A **10b. vers** az ószövetségi levita papság harmadik, s utolsó feladataként az áldozat–bemutatást nevezi meg. Különös, hogy Mózes áldásában utolsóként szerepel az áldozatbemutatás a papi feladatok sorában. Ez főleg akkor tűnik furcsának, ha a későbbi helyzetre gondolunk, amikor is az áldozatbemutatás volt a papi feladatok lényegi (és majdhogynem egyetlen) része.[170] Ilyen értelemben írja a Zsidókhoz írt levél is az ószövetségi papságról: „Mert minden főpapot az emberek közül választanak, és arra rendelik, hogy az Isten tiszteletében képviselje az embereket, ajándékot és áldozatot mutasson be a bűnökért, ..." (Zsid 5,1). De a Zsidó levél egy hosszú folyamat végső stádiumát tükrözi, míg Mózes áldása ennek a folyamatnak csak egy korai szakasza. Általánosan a papságot a szentély szolgálatára elkülönítettnek tekintették, s ezért elsődleges feladatának a népért való áldozat–bemutatást tartották, hogy ezáltal Izrael imádságát és hódolatát Isten felé közvetítse, s egyben Jahve áldását esdje le a népre.[171]

Az áldozat-bemutatás fejlődésének folyamatában a pátriárkai korban a „pater familias", vagyis a családfő mutatta be az áldozatot.[172] A pusztai vándorlás idején égőáldozatot és véres áldozatot mutat be Jetró, Mózes

[167] Vö. Vaux, R. de, i. m., II. kötet, 188.
[168] Vö. Jer 2,8; 18,18; Oz 4,6; Mik 3,11; Szof 3,4.
[169] Vö. Noth, M., i. m., 315.
[170] Vö. Vaux, R. de, i. m., II. kötet, 189.
[171] Vö. Rózsa Huba, *Papság*..., 84.
[172] Így pl. Ábrahám: Gen 12,7k.; 13,18; 22,1–14 (Izsák feláldozása); Izsák: Gen 26,35; Jákob: Gen 31,54; 33,20; 35,6k14.

apósa, ki a midiániták papja volt. Aztán Mózes fiatal izraeliták segítségével végezte el a Sinai szövetségkötéskor az áldozatot (Ex 24,4–6), majd egyedül mutatta be a frigysátor „felszentelési" áldozatát: az illatáldozatot (Ex 40,26k.) és az égő– és ételáldozatot (Ex 46,29). Az első papok, Áron és fiai „felszentelésekor" is Mózes mutatta be az égő– és ételáldozatot úgy, ahogy Isten megparancsolta neki (Ex 29,1–35).

A bírák korában is mutattak be áldozatot laikusok, vagyis nem Lévi törzséből valók: Gedeon (Bir 6,25k.), Mánoah, Sámson apja (Bir 13,16–23) és Sámuel apja (1Sám 1,3k.21; 2,19) ill. Sámuel[173] maga (1Sám 7,9.17; 9,12k.).

Saul (1Sám 13,9k.), Dávid (2Sám 6,13.17k.), Salamon (1Kir 8,63) és még Ácház[174] király is (2Kir 16,12–16) maga mutatott be áldozatot anélkül, hogy emiatt elítélnék őket a szent szerzők. Saulnak is csak a türelmetlenségét rója fel Sámuel próféta, amikor az egyik filiszteusok elleni csata előtt nem várta meg őt az áldozat–bemutatással (1Sám 13,7b–13). Mindez azt jelenti, hogy az ilyen „laikus áldozat–bemutatás" elfogadott volt a királyság korának kezdetén. Viszont Uzija királyt[175] már nem engedték a papok, hogy a jeruzsálemi templomban illatáldozatot mutasson be (2Krón 26,16–20).

Így fejlődött oda ez a folyamat, hogy a Kr. e. 8–7. századtól kezdve az áldozat–bemutatás a Lévi törzséből származó papság kizárólagos feladata lett.[176] Az áldozatot a szentélyekben mutatták be, s egyebek között ez volt az oka, hogy Izraelben a papi szolgálat összekapcsolódott az áldozat–bemutató helyekkel. Az ószövetségi Izraelben ismeretlen volt a szentélyektől független – vándorló – papi szolgálat.

Azt is fontos tudni, hogy az ószövetségi pap csak bemutatta az áldozatot, de nem ő vágta le az áldozati állatot. Végezhette ő is áldozati állat levágását, de ez mindig másodlagos maradt számára, és sohasem lesz az ő kizárólagos előjoga. Ez is azt mutatja, hogy az áldozat–bemutatásban is közvetítő szerepet töltött be a pap Jahve és az ő népe között.

Az áldozati törvény (Lev 1–7) kifejezetten előírja, hogy az áldozati állatot maga az áldozatot felajánló kell, hogy levágja.[177] A pap szerepe a vérnek az oltárra öntésével kezdődött.[178] Egyedül a madarak (galamb vagy gerle) feláldozásánál végzi az állat leölését is a pap, talán amiatt,

---

[173] Sámuel ugyan a silói szentély papja lett, de nem volt levita származású, hanem Efraim törzséből való cufita volt (vö. 1Sám 1,1k.).

[174] Ácház Kr. e. 736–716 között uralkodott Júda királyságában.

[175] Uzija Kr. e. 781–740 között uralkodott Júda királyságában.

[176] Vö. Rózsa Huba, *Papság*..., 84.; Vaux, R. de, i. m., II. kötet, 189.

[177] Vö. Lev 1,5k.10; 3,2.8.13; 4,24.29.33.

[178] Vö. Lev 1,5b.10b.; 3,2b.8b.13b.; 4,16–18.29.30.34.

mert annak közvetlenül az oltárnál vágják le a fejét, s a vérét rögtön az oltár oldalára csorgatják.[179] A vért azért kezelhette csak a pap, mert az a legszentebb része az áldozati állatnak[180], de mindenek előtt azért, mert azt az oltáron kellett felajánlani (az oltár oldalára vagy a lábához önteni, vagy az oltárra önteni, vagy megkenni vele az oltár szarvait). Aztán szintén a pap feladata, hogy a leölt áldozati állat meghatározott részeit – az Úrnak szánt részekként – elégesse az oltáron.[181]

A Deut 33,10b. kétféle áldozatot említ meg: קְטֹרֶת = „illatáldozat" és כָּלִיל = „egészen elégő áldozat". Az ószövetségi kultuszban ennél több áldozati fajta volt ismert: egészen elégő áldozat, égőáldozat[182], étel-áldozat, bűnért való áldozat vagy engesztelő áldozat, jóvátételi áldozat, dicsőítő áldozat, fogadalmi áldozat és illatáldozat.[183]

A „q^{e}tóráh" a „qátar" igéből származik, és ebben a formájában csak itt található meg az egész Ószövetségben. Egyébként többnyire a „q^{e}tóret" főnévi formában fordul elő, ami csak kevés helyen jelenti úgy általánosan az „áldozati füstöt" (Iz 1,13; Zsolt 66,15 héber szövege), mert szinte mindig az illatáldozat terminusz technikusza.[184]

Mivel a „q^{e}tóráh" itt a „kálil" mellett szerepel, és mivel ezt a párosítást még alá is húzza a szerző azzal, hogy két külön célt jelöl meg a két áldozathoz („orrodba" – „oltárodra"), itt minden bizonnyal egy sajátos áldozatra, az ún. Tömjén-áldozatra utal a szöveg. Ez az áldozatok közül a „legelőkelőbbnek" számított, már csak azért is, mert az illatáldozat oltára a szentély belsejében, a Szentek Szentjében álló frigyládát takaró függöny előtt állt, ahová a papokon kívül laikusok be se tehették a lábukat.[185]

A „kálil" egy ritkán használt és ősi kifejezés az égőáldozatra.[186] S mivel ez a kifejezés az áldozatoknak csak egyik fajtáját jelöli meg, feltűnő, hogy a Deut 33,10b. a többi áldozatra még csak nem is utal. Ez

---

[179] Vö. Lev 1,14k.; 4,5–7.16–18.25.30.38; 5,7–9; 7,2.

[180] Vö Lev 17,10–14. Ezért nem volt szabad az izraelitáknak sohasem megenni a vért semmilyen formában, s a leölt állatból is teljesen ki kellett csorgatni a vért, mert különben a húsa tisztátalan maradna, vagyis nem lenne kóser.

[181] Vö. Lev 1,8k.12k.17; 3,3–5.9–11.14–16; 4,8–10.19.26.31.35; 5,10; 7,3–5.

[182] Ez két külön áldozat: az egészen elégő áldozatnál (németül: Ganzopfer) az egész áldozatot elégették az oltáron, vagyis teljes egészében Jahvénak ajánlották azt; az égőáldozatnak (németül: Brandopfer) csak egyes részeit égették el az oltáron, a többi részét sütve vagy főzve a papok (a családjukkal együtt) és az áldozatot felajánló (a családjával) ették meg, szigorúan meghatározva, hogy kinek melyik részek járnak.

[183] Vö Ex 30,7–9; Lev 1–7.

[184] Vö. Deissler, A., i. m., 31.

[185] Vö. Lev 31,1–10.

[186] Vö. Elliger, R., *Leviticus*, Tübingen 1966 (=HAT I,4), 98. 31. lábjegyzet.

talán azzal magyarázható, hogy a szerző a papok összes kultikus feladatát az őket különösen kitüntető áldozati fajtával akarta az összeset magában foglaló módon megjelölni.[187]

Amint a „tóráh" tanításáról elmondtuk, úgy az áldozat-bemutatásról még inkább elmondhatjuk, hogy a Deut 33,10 leírása szerint ez Lévi fiainak a privilégiuma. S ez egyaránt érvényes mindenféle áldozat bemutatására, amit itt az egőáldozat és az illatáldozat megemlítésével foglal össze a szöveg.[188] Az itt felsorolt két áldozatot egyaránt oltáron kellett bemutatni: az égőáldozatot az égőáldozat oltárán a szentély udvarában, az illatáldozatot pedig a szentély belsejében (a jeruzsálemi templomnál a Szentek Szentjében) felállított illatáldozati oltáron. Az oltár pedig nagyon szentnek számított,[189] és Lévi törzsét Jahve direkt arra szemelte ki és különítette el, hogy „fölmenjenek oltáromra" (1Sám 2,28). Az illatáldozati oltárnál való mindenféle kultikus tevékenység is egyedül a papok joga volt, s ezért is akadályozták meg a jeruzsálemi templom papjai élükön a főpappal Uzija királyt, hogy tömjénáldozatot mutasson be az illatáldozat oltárán, sőt ezzel a szándékával a király még Isten büntetését is magára vonta.[190]

A Deut 33,10b. alapján kijelenthetjük tehát, hogy a pap „az oltár szolgája" a legsajátosabb értelemben, és ennek a keresztény kifejezésnek az Ószövetségben találjuk a gyökerét, sőt az alapokmányát.[191]

A **Deut 33,11** egyrészt áldást kíván a levita papságra és munkájára, másrészt átkot mond az ő ellenfeleikre. Az ószövetségi gondolkodásban a levita papság összefonódott Isten áldásával. Egyrészt azért, mert Isten az első levita papra, Áronra és fiaira bízta, hogy megáldják a népet az ő nevében az ún. ároni áldással.[192] Így az áldásosztás liturgikus formája a levita papsághoz kötődött.[193] Másrészt a levita papnak már a jelenléte is áldást jelentett az izraeliták számára. Ezért is örül Micha, amikor levita papot tudott „leszerződtetni" a házi szentélyébe.[194] De a levita pap azért is áldást jelentett Izrael szemében, mert ő Isten embere volt, aki a tanításával és a jóslásával Isten akaratát közvetíti, az áldozatbemutatással pedig a nép hódolatát és imádását terjeszti Isten felé, illetve megtisztítja a népet bűneitől az engesztelés szertartásával. Így a levita

[187] Vö. Deissler, A., i.m., 31.
[188] Vö. Vaux, R. de, i. m., II. kötet, 190.
[189] Vö. Ex 29,37; 30,10c.
[190] Vö. 2Krón 26,16–21.
[191] Vö. Vaux, R. de, i. m., II. kötet, 190.
[192] Vö. Num 6,22–27.
[193] Vö. Scharbert, J., i. m., 276.
[194] Ezt fejezik ki Micha ujjongó szavai: „Most már tudom – mondta Micha –, hogy az Úr jót tesz velem, mert levita papom van." (Bir 17,13).

papság egyszerre jelenítette meg Jahvét a nép között, hozta le Istent (az ő tanítását és akaratát) a nép közé, és egyszerre emelte fel a népet, az ő imáját és imádását Istenhez a kettős irányú közvetítő szerepe révén.[195]

A **11b. versben** az átokmondás arra enged következtetni, hogy a leviták előjogokat és privilégiumokat kívánó követelményeivel szemben komoly ellentábor állt a papok részéről.[196] Ezt a szembenállást tükrözi Ozeás következő verse: „Mint csapatosan leselkedő rablók, olyan a papok társasága; mint a rablógyilkosok a szichemi úton, valóban gonosz tetteket visznek végbe" (Oz 6,9). Ez az ítélet szichemi kötődésű. Szichem szentélye pedig az ősi amphyktiónikus törzs–szövetség központi szentélye volt.[197] A Jozija féle kultusz–centralizáló reform elsősorban az északi királyság pogánynak mondott szentélyei – s kiemelten Szichem és Bétel szentélyei – ellen irányult. Ekkor Szichem a nem levita származású jeruzsálemi papság[198] ellentáborának mintegy a főhadiszállása lett.

Vannak olyan feltételezések, melyek szerint a leviták már eredetileg is szemben álltak Áronnal, hisz az Áronnal szembeni fellépésükért nyerték el a papságot.[199] Később a nagy szentélyekben nem levita származású papokat állítottak szolgálatba a királyok.[200] A leviták magukat a Jahve által (Mózesen keresztül) kiválasztott papságnak tekintették, és a nagy, állami szentélyek papi családjait törvénytelen konkurrenciának tartották, s ez a rivalizálás állandó és kölcsönös volt Izrael vallástörté-netében. Sajnos ma már nem lehet tisztán belelátni ebbe a konkurrencia harcba, mert a Biblia későbbi sablonosító törekvése minden papot beolvasztott Lévi törzsébe.[201] Csupán néhány nyomot találunk e rivalizálásról az Ószövetségben, mint például a Deut 33,11b-ben minden konkrétabb megjelölés nélkül.

A Lévi törzsére mondott mózesi áldás (Deut 33,8–11) – amint a fentiekben láttuk – klasszikus leírást ad az izraelita papság feladatairól. Láttuk, hogy a papi feladatokat három csoportra osztja: jövendölés az

---

[195] Vö. Scharbert, J., i. m., 277.

[196] Vö. Deissler, A., i. m., 32.; Noth, M., i. m., 316.

[197] Vö. Józs 24.

[198] Vö. 1Kir 12,31.

[199] Vö. Ex 32: az aranyborjú elkészítője Áron volt (4. vers), akit Mózes felelősségre is von (21–24. versek), majd a leviták álltak Mózes mellé, s ők büntették meg a bálványimádókat (26–29. versek).

[200] Dávid király ároni (Ebjatár) és musita (Cádok) eredetű papságot honosít meg Jeruzsálemben (vö. 2Sám 8,17), sőt még a saját fiait is pappá teszi (2Sám 8,18b). Jerobeám az északi királyság megalapításakor a két királyi szentélybe, Bételbe és Dánba szintén nem levita származású papokat állít szolgálatba (vö. 1Kir 12,29–31).

[201] Vö. Eichrodt, W., i. m., 267.

urimmal és a tummimmal, „tóráh"–tanítás és áldozat–bemutatás. E három papi feladatnak egy közös alapja van: a közvetítés Jahve és az ő választott népe között, mégpedig kettős irányba.[202] Amikor a pap jövendöl, akkor Jahve tervét és válaszát közvetíti a kérdező hívő felé. Amikor a pap tanítja a „tóráh"-t, akkor azzal ő Jahve kinyilatkoztatását és törvényekben kifejezett akaratát közvetíti a hívek felé. Amikor pedig a pap bemutatja a hívek (egyénileg vagy közösségileg) felajánlott áldozatát, akkor az ő imáikat, kéréseiket és hódolatukat közvetíti Jahve felé. A közvetítés iránya a jövendölésnél és tanításnál „fentről lefelé" mutató, vagyis Jahvétól a nép felé, az áldozat–bemutatásban pedig fordított: „felfelé" irányuló. Így azt mondhatjuk, hogy a pap Jahve képviselője az emberek között az első két feladatában, és az emberek képviselője Jahve előtt a harmadik feladata végzésében.

E három feladat közül a jövendölés idővel eltűnik a papi gyakorlatból, a tanítást pedig megosztják másokkal (írástudókkal, törvénymagyarázókkal). Viszont az áldozatbemutatás – amely Mózes áldásban csak a harmadik helyen szerepel – egyre jelentősebb és idővel privilegezált papi feladat lett. Így a Deut 33,8–11-ből kiindulva – amely a legfontosabb forrásunk a fogság előtti papi feladatokra vonatkozóan[203] – azt mondhatjuk, hogy a három papi feladat fordított fejlődést mutat a jelentőségüket illetően oly módon, hogy végül (szinte csak) az áldozatbemutatás marad az ószövetségi papság feladata. Emiatt az ószövetségi papság a jeruzsálemi templom harmadik és utolsó lerombolásával Kr. u. 70-ben elveszítette a befolyását, mivel a Tóra–vallás helyettesíti az áldozatbemutatást, a zsinagóga a Templomot, s ezzel a papokat kiszorítják a vallási élet irányításából a rabbik.[204]

Viszont az ószövetségi papság valamelyest mintát szolgáltat az újszövetségi számára: részben a feladataival (ld. tanítás és áldozat–bemutatás), de főképp azzal, hogy a papság egy közvetítő intézménynek számít,[205] hiszen az újszövetségi pap Krisztus képviselője, annak a Krisztusnak, aki Isten-emberségével a legfőbb közvetítő Isten és ember között, s ő az egyetlen és örök főpap, az egyetlen és tökéletes áldozat.

---

[202] Vö. Vaux, R. de, i. m., II. kötet, 191.; Rózsa Huba, *Papság*..., 85.
[203] Vö. Rad, G. von, i. m., I. kötet, 195.
[204] Vö. Vaux, R. de, i. m., II. kötet, 190.
[205] Vö. Vaux, R. de, i. m., II. kötet, 191.

Studia Theologica Transsylvaniensia 9 (2007) 61–66

Dr. Jakubinyi György
Gyulafehérvári Érsek,
Örmény Apostoli Kormányzó

Nareki Szent Gergely

Zusammenfassung: Der Präfekt der Kongregation für die Orientalischen Kirchen, Kardinal Ignace Moussa I. Daoud, Altpatriarch der Syrer von Antiochien, der Katholikos Patriarch von Zilizien der Katholischen Armenier, Nerses Bedros XIX Tarmouni und der Jesuitengeneral R. P. Peter-Hans Kolvenbach haben in Rom am Päpstlichen Orientale Institut zwischen 20-22. Januar 2005 ein Symposium organisiert, das als Thema hatte: der armenische Heiliger Gregor von Narek als Theologe und Mystiker. Die Vorträge haben Bischöfe, Priester, Mönche, Laien, Professoren aus Europa und Amerika, aus Syrien, Libanon und Jerusalem gehalten. Die Vorträge sind in einem Band veröffentlicht worden, in der Reihe Orientalia Christiana Analecta Bd. 275, Pontifico Istituto Orientale Roma 2006 (378 Seiten + Bildillustrationen). Der vollständige Titel ist oben zu lesen.

Das Symposium hat erreicht, dass der immer berühmter werdende Heiliger Gregor von Narek als Brückenfigur zwischen den Armenischen und Universalen Kirche anerkannt wird. Als Theologe, Dichter und Mystiker ist in allen Zeiten geehrt worden. Neuestens durch die Übersetzungen in modernen Sprachen wird er mehr bekannt. Ich zitiere den Artikel des ^{3}LThK, Bd 4, 1004: „Gregorios von Narek (Grigor Narekac'i), armenischer Mönch, Mystiker und Schriftsteller. Geb. um 945, gest. um 1003. Sohn des Chosrow Andzewac'i, trat früh in die Initiativen seines Verwandten Ananias von Narek fort, schrieb einen Kommentar zum Hohelied, religiöse Gedichte, Gebete und Predigten. Sein *Buch der Klagen* gilt als Meisterleistung armenischer Sprache und Poesie. Erhalten sind ferner ein Panegyricus auf Jakobus von Nisibis und ein Brief gegen die Thondrakiten." (Michel Van Esbroeck).

SAINT GRÉGOIRE DE NAREK THÉOLOGIEN ET MYSTIQUE. Colloque international tenu à l'Institut Pontifical Oriental sous le Patronage de Sa Béatitude Em^{me} Mar IGNACE MOUSSA I DAOUD Préfet de la Congrégation pour les Églises Orientales sous la Présidence de Sa Béatitude NERSÈS BÉDROS XIX Catholicos Patriarche de Cilicie des Arméniens Catholiques 20–22 janvier 2005. Actes publiés par Jean-Pierre Mahé et Boghos Levon Zekiyan. (Orientalia Christiana Analecta 275). Pontificio Istituto Orientale Roma 2006. 400 p.

Az Örmény Katolikus Egyház Rómában 2005. január 20–22. között megtartott nemzetközi szimpóziumának anyagát egy kötetben adták ki. A szimpózium elnöke az örmény katolikus ciliciai katholikosz pátriárka, Őboldogsága Nerszesz XIX. Péter Tarmouni volt. A legfelesőbb védnökséget a Keleti Katolikus Egyházak Kongregációja Prefektusa, Őboldogsága Ignác I. Mózes Daoud nyugalmazott antiokhiai szír pátriárka bíboros vállalta.

A szimpózium színhelye a római Pápai Keleti Intézet (Pontificio Istituto Orientale) volt, amelyet 1917-ben alapítója, XV. Benedek pápa a jezsuita rendre bízott. A meghívott előadók Európából és Amerikából, Örményországból, Szíriából , Libanonból és Jeruzsálemből jöttek. Volt közöttük püspök, pap, szerzetes, világi hivő, egyetemi tanár és lelkipásztor.

A témát a szimpózium címe már megadja: Nareki Szent Gergely, hittudós és misztikus. Magyar nyelvterületen ismeretlen az örmény szent. Mivel nem szerepel a Martirologium Romanumban, emiatt az új Magyar Katolikus Lexikonban sem, nálunk, római katolikusoknál is ismeretlen. Tudtommal elsőként dr. Puskely Mária iskolanővér-professzor ismerteti életét *A keresztény Európa szellemi gyökerei* kötetében (Budapest 2004, 333). Egyszerűbb, ha szó szerint idézem cikkét:

„február 27. Nareki Szent Gergely / Grigor Narekaci (950/55 – 1003 után). „Az örmény egyház misztikus doktora", kortársai szerint „testben élő angyal". Életéről kevés az adat. A nareki monostorban nevelődött fivérével együtt, lett a közösség tagja, majd nagyhírű mestere. Születési évét 950–955 közé lehet helyezni, 1003-ban, ötvenéves kora körül készült el szent költeményeinek könyve. Halála nem sokkal ez utánra tehető. A nareki monostorban temették el. Sírja, egészen az örmények 20. századi mészárlásáig nemzeti zarándokhely volt. Irodalmi hagyatéka nemzeti közkincs: *Himnuszok és ódák* (húsz fiatalkori költemény), *Aparank Keresztjének története és dicsérete* (984, egy Szent Kereszt-ereklye átvitele Konstantinápolyból Örményországba), Három beszéd ima formájában a Szentlélekhez, az Egyházért és a Szent Kereszthez, Dicsőítő beszéd az apostolokról, Nisibisi Szent Jaqub dicsérete, Levél Kceav monostor archimandritájához (elítél egy korabeli eretnekséget, mellyel őt is megvádolták). Szent elégiáinak könyve évszázadok óta az örmények legtöbbet forgatott imakönyve. Írásait 1827-től kezdve a velencei mechitarista (örmény bencés) szerzetesek publikálják és terjesztik."

Miért nem szerepel a Martirologium Romanumban? Azért, mert az örmények a Khalkedoni Egyetemes Zsinat, 451 óta úgynevezett „nem-khalkedoni" vagy monofizita egyházakat alkotják a szír jakobitákkal és az egyiptomi koptokkal együtt. Ma már nem monofiziták, mert a 20. század végén elfogadták a khalkedoni dogmát.

Az örmény Egyháznak két nagy uniója volt, amikor csatlakoztak Róma Egyházához: a Firenzei – XVII. Egyetemes – Zsinaton 1439. november 22-én keltezett *Exsultate Deo* kezdetű bullával (DH 1310–1328) és 1742-ben két katolikus örmény püspök elismerte Abraham (I. Péter) Ardziviant (1742–1749) ciliciai katholikosz pátriárkának. Róma

iránti tiszteletből minden pátriárka megválasztáskor felveszi a Péter nevet és azt számozzák. Tehát az unió óta ahányadik Péter, annyidik pátriárka. A 2. Vatikáni Zsinat idején híres volt Krikor (XV. Péter) Agadzsanian kuriális bíboros. Jelenleg Őboldogsága Nerszesz (XIX. Péter) Tarmouni a ciliciai örmény katholikosz pátriárka 1999-től. Az új unió óta tehát ő a tizenkilencedik örmény katolikus ciliciai pátriárka.

Jelenleg a közel hét millió örmény kereszténybőI 300.000-en tartoznak a Rómával egyesült Katolikus Örmény Egyházhoz. Fejük a ciliciai örmény katolikus katholikosz pátriárka, aki a török tilalom miatt Libanonban székel, Bejrútban, a főváros mellet Bzommar kolostorban. Természetes az, hogy a firenzei és a kisázsiai unió után is előző, közel ezeréves egyháztörténelmük szentjeit tisztelhetik, köztük Nareki Szent Gergelyt, a legnagyobb örmény misztikust, de a Katolikus Egyház nem illetékes felvenni őket a Római Martirologiumba.

A következőkben ismertetem röviden a római szimpózium előadásait.

Mint minden tudományos szimpóziumnál, a bevezető beszédeket, méltatásokat a szervezők tartják. **R. P. Hèctor Vall Vilardell SJ.** a Pápai Keleti Intézet rektora köszönti a résztvevőket. Őt követi a Keleti Egyházak Kongregációja Prefektusa, Őboldogsága **Ignace I. Mózes Daoud** nyugalmazott szír pátriárka, bíboros. Megszólal a szimpózium elvi szervezője és kezdeményezője, Őboldogsága **Nerszesz XIX. Péter Tarmouni** ciliciai örmény katolikus katholikosz pátriárka.

I. Nareki Szent Gergely élete és kisugárzása (17–81. o.)

Szent Gergely biztos életrajzi adatait ritka önéletrajzi utalásaiból, írásai befejező soraiból (a *kolophon*ok) és édesapjától, Khosrov (özvegy papként lett) püspöktől gyűjthetjük össze. A később irt életrajzok, Szentek élete (synaxarion) megbízhatatlanok.

Gérard Dédéyan, a francia montpellier-i Université Paul-Valéry professzora a 11–12. századi örményországi politikai és vallásos életet méltatja. A fiatal Gergelyre elsősorban tanítómestere, Ananiás hatott, aki érzékennyé tette a szívet Isten keresésére, a könnyek adományára. **Hratchia Tamrazyan**, jereváni Maténadaran örmény professzora nagyon ügyesen ismerteti Nareki Szent Gergely életpályáját, kritikai szempontból. **Lilith Zakaryan**, jereváni Maténadaran örmény professzor asszonya a Szent Gergellyel kapcsolatos arcképekkel és miniatűrökkel foglalkozik. **Armenuhi Drost-Abgarjan**, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Németország, professzor asszony a hagiográfiai himnuszok és hagyományok szakértője. Előadást tartott Nareki Szent Gergely tiszteletéről és elfogadásáról az örmény ikonográfia és lelkiség keretében.

II. A Teremtő Isten és a Megváltás (83–167. o.)

Sergio La Porta, a jeruzsálemi Héber Egyetem professzora Nareki Szent Gergely misztikus teológiáját, főleg Isten és a Szentháromság vízióját vizsgálta. **Abraham Terian,** az amerikai New Rochelle, NY St. Nerses Armenian Seminary professzora Nareki Szent Gergelynek az emberi természetről alkotott hittudományos felfogását kutatja. Az Isten és az ember párbeszédében mutatja fel Szent Gergely meglepő eredetiségét. A kettős teremtéstörténetből indul ki. Isten képe az emberben az Isten által belelehelt értelmes lélek, aki azonosul Krisztussal. Az ősbűn nem törölte el az istenképséget, de a Megtestesülés és az azt folytató szentségi élet helyreállította. A test az Isten temploma, az Egyház eszményi képe. Mária, az Istenanya szemlélése elővételezi a végső dolgokat. Mária közli az isteni fényt, amely előzi az ítéletet, közbenjárásával elnyeri Isten és az emberiség kiengesztelődését és a lélek visszanyeri eredeti ragyogását. **Igor Dorfmann-Lazarev**, az Université Paul Valéry di Montpellier, történelmi részleg professzora Szentünk krisztológiai nyelvezetét ismerteti. Szent Gergely alexandriai hatás alatt költőien szól Krisztusról, de a krisztológiai vitába nem avatkozik be közvetlenül. Világosan tanítja Krisztus igaz Isten és igaz ember mivoltát. Megkülönbözteti a teológiát és az ökonómiát, az Ige örök születését és időben Megtestesülését. Illik rá minden isteni és minden emberi név. Szent Gergely mélységes Eukarisztia tisztelete bizonyítja, hogy hisz a Megtestesülés valóságában. A Szent krisztológiája tehát nem Khalkedon ellenes, hanem Khalkedon előtti. **Dom Emmanuel Lanne OSB** chevetogne-i bencés atya témája: a szeplőtelenül fogantatott és megdicsőült Mária az üdvösség misztériumában, Nareki Szent Gergely szemléletében. A Megtestesülés valósága elválaszthatatlan Szűz Mária szerepétől. Egy legenda szerint Szent Gergelynek megjelent Szűz Mária, karján a kis Jézussal, a Van tóban levő Arter szigeten. Feltételezhető, hogy Szent Gergely szerint Szűz Mária az angyali üdvözletkor tisztult meg az áteredő bűntől. Szent Gergely vallja Szűz Mária mentességét az áteredő bűntől és mennyei megdicsőülését, de nem lehet azt állítani, hogy a szeplőtelen fogantatás (1854) és a mennybe fölvétel (1950) hittételének előfutára lett volna.

III. Az Egyház és a Szentségek (169–245. o.)

Msgr. Mesrob K. Krikorian apostoli örmény bécsi érsek teológiai és szentségtani szempontból vizsgálja Nareki Szent Gergelynek a thondrakian eretnekekhez intézett levelét. Előadónk megállapítja, hogy a Thondrak faluban betelepült eretnekség nem új, hanem a közismert paulikiánus eretnekség örményországi megjelenése. Szent Gergely ellenük írta elemzett levelét. Ebben megvédi a szentségekre vonatkozó ortodox tanítást és az Egyház természetfeletti küldetését. **Hans-Jürgen**

Feulner, a bécsi Institut für Liturgiewissenschaft professzora Szentünk imádságait vizsgálja a Szent Liturgia (Surb Patarag) tükrében. Szent Gergelynek két magán imádsága bekerült a hivatalos Szent Liturgia szövegébe. **Jean-Pierre Mahé,** az École Pratique des Hautes Études, Paris professzora Nareki Szent Gergely egyháztanát mutatja be. **Peter S. Cowe,** University of California, Los Angeles, USA professzora, témája: Szent Gergelynél a kultúra teológiája és benne az isteni és az emberi szféra értelmezése.

IV. Az Istenről tartott beszéd művészete (247–302. o.)

Msgr. Chahan Sarkissian, az apostoli örmény Egyház prelátusa, Aleppo, Szíria előadásában Szent Gergelynek az *Énekek énekéhez* irt kommentárjának lelki jelentőségét tárja fel. Ez volt Szent Gergely első műve, amelyet közzétett. Ebben még annyira a patrisztikus szentírás-magyarázat és Nüsszai Szent Gergely hatása alatt áll, hogy nehéz felfedezni benne eredeti gondolatait. Számára az Énekek éneke az Ószövetség Szentek szentje. A vőlegény koszorúja előre jelzi Krisztus töviskoszorúját. Az Ige a passióban lép frigyre a szenvedő emberiséggel. **Msgr. Claudio Gugerotti** érsek, Grúzia, Örményország és Azerbajdzsán apostoli nunciusa Szent Gergely elégiáiból három témát vizsgál: a világ bűne, a töredelem és a megváltás. **Boghos Levon Zekiyan,** a római Pápai Keleti Intézet professzora a Szent misztikus tapasztalatát és a teológiai nyelvezet kérdését elemzi.

V. Nareki Szent Gergely: egyháztanító minden idők számára (303–335. o.)

Dominique Urvoy, Université de Toulouse II-Montmirail professzora, iszlámológus, Nareki Szent Gergely és az arab-iszlám világ kapcsolatát vizsgálja. Természetesen, a Szent műveiben nincs elég alap ahhoz, hogy iszlám-keresztény párbeszédről szóljunk. Ez ugyanis a keresztény Szentháromság és Megtestesülés hitébe ütközik. Jellemző korunk jelensége: a Siralmak könyvét egy aleppói muzulmán költő fordította arabra. **Antranik Granian,** az örmény katolikus pátriárkatus libanoni, bzommari központjában, Nareki Szent Gergely időszerűségét emeli ki. Népszerűsége, tanítása, egyetemessége, Khalkedon hűsége az Örmény Egyház és az Egyetemes Egyház összekötő alakjává teszi. Az előadó megvédi a Szentet minden régi és új támadással szemben. Korunk sok fordítása is azt jelzi, hogy a Szent az Örmény és az Egyetemes Egyház leghitelesebb összekötő kapcsa, ma is időszerű. **Hermann Goltz,** a Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg professzora képzeletbeli párbeszédet folytat a klasszikus korok aggodalmai és a jelenkori materializmus között. Martin Luther, Kierkegaard, Heidegger, Martin Buber, Franz Rosenzweig sorra

kerülnek. Természetesen, Szent Gergely az egzisztenciális félelmet a kegyelemmel oszlatja el, amely Isten teremtetlen fénye.

Összefoglalás (337–349. o.)

Peter-Hans Kolvenbach jezsuita generális – ő maga is örmény rítusú pap – ügyesen összefoglalja és kiértékeli a szimpóziumot. Egyszerűbb szó szerint idézni az összefoglalás befejezését:

„Sikerült-e nekünk vitáink során felfedezni az ezredforduló nagy örmény egyháztanítójának főbb teológiai irányvonalait és a művében rejlő számtalan missziós lehetőséget? Gondolatvilága annyira gazdag és annyira összetett, hogy az itt elhangzott előadások mindegyike külön monográfiát érdemelne. De Önök jelentős támpontokat adtak a jövő tanulmányai számára. A Nareki lelki tanítása a keresztény hittan és élet eredeti bemutatása. Mindez teológiai kutatási terület, ugyanúgy, mint Szent Ágoston vagy Aquinói Szent Tamás esetében. Minél inkább kutatják, annál inkább fedeznek fel tanulságos anyagot és növekszik csodálatuk. – Az Örmények mindnyájan kegyelettel őrizték ezt a kincset, amelyet éppen most tártak az egész világ keresztényei elé. A szent egyháztanító sugárzása napról napra kiszélesedik. Művének minden új fordítása, minden új tanulmány új híveket toboroz számára, és, ennek megfelelően, új kutatókat."

A kiváló kötetet *függelékek* zárják:

- A szimpózium igeliturgiája (örmény-olasz nyelven), amelyet 2005. január 22-én tartottak a római Pápai Orosz Kollégium (Pontificio Collegio Russicum) Szent Antal apát templomában (351–377. o.).

- 42 színes képmelléklet 23 oldalon: a szimpózium színes falragasza, Nareki Szent Gergely 16 miniatűrképe és szentképe, 26 fénykép az előadók arcképeivel és a szimpózium jeleneteivel.

Studia Theologica Transsylvaniensia 9 (2007) 67–97

Nagy József

A kenotikus lelkület által éltetett közösségi lelkiség

Giovanni Paolo II nella sua lettera apostolica *Novo millennio ineunte* sottolinea la necessità della spiritualità comunitaria nella Chiesa. Questa communionalità invece non può essere funzionale senza una spiritualità kenotica. L'autore nell'articolo presente traccia le linee essenziali di questa spiritualità comunitaria. Presenta in breve all'inizio la storia dell'apparizione e dello sviluppo della mentalità comunitaria, e come frutto di questo, della spiritualità comunitaria nella riflessione teologiga nel XX. secolo. Traccia poi gli elementi teologici secondo i quali „funziona" la dinamica trinitaria nella vita divina. Spiega l'essenza delle nozioni perichoresi, kenosis e agape e il loro ruolo nella vita comunitaria dell'uomo.

II. János Pál pápa *Novo millennio ineunte* kezdetű apostoli levelében a közösségi lelkiség meghonosítására buzdít az egyházban: „A közösség otthonává és iskolájává kell tennünk az Egyházat - ez az a nagy feladat, mellyel szembetalálkozunk a kezdődő új évezredben, ha hűek akarunk maradni Isten szándékaihoz és válaszolni akarunk a világ várakozására is. (...) A közösségi szellem mindenekelőtt azt jelenti, hogy szívünk pillantását a bennünk lakó Szentháromság misztériumára szegezzük, akinek fényét fel kell ismernünk a mellettünk élő testvérek arcán is. A közösségi szellem azt jelenti, hogy a misztikus Test mélységes egységének megfelelően figyelünk hittestvéreinkre, úgy tekintünk rájuk, mint, 'közülünk valókra', megosztjuk velük örömeiket és szenvedéseiket, kitaláljuk vágyaikat és válaszolunk szükségleteikre, igaz és mély barátságot kínálunk nekik. A közösségi szellem azt a képességet is jelenti, hogy meglátjuk a másikban a jót, hogy úgy fogadjuk és értékeljük azt, mint Isten ajándékát: mint, 'számomra való ajándékot' is, nem pusztán annak a testvérnek az ajándékát, aki közvetlenül kapta. A közösségi szellem végül azt jelenti, hogy megadjuk a testvérnek az,'őt megillető helyet', hogy, 'hordozzuk egymás terhét' (Gal 6, 2) és elutasítjuk azokat az önző kísértéseket, melyek folyamatosan fenyegetnek bennünket, s amelyek versengést, karrierizmust, gyanakvást és irigységet szülnek. Ne essünk illúziókba: e lelki haladás nélkül a közösségalkotás külső eszközei nem sokat érnek. Lélek nélküli látszattá válnának, csak mímelnék a közösséget, nem pedig a növekedés kifejeződéseit és útját alkotják."[206]

A szentatya maga is érzi, hogy ez a közösségiség nem működőképes kenotikus lelkület nélkül. Az egymásért vállalt szeretet áldozatvállalással jár, melyre példát igazából Krisztus adott számunkra, amikor a megtestesülés, illetve a megváltás révén teljesen kiüresítette önmagát

[206] János Pál, II., *Novo millennio ineunte*, Budapest 2001, 43.

értünk. Ezért buzdít arra is a szentatya ezen levelében, hogy a harmadik évezred elején tudatosan szemléljük a szenvedő Krisztus arcát, mert tőle vehetünk példát a közösség építése érdekében hozandó áldozatok vállalásának lelkületét illetően.

Jelen tanulmányomban ennek a közösségi lelkiségnek teológiatörténeti megalapozására vállalkozom. Az első, történelmi jellegű részben bemutatom, milyen gondolatok ébredése, illetve kezdeményezések jelentkezése segítette elő a közösségi egyháztan kialakulását. Ismertetem továbbá a 2. vatikáni zsinat communió-ekkléziológiáját, majd bemutatom, hogyan jelentkeztek a zsinat után a közösségi lelkület csirái az egyház életében. A második részben a közösségi létmód és lelkiség „episztemológiájának" ismertetése a célom: bemutatom, milyen teológiai súlypontokra alapoz a szentháromságos közösségi lelkiség. Majd a szentháromságos közösségi életforma sajátos vonásait ismertetem néhány ellentét-pár vázolása, értelmezése révén, melyek mind a szentháromságos isteni létmód, mind pedig az emberek körében kibontakozásra hivatott közösségiség kialakulása szempontjából lényeges fontossággal bírnak.

A közösségi egyháztan és a közösségi lelkiség kialakulása a 20. században

Közösségi ébredés a 2. vatikáni zsinat előtt

A nagy francia teológus, Yves Congar már a múlt század harmincas éveiben azt állította egyik tanulmányában, hogy szerinte a már akkor tapasztalható egyre növekvő hitetlenség legáltalánosabb oka a hit és az élet közötti szakadékban rejlik[207]. Ennek a szétválásnak szerinte igen sokféle oka van. Gyökereiben a kereszténység és a társadalom kapcsolatának alakulásában kereshető: egyrészt – írja – már a felvilágosodás és a humanizmus idejétől fokozatosan világias színt öltenek az emberi valóság összetevői, másrészt az egyház ezzel a jelenséggel szemben védekezve, hogy mentse a lényegest, túlságosan magára támaszkodott, megszakítva a társadalommal való hatékony párbeszédet. E szétválás orvoslása érdekében Congar szerint a hitnek úgy kellene jelen lennie az emberi dolgok világában, hogy túlszárnyaljon minden emberi értéket, és meg tudja mutatni így a maga alapvető értékét az emberi élet számára.

Valójában azóta is ebbe az irányba halad minden erőlködés a mai katolikus lelkiség kibontakozási folyamatában.

---

[207] Vö. Congar, Y., *Une conclusion théologique à l'enquete sur les raisons actuelles de l'incroyance*, in *La Vie Intellevtuelle*, 37, 214–249. Idézi: Vanderleene, M., *Io – il fratello – Dio nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 1999. 23. Dolgozatom történeti részének összeállításánál segítségemre szolgált e műnek az elejéről egy nagyon jó teológia-történeti áttekintés.

Egyik formája ennek a törekvésnek egy úgynevezett *inkarnációs törekvés*, mely a két világháború között jelent meg.[208] Ez a törekvés a megtestesülés dogmájára alapoz. A megtestesült Ige cselekvésmódjából tanulva, aki emberré lett, emberként cselekedett, leszállt az emberi lét legmélyebb dimenzióiba és vállalta azt, buzdítja a keresztényt, hogy úgy vigye a világba az evangéliumot, hogy belülről hatással legyen a világ struktúráira, és alakítsa át azokat. Bizonyos értelemben az Ige megtestesülésének meghosszabbítója kell, hogy legyen minden keresztény, hogy általa eljusson az Ige minden emberhez. Másrészt azzal, hogy az Ige magára vette az emberi természetet, nyilvánvalóvá vált, hogy a teremtett dolgok jók, és a kegyelem ereje megújíthatja őket, hogy az üdvösség eszközei legyenek.[209] A második világháború utáni években ezt az inkarnációs törekvést egy másik, úgynevezett *transzcendentális lelkiségi irányzat* kezdte megkérdőjelezni és ellensúlyozni.[210] Ez az irányzat, szemben az előzővel, amely a dolgok állagát illetőleg folytonosságot látott a teremtés és megváltás között, inkább a világtól való elszakadást hangsúlyozta, és a teljességet eszkatológiai távlatba helyezve inkább kontemplációra sürgetett. Ezek az egymással ellentétben levő törekvések, melyek a keresztény misztériumnak különböző oldalait hangsúlyozták ki, végül aztán kiegyenlítődnek a 2. vatikáni zsinaton, különösen a teológusoknak közvetlenül a zsinat előtti években kifejtett munkája nyomán.

A hitnek a világi dolgokra való hatása körüli reflexióval párhuzamosan még egy másik törekvés is megfigyelhető a teológiai gondolkodásban, amit nagy általánosságban *a forrásokhoz való visszatérés* fogalmával szoktak jelölni, és amely a biblikus, liturgikus és patrisztikus mozgalom jelenségeit öleli fel a múlt század elején. Ez a törekvés két nagy zsinati konstitúció, a *Dei Verbum* és a *Sacrosanctum Concilium* kialakulását készíti elő, amely dokumentumoknak meghatározó szerepük lesz a zsinat utáni lelkiség történetében.

A 20. század elején a *Szentírás* általában hiányzott a katolikusok nagy részének lelki életéből. Csak közvetve jutottak hozzá, az igehirdetésen keresztül, vagy a szentek, illetve a lelki írók által idézett szövegek révén. Lelki képzésük ehelyett inkább a lelkiségi szakértők által

---

[208] Ezzel kapcsolatosan ld. Thils, G., *Trascendenza o incarnazione?*, Roma 1957.

[209] Vö. Chenu, M. D., *Dimension nouvelle de la chrétienté*, in *La Vie Intellectuelle*, 53, 327.

[210] Ezzel az irányzattal kapcsoaltosan lásd: Bouyer, L., *Christianisme et eschatologie*, in *La Vie Intellectuelle*, 16, II, 6–38; Daniélou, J., *Chirstianisme et histoire*, in *Études*, 234, 166–184.

kidolgozott katekétikai jellegű összefoglalókra támaszkodott[211]. A modernizmus és a liberális protestáns szentíráskritika már a század elején arra ösztönzött azonban néhány katolikus teológust, hogy maguk is elinduljanak a szent szövegek kritikus tanulmányozásának útján. Marie-Joseph Lagrange O.P. már 1890-ben megalapítja a jeruzsálemi biblikus intézetet[212], és 1982-ben pedig a *Revue Biblique* folyóiratot. Méltán tekintik őt a katolikus egzegézis úttörőjének és vezéralakjának.[213] A katolikus egzegézis azonben ezekben a kezdeti években csak a biblia filológiai és archeológiai tanulmányozására korlátozódott, és csak a vággyal maradtak azok, akik a szent szövegek lelki magyarázatát igényelték volna, amint ez a szentatyák korában szokásos volt. A katolikus egzegéták első nemzedékének sok nehézséggel kellett szembeütköznie, de végül aztán a Divino afflante Spiritu enciklika[214] elismerte hivatalosan is a szentírás kritikai tanulmányozásának értékét. Az enciklika bátorította a katolikus egzegétákat arra is, hogy az Írásnak ne csak szószerinti értelmét kutassák, hanem lelki értelmét is és fejtsék ki, hogy munkájuk a hívek lelki hasznára is váljon[215].

A második világháború utáni években a biblikus mozgalom nagyon gyorsan kezdett terjedni katolikus körökben. Számos biblikus tanulmány és folyóirat jelent meg különféle nyelveken. De főleg a kis biblikus csoportok és bibliakörök elszaporodása jellemezte ezt az időszakot. Az ő hatásukra kezdett változni a katolikusok viszonyulása a Bibliához. A biblikus mozgalom általános hatása lett aztán az a törekvés is, hogy a népi ájtatosságokat és gyakorlatokat biblikus szellemmel itassák át. De a zsinat előtti években ez sajnos csak azt célozza, hogy a gyakorlatban levő elvek jogosságát bizonyítsák a Szentírással. Igazából a zsinat után indul el a lelkiségi irodalom és gyakorlat szentírási alapokra történő helyezkedése.

A biblikus mozgalommal párhuzamosan bontakozott ki a *liturgikus mozgalom* is a huszadik század elején, aminek szintén fontos szerepe volt a forrásokhoz való visszatérésben[216]. Úttörőinek sorában elsőként a Solesmes-i apát, Prosper Guéranger nevét említjük, aki már a 19. század

---

[211] Vö. Goffi, T., *La spiritualità contemporanea*, Bologna 1987, 95.

[212] École Biblique de Jérusalem a klasszikussá vált neve ennek az intézetnek tudományos körökben, az eredeti francia megnevezés szerint.

[213] Életművének értékelését illetően lásd Montagnes, B., *Le Pere Lagrange. L'exégese catholique dans le crise moderniste*, Paris 1995.

[214] XII. Piusz pápa jelentette meg 1943-ban

[215] Denzinger, H., *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona – Freiburg – Róma 1967[xxxiv], 3827–3828. pp.

[216] Ld. Maas-Ewerd, T., *Liturgische Bewegung*, in Schütz, C. (Szerk.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg – Basel – Wien 1988, 800-806.

végén egyre nagyobb hangsúlyt kezdett fektetni a közösségi imára. Aztán Lambert Beaudoin-t is említenünk kell, aki X. Piusz pápa liturgikus ösztönzésein[217] felbátorodva szintén a liturgikus ébredés apostola lesz. Ezrével osztogatják abban az időben a vasárnapi mise-magyarázatait, és emellett számos liturgikus tanulmánnyal is hozzájárul a papság liturgikus képzéséhez. Az első világháború után a liturgikus megújulási hullám elérkezett aztán Németországba és Ausztriába is, főleg a Maria Laach-i és a Klosterneuburg-i apátsági központok kisugárzása révén. Megszületnek az első elméleti reflexiók is e liturgikus jelenséggel kapcsolatosan, jeles liturgikus szakértők[218] tanulmányai révén.

Ez a liturgikus ébredés abban az időben, amikor a liturgikus lelkiség általában az egyéni jámborsági gyakorlatok irányában bontakozott ki, automatikusan felszínre hozta a közösségi liturgikus ima és az egyéni ima viszonyának kérdését. Éveken keresztül folyt a vita a szakértők körében e kérdés fölött, míg végül XII. Piusz pápa a *Mediator Dei* kezdető enciklikában[219], amely mintegy fél évszázad liturgikus munkáját összegezte, és egyben a 2. vatikáni zsinat liturgikus reformját is előkészítette, összegező döntést hozott e vitatott kérdésre vonatkozóan: „A liturgikus imának (...) kétségkívül nagyobb méltósága van, mint az egyéni imának. De e felsőbbség nem azt akarja jelenteni, hogy e két fajta imádság között ellentét, vagy szembenállás lenne."[220]

A század első feléből a forrásokhoz való visszatérés fogalmával összegezhető áramlat harmadik területe a *patrisztika* területén, szentatyák műveinek világában bontakozott ki[221]. A J. Daniélou és H. de Lubac által elindított *Sources chrétiennes* sorozat a legjelentősebb eseménye volt e partisztikus éledési mozgalomnak. Kezdeményezésüket, melynek nyomán eddig több, mint 400 patrisztikus mű kritikai kiadása jelent meg, más nemzetek körében is partisztikus kiadók megjelenése követte. De a szentatyák iránti érdeklődés is többet jelentett csupán könyvek megjelentetésének sikerénél. Változott maga a közeledési mód a szentátyák írásaihoz. Nem azért jelentkezett ez az érdeklődés a teológusok körében, hogy a "szentatyák műveiben

[217] Közismert, hogy nemcsak a hívek aktív részvételét szorgalmazta ez a pápa a liturgikus cselekményeken, hanem szorgalmazta a napi szentáldozást is. Vö. DENZINGER, H., i. m., 3375–3383. pp.

[218] Megemlíthetjük közöttük R. Guardini, O. Casel, P. Parsch neveit.

[219] Megjelent 1947. november 20-án

[220] Piusz, XII., *Mediator Dei et hominum*, in DENZINGER, H., i. m., 3846. p.

[221] Történetéről lásd: CROUZEL, H., *Patroloogie et renouveau partistique*, in VANDER-GUCHT, R. – VORGRIMLER, H., *Bilan de la théologie du XX^e siecle*, II., Tournai-Paris 1970, 661–683.

apologetikai érveket keressenek arra, hogy bizonyítsák a katolikus egyházban vallott tanok, és működő gyakorlatok ősi voltát. Az atyák műveivel arra az *újra* feszültek rá, amelyet ezek nyújtani, vagy visszaadni képesek számunkra, minthogy évszázadokon át megfeledkeztünk róla."[222] Az atyákhoz való visszatérés az egyház egy olyan korszakához való visszatérést jelentette, amikor rögtön az apostoli kor után a dogmák és intézmények keretének rögzülési harca zajlott, és amely korszak ilyen értelemben meghatározó jelleggel bírt a következő századok hitbeli és fegyelmi életének alakulására. Ezenkívül arra a felfedezésre is vezetett, hogy rengeteg olyan fogalom és téma volt kedves az atyák számára, amelyekről a középkori skolasztikus reflexió megfeledkezett, de amelyek sajátosan összhangban vannak a jelenkori gondolkodásmód kategóriáival. Elég például csak azt említenünk ilyen vonatkozásban, hogy mennyire érzékenyek voltak ők a maguk idejében az üdvtörténet történeti és közösségi dimenziója iránt.

Végül a patrisztika kora egy olyan időszak az egyház történelmében, amikor különösen szembetűnő volt az egység az atyák életében a Szentírás, a szenthagyomány, a liturgia, lelki élet és lelkipásztori buzgóság között. Közülük a legnagyobbak mind szentek voltak, és emellett nagy teológusok, írásmagyarázók és egyben lelkipásztorok is. Ez az egység az élet és a gondolkodás között a legnagyobb ajándék, amit a patrisztikus kor kínálni tud a mai egyház számára, hiszen manapság éppen a teológia és az életszentség közötti szétválás a legnagyobb hiányossága az utóbbi évszázadok nyugati teologizálásának és lelkiségének.[223] De ez a hiányosság örvendetes módon, a II. Vatikáni Zsinat által megjelölt tanszcendentális és egyben közösségi irányultság követésének függvényében, lassan eltűnőben van.

A 2. vatikáni zsinat communió-ekkléziológiája

A 2. vatikáni zsinat mérföldkövet jelent a jelen kor egyházi életében, és úgyszintén sarkpontként jelentkezett az egyházi szemléletmód terén is. Mind a teológiai reflexió, mind a lelkiség világában paradigma-jellegű váltást eszközölt.[224]

Tanulmányom tárgya tekintetében különös jelentőséggel bír a zsinatnak az egyháztan területén hozott újdonsága. Úgy tűnik, hogy e területen történt meg a leginkább központi szemléletváltás a zsinaton, és

[222] Aubert, R., *La théologie catholique au XX^e siecle*, Tournai-Paris 1954, 38.

[223] Vö. Vandenbroucke, Fr., *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in. *Nouvelle Revue Théologique, 82, 372-387.*

[224] A 2. vatikáni zsinat történetét tárgyalja, illetve ennek keretében bemutatja és értékeli az egyes zsinati dokumentumokat Seeber, D. A., *Das Zweite Vatikanum*, Freiburg – Basel – Wien 1966.

ez a szemléletváltás a zsinati „aggiornamento" alapját képezi. Ezt a szemléletváltást szembetűnő módon jeleníti meg az egyházról szóló *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikai konstitúció, mely a teljes zsinati mű, azaz valamennyi zsinati dokumentum vázaként tekinthető[225]. A dokumentum által bemutatott egyháztani újdonság az azóta eltelt idő során *communió-ekkléziológia*, vagy magyarul *közösségi egyháztan* néven vált ismertté a teológiában.

Az egyházról szóló dogmatikus konstitúció, még mielőtt a továbbiakban annak hierarchikus felépítését és küldetését tárgyalná, mindjárt a szöveg elején, már az első két fejezetben lényegi vonásaiban igyekszik bemutatni az egyházat. És éppen ezen lényegre törő bemutatásban sikerül a Krisztusban egyesült krisztushívőknek *közösségi* voltát kiemelnie. Két lényeges vonását hangsúlyozza ki az egyháznak e két fejezet: kiemeli egyrészt, hogy az egyház mintegy élő képmása, ikonja a Szentháromságnak a földön, másrészt pedig rávilágít arra, hogy az egyház Isten vándorló népe.

A dokumentum első fejezetének címe: Az egyház misztériuma. Első szavai Krisztusra utalnak, akinek világossága ott tündöklik az egyház arcán, minden teremtmény javára. Ez a titok Isten szeretetének valósága. Az Atya szeretet-tervéé, aki minden embert üdvözíteni akar, és aki meg is valósítja ezt Fiának üdvözítő áldozata és a Szentlélek üdvözítő tevékenysége révén[226]. Így a *Lumen gentium* már az első pontoktól kezdődően a három isteni Személlyel kapcsolatot látva határozza meg lényegében az egyházat, amit Ciprianus híres mondása révén juttat kifejezésre: „Így az egész egyház 'mint az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéből egybegyűlt nép' áll előttünk"[227]. Az egyház tagjai Krisztusban tehát egységben, közösségben vannak, és ennek a közösségnek az alapja az egyház szentháromságos eredete. Ugyanez a szentháromságos alap található meg az ökumenizmusról szóló dekrétumban és más zsinati dokumentumokban is: „Ez az egyház egységének szent titka Krisztusban és Krisztus által; míg a Szentléleknek köszönhető az adományok és szolgálatok különbözősége. E titoknak végső mintaképe és létrehozó elve a személyek egysége a Szentháromság Egyistenben: az Atya és a Fiú egysége a Szentlélekben"[228]. Ilyen keretben számunkra is a *communió* kifejezés a legalkalmasabb arra, hogy jellemezzük az egyházat.

---

[225] Magyarázatot írt hozzá KELEMEN V. in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, Budapest 1975, 21–41. Ld. még magyarázatként a zsinati dokumentumhoz: PHILIPS, G., *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen Gentium*, Milano, 1986[3].

[226] *LG* 2–4

[227] *LG* 4. Vö. CIPRIÁNUSZ, *De orat. Dom.* 23: PL 4, 553.

Az 1985-ös püspöki szinódus is kihangsúlyozza aztán, és húsz év távlatából elemzi is e communió-ekkléziológia lényegét:

„A communió-ekkléziológia" központi és alapvető gondolat a Zsinat dokumentumaiban. (...) Mit jelent az összetett szó: 'communió'? Alapjában az Istennel való közösségről van szó Jézus Krisztus által a Szentlélekben. Ezt a közösséget az ember Isten igéjében és a szentségekben birtokolja.[229] A keresztség a kapu és a communió alapja az Egyházban. Az eukarisztia a teljes keresztény élet forrása és csúcsa (vö. *LG* 11). Krisztus eukarisztikus testének communiója jelzi és megvalósítja, azaz építi minden hívő belső közösségét Krisztus testében, amely az egyház (vö. *1Kor* 10, 16). (...) Az egész communió-ekkléziológia alap a rend számára is az egyházban, különösen az egyházban levő egység és sokféleség közötti helyes kapcsolat szempontjából."[230]

A *Lumen gentium* második fejezetében az egyházat mint Isten népét mutatja be. Igen újszerű ráérzés volt ez a zsinat részéről, együtt az egyháznak communionális alapra való helyezésével az előző fejezetben, még mielőtt annak hierarchikus struktúráját elemezte volna. Íly módon másfajta szempontból igyekezett megközelíteni a zsinat az egyház titkát.[231]

A második fejezet a következőképpen kezdődik: „Bármely időben élő és bármely nemzetből származó ember kedves Isten előtt, ha féli őt és az igazság szerint jár el (vö. *ApCsel* 10, 35). Mégis, úgy tetszett Istennek, hogy ne külön-külön szentelje meg és üdvözítse az embereket, bárminő kölcsönös kapcsolatuktól függetlenül, hanem néppé tegye őket, néppé, amely őt igazságban elismeri és szentül szolgál neki. (...) E messiási népnek (...) törvénye az új parancs: úgy kell szeretni, ahogyan maga Krisztus szeretett bennünket (vö. *Jn* 13,34). És végül, a célja az Isten országa, amelyet maga Isten kezdeményezett a földön, amelynek egyre

---

[228] *UR* 2. Vö. még *LG* 4, 28,51; *DV* 2; *SC* 6; *PO* 6; *OT* 8; *AG* 7; *UR* 15. Jelentős ez a számbeli sokaság a gondolat idézését tekintve, de olyan értelemben is, hogy különböző dokumentumokból gyűl össze, amelyeknek szerkesztő bizottságai valamennyien ebben a szellemben gondolkodtak az egyházról (Vö. Congar, Y, *Implicazioni cristologiche e pneumatologiche*, in Alberigo, G., (Szerk.), *L'ecclesiologia del Vaticano II*, Bologna 1981, 108–109).

[229] A szinódusi záródokumentum is kihangsúlyozza, akárcsak maga a II. Vatikáni Zsinat is, hogy a keresztény életnek két (!) forrása van: az Ige (Ld. *DV*) és a szentségek (Ld. *SC*).

[230] Idézet az 1985-ös Püspöki Szinódus záródokumentumából, II, C, 1.

[231] Vö. Philips, G., i. m. 120.

terjednie kell, míg Isten tökéletessé nem teszi a történelem végén, amidőn megjelenik Krisztus, a mi életünk (vö. *Kol*3, 4)."[232]

Az *Ad gentes* kezdetű, az egyház missziós tevékenységéről szóló dokumentum is megismétli egyébként ugyanezt a gondolatot: „... úgy tetszett Istennek, hogy az embereket nem bárminő kölcsönös kapcsolatuktól függetlenül, csupán külön-külön hívja meg a saját életében való részesedésre, hanem néppé teszi őket: szétszórt gyermekeit e népben gyűjti össze."[233]

És a *Gaudium et spes* kezdetű, az egyház és a mai világ viszonyáról szóló dokumentum is kifejezi e a gondolatot: „Isten, mindnyájunk gondviselő Atyja, azt akarta, hogy az emberek egyetlen családot alkossanak, és testvérnek tekintsék egymást"[234].

A keresztény élet közösségi dimenziójának végső alapja tehát Isten elképzelése és cselekvésmódja. Ő az, aki nem külön-külön, egymástól elszigetelten bánik az emberekkel, hanem együtt is látja, közösségre is rendeli őket. Szentháromságos antropológiáról van itt szó, mely a zsinat utáni évtizedekben fejlődik ki igazán, és amelynek nem csupán individuális, csupán a személyt érintő vonatkozásai vannak, hanem kapcsolataiban, embertársaihoz való viszonyában is tekinti az Isten képére és hasonlatosságára teremtett embert.[235] „Az ember ugyanis ízig-vérig társas lény, és másokkal való kapcsolat nélkül sem nem élhet, sem nem fejlesztheti képességeit"[236]. „Amikor az Úr Jézus azért imádkozik, hogy 'legyenek ők mindnyájan egyek..., amint mi egyek vagyunk' (*Jn* 17, 21–22), akkor még nagyobb, eszünkkel fel nem érhető távlatokat nyit meg: egy bizonyos hasonlóságot sejttet egyfelől az isteni Személyek egysége, másfelől az Isten gyermekeinek igazságban és szeretetben élt egysége között. Ez a hasonlóság rávilágít arra, hogy az ember, ez az egyetlen földi lény, akit nem egy másik teremtmény miatt akart Isten, teljesen csak akkor találhat önmagára, ha őszintén ajándékul adja önmagát."[237]

A közösségi egyháztan alapja tehát az isteni szeretet. A szeretet, amely a szentháromságos isteni létnek is a lényege és mozgatója. Ez a szeretetet, amely a három isteni Személyt eggyé teszi, egyrészt egyenlővé teszi őket egymás között, másrészt a maguk sajátos

---

[232] *LG* 9.
[233] *AG* 2.
[234] *GS* 24.
[235] Vö. Coda, P., *L'antropologia trinitaria. Una chiave di lettura della „Gaudium et Spes"*, in *Nuova Umanità*, 56/17–47.
[236] *GS* 12.
[237] Uo. 24.

különbözőségében létre is hívja őket Személyekként. Ha Isten szeretet, akkor közösség is, tökéletesen egyenlő Személyek közössége. Ezek a Személyek egymással is kapcsolatban vannak, és így tudnak különbözni is egymástól. Ez a kapcsolat, amely egyrészt megkülönbözteti a Személyeket egymástól, másrészt éppen ezáltal kifejeződése az egyenlőségnek és az egységnek, a közösségi egyháztan teológiai gyökereként tekinthető.[238]

A *Lumen gentium*, miután a továbbiakban az egyház organikus szervezettségét tárgyalta, az ötödik fejezetben valamennyi krisztushívő életszentségre való meghívottságát fejti ki. Első látásra különálló téma a közösség és az életszentségre való hivatás, viszont ha mélyebben átgondoljuk mindkét fogalom lényegét, szembetűnik rögtön a közöttük levő összefüggés, éppen a közösségi egyháztan vonatkozásában. A keresztény életben krisztusi életre újjászületett keresztények igazából csak Isten kegyelméből jutnak el maguk között az igazi közösségre. „Ahogyan te, Atyám, bennem vagy, és én tebenned, úgy ők is egy legyenek mibennünk", mondja Jézus a főpapi imában.[239] Végső soron az isteni szeretet teszi őket eggyé. Annak befogadása érdekében azonban törekedniük kell megnyílni Isten és embertársaik irányában. Ez viszont nem más tulajdonképpen, mint maga az életszentségre törekvés. De beszéljenek erről maguk a zsinati szövegek:

„... az egyházban mindenki, akár a hierarchiához tartozik, akár ennek lelkipásztori gondozása alatt áll, meghívást kap az életszentségre, az apostol szava szerint: 'Az az Isten akarata, hogy szentek legyetek' (*1Tessz* 4, 3; vö. *Ef* 1, 4)."[240] „Mindenki előtt világos tehát, hogy bármilyen rendű-rangú keresztény ember meg van híva a teljes értékű keresztény életre és a tökéletes szeretetre, de az is nyilvánvaló, hogy ez az életszentség a földi társadalomban is előmozdítja az emberhez méltóbb életmódot."[241] „Minden keresztény meg van tehát híva az életszentségre, az állapotának megfelelő tökéletesség elérésére, és ez kötelessége is."[242]

A zsinati atyák előtt világos volt a tény, hogy az életszentség mindenekelőtt isteni ajándék: Krisztus ajándéka az egyház számára. A *Lumen Gentium* ilyen értelemben Krisztusnak az egyháza iránti jegyesi szeretetéből kiindulva vezeti be ezt a kérdést[243]. Az életszentség továbbá a szeretetben való tökéletességben fejeződik ki és azonos a Krisztussal

[238] Vö. HEMMERLE, K., *Quale profilo del laico*, in *Gen's*, 1988/1, 7.
[239] *Jn* 17, 21.
[240] *LG* 39.
[241] Uo. 40.
[242] Uo. 42.

való egyesüléssel az Egyházban[244]. Az életszentségre való törekvés tehát visszaküld bennünket a dokumentum elejére, az egyház titkának a valóságához, amely – amint tárgyaltuk – az Atya, a Fiú és a Szentlélek szeretetében és szeretetéből összegyűlt nép.

A zsinat az életszentségre való hivatásnak egy egész fejezetet szentelve levonja a maga egyháztanának következményeit. Meghívja a kereszténveket, hogy tudatosítsák magukban hivatásuk fenséges voltát. Egyenlő méltóságuk van, és közös felelősségük, aminek nyomán ehhez méltó életet kell élniük.[245] Elvárja a zsinat, hogy Krisztus valamennyi tanítványát az Isten és a felebarát iránti szeretet jellemezze ismét, hogy az évszázadokon át csak az Istennek szentelt személyek számára „fenntartott" életszentség minden keresztény közös lehetőségévé legyen. Keresztény érettségre sarkallja különösen a laikusokat, akiknek éretté válása nem korlátozódhat csupán annyira, hogy nagyobb részt és szabadságot nyerjenek az apostolkodásban, Krisztus hirdetésében, hanem a Krisztussal való egyesülésre is kell törekedniük.

A II. Vatikáni Zsinat utáni lelkiség közösségi irányultsága

Az egyház a *Lumen gentium* konstitúcióban közösségi titokként határozta meg önmagát, és alaposan kifejtette e titok teológiai alapjait és lényegét. Minthogy a téma ennyire központi jellegű, azt gondolhatjuk, hogy e dokumentum erőteljes hatással volt a zsinat utáni lelkiségi élet fejlődésére. A valóság sajnos nem erősíti meg ezt így egyértelműen. Történt azonban mégis néhány alapvető változás, amely legalább zsengeként már megmutatkozni látszik az egyházi közéletben.

Mindenekelőtt egy *új egyházi öntudatra ébredés* figyelhető meg a zsinat után a hívek körében. Kezdik lassan-lassan új formában megismerni és megérteni az egyházat. A közösségi egyháztan fokozatosan helyettesíteni kezdi az egyházról alkotott jogi, piramis-jellegű szemléletmódot. Különféle egyházi rendelkezések, újítások is segítették ezt a mentalitásváltást a zsinat szellemében a hívek körében.

---

[243] „Krisztus ugyanis, az Isten Fia, akit az Atyával és a Szentlélekkel 'egyedül szentnek' ünnepelünk, menyasszonyaként szereti az egyházat, önmagát adta érte, hogy megszentelje (vö. *Ef* 5, 25–26). Saját testeképpen kötötte egybe önmagával s Isten dicsőségére elárasztotta Szentlelkének ajándékával" (Uo. 39).

[244] „... megismerjük azt a biztos utat, amelyen járva ebben az ezerarcú világban is – mindegyikünk a maga hivatása és körülményei között – eljuthatunk az életszentségre, a Krisztussal való tökéletes egyesülésre" (Uo. 50).

[245] „Krisztus követői (...) a hit keresztségében igazán Isten gyermekei és az isteni természet részesei lettek, és így valóban szentekké váltak. Következésképpen az ajándékba kapott megszentelődést – Isten segítségével – az életmódjukkal kell megtartaniuk és tökéletesíteniük. Az apostol inti őket, hogy úgy éljenek, 'ahogy az a szentekhez illik' (*Ef* 5, 3)" (Uo 40).

Kiemelt jelentősége volt ilyen vonatkozásban a zsinat utáni liturgikus reformnak. A templomok átalakultak, a liturgia celebrálója a hívekkel szembefordult és középpontba került, és minden más kisebb és nagyobb újítás a liturgiával kapcsolatosan egyben a közösségi vonás kifejeződése is akart lenni.

A zsinat után kerültek sajátosabban előtérbe és nyertek hatékonyabb szerepet a püspöki konferenciák, az egyes kontinensek püspöki konferenciáinak közös tanácsai[246], a püspöki szinódusok, amelyek mindegyike olyan fórum, ahol az egyházi kollegialitás mutatkozik meg. Új arculatot nyert a püspök személye is, aki egyre kevésbé áll már hierarchikus magaslaton, hanem közelebb kerül a néphez, különösebben a szegényebbekhez, hogy tanúja legyen számukra Istennek és az evangéliumi értékeknek a szekularizált világban. Egyre inkább érezhetik így a hívek püspökükről Szent Ágoston híres mondását: „Értetek vagyok püspök, veletek vagyok keresztény"[247]. A pápa személye is változott nyilvános megjelenésében. Az, hogy VI. Pál pápa lemondott a pápai tiaráról, szimbolikus aktusként tekinthető olyan értelemben, hogy a pápa a maga tekintélyét szolgálatként akarja felfogni. II. János-Pál pápa utazásai aztán arról győztek meg, hogy a pápa nem akar elszigetelődve élni, hanem evangéliumi zarándokként új módon akarja gyakorolni péteri szolgálatát az egység őreként a világegyházban. A zsinat előtti hierarchikus ekkléziológia mintha átlendült a túloldalra, és talán túlzottan is szociológiai beállítódást nyert. Nagy kihívást jelent az igazi communió kialakulása, hogy az ugyanakkor hierarchikus is legyen. Evangéliumi kihívást jelent, amelynek felvállalása során a hitelesen katolikus lelkiség továbbra is értékelni fogja a pásztorok tekintélyét.

Az ökumenizmus terén is jelentős lépéseknek voltunk tanúi, melyek mind az igazi communió előmozdítása érdekében történtek. Ha csak a leglényegesebbekre akarunk gondolni, említenünk kell legalább a katolikus egyház és a konstantinápolyi ökumenikus pátriárkátus közötti 1054-es kiközösítés visszavonását, az 1999-es közös katolikus-protestáns augsburgi nyilatkozatot a megigazulásról, és vallásközi párbeszéd szintjén az 1986. októberi találkozót Asszisziben a világvallások képviselői között.

Mindezek a tények, és még mások is bőségesen arról tanúskodnak, hogy a közösségi egyház képe kezd betörni a katolikusok mentalitásába. És ebből a mentális megtérésnek nevezhető változásból egy új lelkiség

[246] Ilyen Európában a CCEE, Latin-Amerikában a CELAM.
[247] *Serm.* 340, 1, idézi *LG* 32.

is kialakulni látszik, melyet egyidőben jellemez a keresztségi öntudatra ébredés és a közösségtudat.

A zsinat utáni időszakban az egyre szélesebb körökben terjedő szekularizáció ösztönösen öntudatra ébredéshez vezette továbbá a kereszténveket, *tudatosítani kezdte* velük *a keresztségi ígéret komolyságát*. Annál is inkább előjött ez a reakció, minthogy a zsinati atyák kiemelték: a keresztség adja meg minden keresztény méltóságát, a keresztség közös kincse bármely hivatásban élő krisztushívőnek, és e közös alap kacsán mindnyájuknak sajátosan kell törekedniük az életszentségre.

Nyilván, sokan nem tudtak ellenállni a világi hatásnak, az ateista filozófiai hullámoknak, és azok szüleményeként az anyagias, élvezethajhász életformának. Emiatt sok helyen csökkent a templomlátogatók és a hivatások száma a hagyományosan vallásos vidékeken. Másrészt azonban ugyanezek a jelenségek mások számára éppen arra jelentettek kihívást, hogy komolyabban vegyék hitüket, vallásosságukat. Igazolódott K. Rahner közismert mondása, melyet a zsinat utáni években hangoztatott: a harmadik évezred kereszténye vagy misztikus lesz (vagyis olyan valaki, aki megtapasztalt valamit Istenből), vagy nem lesz keresztény. A hívők manapság, amikor az elkereszténytelenedett világban elszigetelten vannak jelen, nem hihetnek csupán elvont módon, értelmi szinten, hanem hitélményre van szükségük, valamilyen formában meg kell tapasztalniuk Isten jelenlétét és Igéjének hatékonyságát. Ily módon fokozatosan körvonalazódik a zsinat utáni lelkiségben egy úgynevezett keresztségorientált vonás.[248] Ennek alakulását segíti a teológiai reflexió biblikus irányban történő újratájolódása is, továbbá pedig a lelkiségteológiai mentalitás is egyre inkább figyelembe veszi a mai hívő helyzetét. A hívek azonban nem csupán tudatosítják önazonosságukat, hanem egyre nagyobb arányban felelősséget is vállalnak az egyházban, például a katekézisben, szociális szolgálatban, de tagjai felelős szervezeteknek is, például különféle pasztorális tanácsokanak, szinódusoknak és más nemzeti és nemzetközi szervezeteknek. Ezek a tények is segítik a közösségi cselekvést és a laikusok önmagukra találását az egyházban.

Mindezen előhaladás ellenére fontos továbbra is figyelni azonban a zsinat communionális üzenetének lényegére. Mert az általa meghirdetett megújulási távlat nem elsősorban a különféle cselekvések és egyházi struktúrák megsokszorozódásában rejlik, hanem a megszentelődésben,

[248] Vö. Castellano, J., *Tendenze emergenti dalla riflessione teologica contemporanea: Prospettive attuali della teologia spirituale*, in *Nuova Umanità* 30/57–77.

ami mindig is így volt az egyházban. Reménykeltő jelek vannak azonban a lényegre figyelésben is, amit bizonyít például a boldoggá és szentté avatottaknak a sokasága, akik II. János Pál pápa idején nyerték el hivatalosan a köztiszteletet, többnyire jelzés-értékű szándékkal, hogy laikusként is lehet szentté lenni az élet legkülönfélébb területein munkálkodva. És bízunk abban is, hogy a zsinat által megjelölt szellemiség szerint körünkben is formálódnak a krisztusi élet lényegére figyelő szentek.

A zsinat utáni lelkiség egy újabb, egyre inkább körvonalazódó vonása a közösség iránt kialakult érdeklődés, és ezzel egyidejűleg az úgynevezett *közösségi lelkiség* formálódása. Igen fontos jelenséggel állunk itt szemben, aminek jelentőségét igazából a jövő fogja értékelni.

Ez a törekvés már a zsinat előtti időkben kezdett körvonalazódni. Már a múlt század harmincas éveitől kezdődően találkozhatunk csiráival, a katolikus körökben akkor induló bibliakörökkel, a Katolikus Akción belül, vagy azzal párhuzamosan induló különféle egyesületekkel és társulásokkal. A katolikus lelkiség elkezdett szabadulni az individualizmustól, amely évszázadokon át befele, magukba fordította a kereszténveket a tökéletességre való törekvésben. A hívek a lelki életre való törekvésben közös utak keresésére szánták magukat, csoportokat kezdtek alapítani, amelyekben remélték, hogy jobban eljutnak céljaik elérésére. Emellett aztán a társadalmi körülmények is sarkallták a közösségi formák keresését. Kelet-Európában a marxizmus és szocializmus, nyugaton pedig más szociológiai és pszichológiai tényezők sietették, hogy a mai ember felismerje, kötődik más emberekhez, és figyelembe kell vennie életében ezt az egyre inkább egyetemessé váló jelenséget, amit az egymástól való kölcsönös függés jelent. Ilyen talajon mozogva jelentek meg különféle közösségek, társaságok, egyházi mozgalmak, melyek a zsinat után annyira elszaporodtak, hogy a jelenkor egyházának sajátos arculatát képezik. Többen közülük már a zsinat előtt létrejöttek, de a zsinati jelenség szembetűnően serkentette aztán fejlődésüket azáltal, hogy kihangsúlyozta a keresztény élet közösségi vonását[249].

Ezek a csoportok újfajta lelki élet laboratóriumai, amely nemcsak az egyéni megszentelődést célozza, hanem integrálja a testvériség és a szolidaritás vonásait is. Olyan közösségi élet kisugárzó pontjai, amely az egyház ősi arculatát törekszik magára venni, melynek leírásaival az *Apostolok Cselekedetei*ben találkozunk. Hangsúlyt fektetnek a közös

[249] Ezekről a mozgalmakról, társulási formákról részletesen értekezik Cordes, P. J., *Nouveaux mouvements spirituels dans l'Église*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 109, 49–65.

imára – liturgiára, a közös szentírásolvasásra, lelki tapasztalataik megosztására, egymás kölcsönös elfogadására és szolgálatára. A közös úton való együtt járás ugyanis szükségessé teszi azt is, hogy elfogadják a másságot, a különbözőségeket, a testvéri megintést, kezelni tudják a feszültségeket, sőt az esetleges összetűzéseket is.

Nyilván, nem új ez a közösségi életforma az egyházban. Elég csupán a monostorokra, vagy a különféle szerzetesrendekre gondolnunk, hogy láthassuk, hogy minden korban gyűltek össze közösségbe keresztények, és ezek a közösségek aztán különféle lelki megújulási áradatok kiindulási pontjaivá váltak. Ami ezen közösségek esetében újdonságot jelenthet mégis, az egyrészt abban áll, hogy nem csupán néhány kiválasztottnak jut osztályrészül ez a közösségi életforma, hanem tágas méreteket ölt az egyházban, Isten egész népét bevonván, beleértve a laikusokat is, másrészt pedig egy hosszú individualisztikus módon történő megszentelődésre törekvési időszak után jelenik meg a lelkiségtörténetben. Mert, amint F. Ciardi fogalmaz, „Azzal, hogy közösségben élünk, még nem biztos, hogy közösségileg haladunk előre az emberi és lelki növekedésben. A lelki élet nagyon jól megmaradhat individualisztikusnak a közösségben is. (...) Ugyanis a közösség nem mindig jelent communiót."[250]

Az egyházban a történelem során kialakult egy szokásos szemléletmód az Istennel való egyesülésre törekvést illetőleg, ahol a hangsúly Istennek az emberi bensőben való keresésére irányult. Mindezzel együtt jár a csend, az összeszedettség, a magány, az egyén a testvér helyett inkább a saját lelkére figyel, gyakori lelkiismeretvizsgálattal és lelkivezetéssel, harcolva a gyengeségek és hiányosságok ellen, önmegtagadásokkal és más lelki gyakorlatokkal serkentve magát az erényekben való növekedésben és az Istennel való egyesülésre készülésben. A világtól a klauzurába, a magányba való elszaladás azzal a veszéllyel járt, hogy az egyén más emberektől, a testvérektől is meneküljön[251]. Ez a tájolódás a remeteséggel kezdődően a monasztikus korszakon át egészen mostanáig túlságosan individualisztikus színt adott a keresztény lelkiségnek. A 2. vatikáni zsinat szentháromságos egyháztana ennek ellenhatásaként a keresztény élet közösségi voltára is hangsúlyt fektetett. A zsinat utáni lelkiség ebbe az irányba halad, ellenben az egyházi közszellem még annyira a régi individualisztikus mentalitástól átitatott, hogy bizonyára hosszú időre van szükség, amíg a közösségtapasztalat is közszellemmé válik. És ehhez nem csupán minél

[250] Vö. Ciardi, F., *Koinonia. Itinerario teologico-spirituale della comunità religiosa*, Roma 1992, aki ebből a szempontból végigelemzi a lelkiség történetét az egyházban.
[251] Vö. uo., 288–289.

több apró kis kezdeményezésnek tömegmozgalommá történő felfejlesztésére van szükség, hogy előbb-utóbb többségben legyenek és szellemiségváltást eszközöljenek külsőleg, hanem ezzel egy időben belső megtérésre is szükség van a lelkekben.

A közösségi létmód és lelkiség „episztemológiája"

Teológiai alapok

E. Cambón egyik tanulmányában[252] egy felmérésre vállalkozik, amely-nek keretében különféle olyan szövegeket elemez, melyek felnőttek számára mutatják be a kereszténységet[253]. Ez a felmérés meglepő eredményeket hozott számára. Az elemzett szövegek egy része, jóllehet a teljes keresztény eszmerendszer és életforma bemutatására törekszik, még csak nem is említi a Szentháromságot. Más szövegek esetében, és ez is meglepő, jóllehet szó van a Szentháromságról, mégpedig megfelelő biblikus, teológiai keretben, teljesen hiányzik, vagy nagyon hiányos az utalás arra, hogy mit jelent e hittitok a konkrét élet számára. Néhány szöveg ezek közül hoz utasításokat ugyan a titok lelkiségi gyakorlatra való lebontására nézve, de ezek az utasítások individuális szelleműek, csupán az egyes szentháromsági Személyekkel való egyéni kapcsolatot szorgalmazzák, vagy csak a szentségimádás és a Szent-háromság liturgiában való dicsőítésének fontosságát emelik ki. Mások esetleg kihangsúlyozzák, hogy a Szentháromság az emberi kapcsolatok ősmintája, de mindezt csak elméleti kijelentések erejéig teszik anélkül, hogy konkrét következtetéseket vonnának le arra vonatkozóan, hogyan lehetne szentháromságosan megélni az emberi élet különféle adott-ságait. Manapság ellenben nemcsak arra van igény az igazán hívő emberben, hogy a Szentháromság központi jellegét a keresztény hit-világban és a teológiai reflexióban megértse[254], hanem mindenekelőtt azt szeretné elmélyíteni, mit jelent e titok a konkrét élet, a társadalom alakulására nézve. Arra lenne szüksége, hogy a Szentháromság titka bekerüljön mindennapi életvitelébe, és törekvéseinek motiválója legyen, vagy jobban mondva az ő élete legyen a Szentháromság életének részesévé, és a szentháromságos isteni élet ily

---

[252] Cambón, E., *La Trinitá come modello della società nella catechesi degli adulti. Analisi di testi*, in *Nuova Umanità* 111/112, 485–507.

[253] Amint állítja a szerző, e szövegek különféle európai, vagy amerikai országok püspöki konferenciáinak megbízásából készültek, mások ortodox, vagy protestáns egyházakból származnak, vagy ökumenikus munka gyümölcsei. Vö. Cambón, E., *Trinità modello sociale*, Roma ²2005, 21. Szemléletmódja, művének első része segítségemre volt a dolgozatom 3. pontjának összeállításánál.

[254] Ilyen vonatkozásban kiváló tanulmányok születtek már. Lásd pl. Coda, P. – Tapken, A., (Szerk.), *La Trinità e il pensare .Figure, percorsi, prospettive*, Roma 1997; Ciola, N., *Teologia trinitaria. Storia-Metodo-Prospettive*, Bologna 1996.

módon megjelenítődjék az ő mindennapi életében. Az utóbbi évtizedekben kibontakozó communionális gondolkodásmód és közösségi lelkiség már valamelyest válaszolni látszik erre az igényre. Az előző fejezetben röviden vázoltam a közösségi egyháztan és gondolkodásmód, illetve az ennek következ-ményeként az utóbbi évtizedekben körvonalazódó közösségi lelkiség megjelenésének körülményeit. A következőkben vázolni szeretném most e közösségi lelkiség teológiai alapjait, illetve kiemelném továbbá a közösségi létmód néhány alapvonását, melyek meghatározóak annak kibontakozása érdekében.

a.) Szentháromságtan és (közösségi) élet

Néhány sorban nagyon nehéz összefoglalni, mi mindent hangsúlyoz ki a mai teológia a Szentháromság és az emberiség élete közötti kapcsolatról. Néhány megjegyzést azonban mégis tehetünk ezzel kapcsolatosan, kihangsúlyozhatunk néhány súlypontot, amely sokatmondó az életvonzatú teologizálás távlatában.

A mai teológia kihangsúlyozza például, hogy annyiban vagyunk tükrözői az Atyának, aki a szeretet örök forrása a Szentháromságban, amennyiben mi is szeretetforrás vagyunk minden érdek nélkül egymás iránt, egyénileg és közösségileg egyaránt. A Fiút pedig, aki Szentháromságban a szeretet végtelen hálával történő örök elfogadása, akkor tükrözzük, ha mi is hagyjuk, hogy szeressenek mások. Nemcsak az isteni tehát, ha adunk, hanem az is, ha tudunk kapni másoktól szeretetből. És a Szentlelket[255] akkor tükrözzük életünkben, ha közöttünk – és itt nemcsak a személyek közötti kapcsolatra gondolhatunk csupán, hanem intézmények, egyházak, népek stb. közötti kapcsolatra is – kölcsönös a szeretet, és nem az önzés, magunkba zárkózás, vagy mások kizárása jellemez minket, hanem altruisták, mások java iránt nyitottak vagyunk. Mondhatjuk tehát, hogy ahhoz, hogy szentháromságos módon éljünk, szükséges, hogy „mindig befogadjunk, mindig kezdeményezzünk, mindig egyesítsünk."[256]

A latin-amerikai reflexióban ez a szentháromságos élet-keret sajátos színben jut kifejeződésre, választ adván a nyomorúságos és igazságtalan helyzetre, amelyben élnek az ottani emberek. Az Atyát biblikusan az elnyomottak felszabadítójaként, egy szabad nép összegyűjtőjeként látják, a Fiút pedig Isten országának elindítójaként, aki úgy jeleníti meg

[255] A Szentlélek a nyugati teológiai hagyományban maga az Atya és Fiú közötti kölcsönös szeretet, a keleti hagyományban pedig az Atya és a Fiú szeretetének a teremtésben való kiáradása. Utóbbiról P. Coda reflektál S. Bulgakov gondolatvilágát elemezve a *L'altro di Dio* c. művében (Città Nuova, Roma 1998).

[256] Hemmerle, K., *Tesi di ontologia trinitaria*, Roma 1986, 65.

konkrétan ezt az országot a világban, hogy megszüntet ennek javára igazságtalan szemléletmódokat és struktúrákat. A Szentlelket pedig az igazság Lelkeként fedezik fel, szemben azokkal, akik testvéreik iránt érdektelenek és kizsákmányolják őket, illetve az erősség Lelkeként, aki támogatja az üldözések közepette is örömteljes keresztény tanúságtételt.

Protestáns teológusok is meglátják a Szentháromságban az igazi közösség alapjait. J. Moltmann például így ír: „A Szentháromságot csak az a keresztény közösség tükrözi vissza, amely egy, egyetlen és egyesítő, osztályuralom és diktatórikus elnyomás nélkül. Ez az a világ, amelyben az emberek a kapcsolataikban mutatkoznak meg, és nem a hatalmuk révén, vagy azáltal, amit birtokolnak. Ez az a világ, amelyben az embereknek mindenük közös, és mindenben osztoznak, személyes adottságaik javára."[257]

Más teológusok Istennek a történelemben való megmutatkozásainál állnak meg, és a teremtést az Atyának, a kinyilatkoztatást és megváltást a Fiúnak, a megszentelést pedig a Szentléleknek tulajdonítják, és az üdvösségtörténetet is szentháromságos struktúrában szemlélik.[258]

Amint az előző fejezetben láttuk, az egyháztan területén is megfigyelhető az utóbbi évtizedekben egy szentháromságos-communionális vonzatú megújulás. A Biblia az egyházat különféle megnevezésekkel illeti: Krisztus jegyesének, Isten családjának, szent városnak, Isten hajlékának, szent templomnak stb. mondja. Ide kapcsolódva érdekes megjegyeznünk azt is, hogy a *Lumen gentium* kezdetű konstitúció megnevezései közül három vált legáltalánosabbá: Isten népe, Krisztus Teste és a Szentlélek temploma. Éspedig azért, hogy ebből is látható legyen, hogy az egyház egységének modellje „a személyek egysége a Szentháromság Egyistenben: az Atya és a Fiú egysége a Szentlélekben."[259]

Ugyanígy kihangsúlyozzák különböző szerzők a szentségeknek, különösen a keresztségnek és eukarisztiának szentháromságos voltát. Vagy a missziós tevékenységet is szentháromságos alapokra helyezik. A missziókra vonatkozó 2. vatikáni zsinati dokumentum is az Atya tervére, valamint a Fiú és a Szentlélek küldéseire alapozza az egyház missziós küldetését[260]. Az erkölcsteológia egyre világosabban felismeri, hogy a szentháromságos élet egész erkölcsi életünk alapja, és hogy egyre komolyabban számolni kell a gyakorlati következményeivel a

[257] MOLTMANN, J., *Sulla Trinità*, Napoli 1982, 36.
[258] Vö. COMBLIN, J., *Lo Spirito Santo e la liberzione*, Assisi 1989.
[259] *UR* 2.
[260] Vö. *AG* 2–4.

ténynek, hogy az Atya arra hív bennünket, hogy Fiának Lelkében új teremtményekké legyünk.[261]

Még az eszkatológia is beszél az „új ég és új föld" elővételeződéséről a történelemben, vagyis az egész emberiség és világmindenség Istenben való beteljesedéséről Krisztusban a Szentlélek erejéből. Ugyszintén szentháromságos szemszögbe került Mária személye, a házasság és az Istenek szenteltség is, mint életállapot. A példákat lehetne tovább folytatni. De már ezekből is le lehet vonni a következtetést, hogy minden szentháromságos fényben értékelődik újjá a mai teológiai szemléletmódban, és a szentháromságtan az őt megillető helyre kerül, vagyis a teológia és a keresztény tapasztalat központi tengelyévé válik.

Észrevehető, hogy a teológusok erőfeszítései nem merülnek ki abban, hogy a Szentháromságot önmagában elemezzék, hanem igyekeznek az emberiség életével is kapcsolatba hozni, és kifejteni azokat a következményeket, amelyek mindebből az emberi személy, az egyház és a társadalmi élet számára adódnak. Nemcsak Isten szentháromságos közbelépéseit emelik ki a történelemben, hanem az isteni szeretet három módozatát életünk számára is odaállítják paradigma gyanánt. Ez a távlat gazdagodást, fontos nyereséget jelent a gondolkodás és a keresztény élet számára.

Megjegyzendő mindenképpen, hogy minden esetben túlhangsúlyozódnak kissé a szentháromságos szempontok, mind az intratrinitáris életben, mind a szentháromságos Isten képére és hasonlatosságára teremtett emberiség világában is. Ez az eljárás állja a maga helyét, annál is inkább, hogy világosan biblikus alapokon nyugszik.[262] Egyes teológusok mégis visszafogottak e szemléletmóddal szemben, annak veszélyét hangoztatván, hogy ily módon a Szentháromság logikai vonzatban „feldarabolódjék", és feledésbe merüljön a Személyek közötti relációk adottsága. A communionális gondolkodásmód és lelkiség világában éppen ezekre a szentháromságos relációkra tevődik hangsúly, amelyek – ha helyesen tükröződnek vissza az életben – Isten életét teremtik meg *per participationem* az emberi társadalomban.

b) Communió és perichorézis

A világ elvárja manapság a teológiától, hogy érthető, egyszerű nyelvezettel beszéljen a hittitkokról számára. Még a szentháromságtani hittitkok előtt is ilyen igénnyel lép fel. És a hittudósok, ha általában törekszenek is kielégíteni az emberek ezen igényét, és egyszerű nyelvezettel próbálnak fogalmazni, néhány esetben mégsem kerülhetik

[261] Vö. Goffi, T., *La fondazione trinitaria della vita morale e spirituale*, in *Credereoggi* 34, 82–92.

[262] Lásd például: *Ef* 2, 18.

el bizonyos szakkifelyezések használatát. Most is egy ilyen esettel állunk szemben, amikor a *perichorézis* kifejezést kell használnunk. Ez kulcsszó, központi jellegű kifejezés a szentháromságtanban, mely a kereszténység első századaitól kezdve használatos volt. Görög kifejezés, amely a teológiába a maga eredeti formájában ment át, mivel a modern nyelvekben nem sikerült eredeti tartalmának megfelelően lefordítani. Nagyon fontos megállni e fogalom értelménél, egyrészt azért, mert kulcsfogalom a Szentháromság titkának emberi értelmünk korlátaihoz igazodó megértéséhez, másrészt pedig azért is, mert a szentháromságos alapokra épülő közösségiségnek, illetve az ehhez szükséges lelkiségnek megértéséhez is kulcsfogalomként jelentkezik. Mindaz, amit magyarázatként el lehet mondani a közösségi gondolkodásmódról, valójában a szentháromságos perichorézis gyakorlati következménye.

A kifejezést már Damaszkuszi Szent János, a patrisztikus kor teológusa használta. Mégpedig azért, hogy megmagyarázzon egy olyan kitételt, ami újszerűnek, lényegesnek, de mégis ellentmondásosnak tűnt abban az időben, éspedig azt, hogy két valóság meglehet egymásban, ki-ki a maga sajátosságát megőrizve anélkül, hogy egymással összekeverednének. Mindez a Szentháromságra vonatkozólag azt jelenti, hogy a Szentháromság személyei is meglehetnek egymásban, átjárhatják egymást, egyesülhetnek egymással a különbözőségük feladása nélkül. Damaszkuszi Szent János ezt így fejezte ki: a Szentháromság három személye „egyesülve van, de nem keveredik, egyik a másikban van, és ez a kölcsönös áthatás egyesülés és keveredés nélkül történik."[263] „Mindegyik személy a másikban lakik, a másikban tartja székhelyét."[264] A három személy egységéről van szó, akik egyek ugyan, de mégis megmarad a három, nincs egyazon személyről szó.

A következőkben még magyarázattal szolgálok mindennek a hogyanjával kapcsolatosan. Két dolgot szeretnék azonban most előre bocsátani. Egyrészt azt, hogy e titok teljes megértésére sosem fogunk eljutni, mert ez azt jelentené, hogy Isten titkát átlátjuk, és akkor vagy Isten nem lenne Isten, vagy mi lennénk Isten. Ez az ő belső titka, és mindig is megmarad annak. Másrészt azonban ki szeretném hangsúlyozni, hogy ennek ellenére mégis e titok fényében zajlik a mi életünk az emberiség közösségében, és igazán akkor halad a kiteljesedés felé, egyszerre egyénileg és közösségileg, ha ráhangolódik e perichoretikus létmód hullámhosszára. Isten képére és hasonlatosságára egymás mellé, sőt egymásért vagyunk teremtve mi, emberek, és a másik ember számunkra

[263] *De Fide orthodoxa* I, 8; *MG* 94, 829.
[264] Uo., I, 14.

nem akadály, hanem lehetőség az önmagunkká levéshez, amire igazából akkor jutunk el, ha nem önmagunkat keressük, hanem Istenben egymásért élünk. Nagyon fontos ráhangolódnunk lelkileg emberi létünk ezen tulajdonságára, erre a közösségi adottságunkra, hogy haladhassunk az igazi communió irányába.

c) Communió és kenózis

Egy második alapvető fogalom a szentháromságtanban, amit szintén idegen szóval vagyunk kénytelenek kifejezni a maga teljességében, a kenózis. Ez a kifejezés is ugyanolyan okokból honosodott meg eredeti görög nyelvén a teológiai nyelvezetben, mint az előbbi. Nélkülözhetetlen fogalomról van szó, ugyanis nélküle lehetetlen felfogni a szentháromságos dinamika módozatát, de a közösségi élet lüktető ereje is e fogalom életté váltásában rejlik. Vagyis mondhatjuk azt is, hogy a kenózis a communió kulcsa.

A fogalom egy igéből származik, melynek jelentése: valamit (például egy vízzel telt edényt) kiüríteni. Óriási jelentőségre tett szert azonban ez a fogalom azáltal, hogy az Újszövetség Jézus Krisztussal kapcsolatosan használja. A Szentháromság második személye, a Fiú, az örök Ige a názáreti Jézus személyében kiüresítette önmagát, kiüresedett istenségéből anélkül, hogy elidegenedett, megvált volna tőle. És mindezt értünk, emberekért tette, irántunk való szeretetből, azért, hogy eggyé váljon velünk. A *Filippiekhez írt levél* Krisztus-himnusza[265] kiválóan ecseteli az Igének ezt a kiüresedési aktusát. De számos más helyen is találkozunk ennek a kenotikus, vagyis kiüresedési törekvésnek szinonim módon történő kifejeződésével a Szentírásban.[266] Mindenik helyen szinte típusjelleggel jut kifejeződésre a szentháromságos dinamika, mely a szeretetből történő konkrét önajándékozásból áll, amelynek kettős hatás lesz a következménye: egyrészt életet adunk másoknak, másrészt önmagunkat is megvalósítjuk.

Az egymásért szeretetből történő kölcsönös kiüresedés révén valósulnak meg identitásukban a Szentháromság személyei. Ennek a hogyanjában rejlik a Szentháromság belső titka. „Az Atya szeretetből megszüli a Fiút, benne 'elvész', benne él, bizonyos módon 'nemlétté' lesz szeretetből, és pontosan ily módon létezik, ily módon Atya. A Fiú, mint az Atya visszhangja, szeretetből visszatér az Atyához, 'elvész' benne, él benne, bizonyos módon 'nemlétté' lesz szeretetből, és pontosan ily módon létezik, ily módon Fiú. A Szentlélek, aki az Atya és a Fiú közötti kölcsönös szeretet, az ő egységi kötelékük, maga is bizonyos módon

[265] *Fil* 2, 6–11

[266] Például *2Kor* 8, 9; *2Kor* 5, 21.

'nemlétté' lesz szeretetből, és pontosan ily módon létezik, ily módon Szentlélek."[267]

A kenózis tehát azt jelenti, hogy kiüresedünk önmagunkból szeretetből, lemondunk önmagunkról azért, hogy ajándékozzuk magunkat, hogy éljük a másikat, vagyis azért hogy lehetővé tegyük számára, hogy megvalósuljon, és így ugyanakkor teljesebben önmagunkká leszünk. Ez a fajta dinamika ellentmondásosnak tűnik azok számára, akiknek még nem volt részük a megtapasztalásában, de attól még működőképes, attól még valóság. Ehhez az önmegvalósuláshoz nem elég azonban csak annyi, hogy meg-meghalunk kis önmegtagadások erejéig, hanem önző énünk teljes halálára van szükség. Csak akkor kerülök abba a helyzetbe, hogy teljesen meg tudjam érteni és tökéletesen be tudjam fogadni a másik embert, ha teljesen „üressé" válok, ha kiüresedem. És ha több személy részéről kölcsönösen megvan egymással szemben ez a készség, akkor teremtődik meg igazából a feltétel a perichoretikus, szentháromságos kapcsolat számára, mely az igazi communió lényeges eleme.

A lelkiségtörténet nagyjai mindig is állították, hogy teljesen üressé kell lenni ahhoz, hogy a lélek egyesülhessen Istennel. Manapság azonban újfajta mélységgel kerül előtérbe ez a feltétel, hogy Istent ily módon már ne csak önmagunkban, hanem egymás között is megtalálhassuk. Amint ez Istennel való kapcsolatunkban működik, egymással szemben is teljesen ki kell üresednünk önmagunktól ahhoz, hogy a Szentlélek működni tudjon. Ha mindez logikus az egymás közötti kapcsolatainkban, azért van így, mert gyökerei Isten életébe nyúlnak vissza.

A legmagasabb csúcs, ahol a történelemben ez az önkiüresedés maximális mértékben megvalósult, Krisztusban jelentkezett a kereszten, amikor átélte az Atyától való elhagyottságot. Felkiáltása: „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?" (*Mt* 27, 43; *Mk* 15, 34) nemcsak a szentháromságos isteni élet titkának a kulcsa, de manapság a teológia a Szentháromság titkának a történelem felé történő kitárulkozásaként is tekinti. Életünk dinamikájára, közösségi létünk elemeire lefordítva mindez azt jelenti, hogy a teljes önkiüresedésig menő mértékben kell gyakorolnunk a szeretetet ahhoz, hogy kapcsolataink szentháromságosak legyenek, és így igazi közösség építői legyünk[268].

d.) Communió és agapé

Egészen biztos, hogy nincs még egy szó, amely annyiféle vonatkozásban használatos, mint a szeretet. Számtalan formája és vonzata létezik a szeretetnek, csupán csak a mindennapi szóhasználatban is. Beszélünk

[267] Lubich, *Discorso all'Università San Tommaso di Manila, in ocasione del conferimento del dottorato honoris causa in Sacra Teologia*, in *Nuova Umanità*, 109, 23.

[268] Erről részletesebben lásd Lubich, C., *L'unità e Gesù abbandonato*, Roma ^{9}1988.

apai-anyai szeretetről, gyermeki szeretetről, hitvestársi szeretetről, barátságról, tárgyak, helyek, intézmények szeretetéről stb. A szentháromságos kapcsolatok leírásánál is gyakran használjuk ezt a kifejezést. De itt arra a szeretetre utalunk, amely minden más lehetséges szeretet eredeténél áll, arra a szeretetre, mely Istenben van.

Amikor az első keresztény közösségek ezt a valóságot ki akarták valamiképpen fejezni, ismét egy görög kifejezést használtak, mely az ő idejükben közhasználatban volt, de újfajta jelentéssel látták el. „Agapé" ez a görög kifejezés, amelyet latinra „caritas"-szal fordítunk. 177-szer fordul elő az Újszövetségben,és könyvtárnyi anyagot írtak már a különféle próbálkozások során, hogy gazdag jelentéstartalmát felszínre hozzák.

Istennek a szeretetét fejezi ki ez a szó, amelyben részesített bennünket, embereket, ugyanis „Isten szeretete kiáradt szívünkbe a nekünk adott Szentlélek által" (*Róm* 5, 5)[269]. Nem egy olyan szeretetről van itt szó, ha gyakorolni akarjuk ezt az agapét, amely mintegy kívülről ráerőltetődne, hozzáadódna a különféle emberi szeretet-formákhoz. Sőt, ellenkezőleg, minden emberi szeretet-forma – még ha nincs is tudatában ennek – annyiban szeretet, amennyiben az isteni szeretethez igazodik.

XVI. Benedek pápa *Deus caritas est* kezdetű enciklikájának első felében hosszasan értekezik tudományos mélységgel, de ugyanakkor közérthető nyelven is erről az isteni szeretetről[270]. Bemutathatnánk gondolatait, amelyek révén sikerül körülírnia, milyen ez a szeretet, de nem erre vállalkozott eredetileg ez a tanulmány. Itt most csak annyit említünk csupán, hogy olyan ez a szeretet, hogy serkenti, gyümölcsözteti minden fajta szeretet pozitív képességeit. Belülről ösztönözve növeszti, gazdagítja, szépíti és folytonosan megújítja.

És amennyiben mi, emberek egymás között ilyen szeretettel viseltetünk, akkor megadatik az emberi erővel meg nem valósítható valóság: belépünk az isteni agapé vonzáskörébe, bekapcsolódunk Isten életébe. Ez a legteljesebb communió, az igazi közösség legteljesebb szinten való megvalósulása.[271] „Az ideális szeretetközösségnek legtökéletesebb megvalósulása a Szentháromság, és ezért Isten belső élete minden szeretetkapcsolatnak, sőt minden közösségi életnek ősmintája.

---

[269] Vagy más szentírási helyek ide vágóan: „Ahogy engem szeretett az Atya, úgy szerettelek én is titeket. Maradjatok meg szeretetemben" (*Jn* 15, 9); „... a szeretet, amellyel engem szerettél, bennük legyen" (*Jn* 17, 26).

[270] Vö. Benedek, XVI., *Deus caritas est*, Budapest 2006.

[271] Vö. Coda, P., *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Roma 1994.

Annál is inkább, mert Isten a kegyelemben minket is belevon a maga szentháromságos életébe. A megigazult ember részesedik (participál) abban a megismerésben, amellyel az Atya és a Fiú kölcsönösen szeretik egymást. Így mintegy bekapcsolódhat az ember a Szentháromság személyei közt folyó megismerési és szeretési áramkörbe: az Atya a Fiúban minket is lát és a Szentlélekben minket is szeret; mi is a Fiún keresztül láthatjuk és a Szentlelken keresztül szerethetjük az Atyát és mindazt, ami az Atya elgondolása és műve a teremtett világban".[272]

A szentháromságos közösségi életforma sajátos vonásai

Hogy még érthetőbb legyen a szentháromságos létmódnak az előző egységben megkísérelt bemutatása, a következőkben szeretnék röviden vázolni néhány olyan sajátos vonást, amelynek alapján könnyebben szembetűnő lehet a személyek közötti kapcsolatok szentháromságos voltának megállapítása.

Mindezen vonások különösebb módon történő kiemelése a mai kor hívő embere reflexiójának a gyümölcse. Azért lehetséges, mert a szentháromságos élettel kapcsolatos dolgokat nem csupán a Bibliából és az egyház hitvallásából tudjuk, de a teológiai reflexió és az évszázados keresztény tapasztalat is rájött egyre-másra velük kapcsolatosan. Sőt, még azzal is tisztában kell lennünk, hogy az egyes korokban, tehát ma is sajátosan előtérbe kerülhetnek Isten dolgai. Ha tehát ma világosabban szembetűnnek számunkra a szentháromságos hitnek bizonyos értékei, ez a mi korunk sajátos adottságainak is köszönhető. A folytonos tanulékonyság szellemét kellene mögöttük kiéreznie az olvasónak, a mai hívő ember megfigyelőkészségét, nem pedig arrogáns „mindentudás" megnyilatkozásait.

Tehát ahhoz, hogy a szentháromságos communióról, mint minden emberi közösségi megnyilatkozás paradigmájáról beszélhessünk, folyamatosan két pólus között kell mozognunk: egyrészt hittel tudnunk kell, hogy a szentháromságos belső isteni lét vonásai számos segítő utalással szolgálhatnak közösségi berendezettségű létünk kibontakoztatásához, másrészt pedig tisztában kell lennünk azzal is, hogy nem tudnánk ráérezni a szentháromságos isteni élet dinamikájára, ha konkrét tapasztalatink, és mai történelmi környezetünk nem segítenének hozzá mindehhez. De azt is el kell mondanunk, hogy tévedés lenne azt gondolni, hogy a szentháromságos formulákból logikusan levezethető a mi viselkedésmódunk. Folyamatosan keresnie kell magát kölcsönösen a két irányultságnak: haladni a szentháromságtantól az élet felé, és a szentháromságos tapasztalattól a megfogalmazások felé. Teológia és

[272] Előd István., *Katolikus dogmatika*, Budapest 1978, 285.

üdvtörténet elválaszthatatlanok egymástól. Istennek a történelemhez való viszonyulása alapján mutatkozik meg számunkra, milyen Isten, és Istenre vonatkozó felfedezéseink ahhoz segítenek hozzá, hogy életünket minél inkább Isten tervei szerint éljük.

Ezen alábbi vonások kiemelése didaktikai céllal történik, szemléltetés céljából, hiszen a valóságban ezek a vonások nem ennyire vázlatos módon jelentkeznek, hanem dinamikus és kölcsönösen cserélődő vonásokról van szó, amelyek egymástól elválaszthatatlanok, sőt kölcsönösen megvilágítják egymást.

Öt ilyen ellentétpár-jellegű vonást fogok a következőkben tárgyalni: személy-kapcsolat, egység-különbözőség, teljesen-teljesen, altruizmus-kölcsönösség, kiüresedés-teljesség.[273]

a.) Személy – kapcsolat

Amikor a Szentháromságtanban kihangsúlyozódik a három személy valósága, fennáll egyrészt a *triteizmus*[274], másrészt a *modalizmus*[275] veszélye. Helyesen kell érteni azonban a személyek létét. Egymáshoz való viszonyuk határozza meg igazából önazonosságukat, és ez a viszony nem más, mint maga az isteni lényeg, a szeretet. Mert Isten szeretet, a Szentháromság személyei egymással kapcsolatban vannak, sőt, önmagukká igazából csak egymáshoz való viszonyukban lesznek. A kapcsolat fogalma igen fontos ahhoz, hogy a szentháromsági személyek esetében a fentebb említett tévedés veszélyét elkerüljük.

A szentháromságos egységben mindhárom személy önazonosságát a másikokhoz való viszonyuk határozza meg. Ha például, per absurdum, az Atya csak egy pillanatra is megszűnne ajándékozni önmagát a Fiú számára, nemcsak a Fiú nem létezne, de az Atya is megszűnne létezni, ugyanis ő azáltal Atya, hogy folyamatosan életet ad a Fiúnak. Az Atya személye maga a nemzési aktus. Atya, Fiú és Szentlélek tehát ilyenformán szükségszerűen kapcsolatot is jelentenek egymással.

Mindez egyszerű hétköznapi nyelvre lefordítva azt jelenti, hogy a szentháromságos életben minden személy a másik által lesz önmagává. De így áll ez nemcsak Isten belső életében, hanem a mi életünkben is, amely csak Benne tud megvalósulni. Én magam is mások által leszek önmagammá. Vagy pozitívan fogalmazva: Csak akkor létezek, mint megvalósult személy, ha ajándékozom önmagam másoknak. Minderről

---

[273] E. Cambón nyomán, akinek írását (*Trinità modello sociale*, Roma ²2003) tanulmányom második részében alapforrásként használom.

[274] Vallja, hogy a Szentháromságban három isten létezik.

[275] Úgy látja, hogy a Szentháromság személyei csak Istennek a történelemben való megmutatkozási módozatai, vagy csak munkaeszköz-jellegű fogalmak számunkra, hogy az istenit ésszel meg tudjuk ragadni.

egyébként bővebben tudna beszélni a pszichológia de a szociológia is, melynek keretében egyre nagyobb a figyelem a társadalomban mutatkozó „relacionális fordulatok" iránt[276]. Az emberek akkor lesznek teljesen önmagukká, ha hitelesen altruista, érdek nélküli szeretettel viseltetnek egymás iránt. Ezen megfigyelések függvényében fokozatosan egy szentháromságos antropológia van kialakulóban, mely tudatában van annak, hogy önmagunk szeretete elválaszthatatlan mások szeretetétől. Ez az antropológia a kapcsolatok valóságát nem úgy tekinti, mint valamit, ami kívülről hozzáadódik a valósághoz, hanem mint a személy formálódásának konstitutív elemét.

b.) Egység – különbözőség

Az előző ellentétpárnál a hangsúly arra inkább tevődött, hogy a Szentháromság életét képező kapcsolatok az Istenben levő egység magyarázói, és az emberiség közösséggé kovácsolódása szempontjából lényegesek. Most pedig azt a tényt szeretnők kihangsúlyozni, hogy Istenben, és ugyanígy az emberiségben is – szentháromságos módon valósul meg az egység. A szentháromságosság Istenben, és az emberiség soraiban is, néha ellentétet is jelent, olyan értelemben, hogy egyik személy nem a másik. Nemcsak azt lehet mondani, hogy mindenik személy a másik által válik önmagává, de azt is mondani lehet, hogy a másik által mindenik személy önmagává lesz, és a másikban ezért szabadon létezik.

A szeretet, amennyiben igazi, vagyis szentháromságos, ugyanazon aktussal egyesít, és meg is különböztet. Többféle valóságból egységet teremt, de egyben meg is valósítja mindenik valóság autonómiáját. Az egymásban levés a szentháromsági személyek részéről az önkiüresedés révén nem jelent megsemmisülést. Ellenkezőleg: építi a másikat. A személyek közötti szentháromságos kapcsolat azt jelenti, hogy mindenik személy azáltal lesz önmagává, hogy építi a másikat.

Hogy mit jelent ez a konkrét életben, eléggé világosan lehet szemléltetni az együttgondolkodás példájával. Mikor lehet azt mondani, hogy két személy szentháromságos módon gondolkodik együtt? Első benyomásra azt lehet mondani, hogy ez akkor valósul meg, amikor megtapasz-talják, hogy „ő én, és én ő vagyok". Valójában azonban ennél többről van szó. Nagyobb pontossággal és gazdagabb tartalmat kifejezésre juttatva fogalmazza a kapcsolatok egymásban levési dinamikáját a különbözőségben G. M. Zanghí. Szerinte ez a perichoreticitás, vagyis egymásban levés akkor valósul meg, amikor mindkét személy elmondhatja: „én én vagyok benned és te te vagy

[276] Ilyen szempontból lásd: Donati, P., *Teoria relazionale della società*, Milano ^{5}1998.

bennem."[277] Ez a fajta szentháromságos gondolkodásmód nemcsak az elméleti spekulativitás és a tudományos kutatás szempontjából fontos, hanem fontos a társadalmi tervezés vonatkozásában is.

c.) Teljesen – teljesen

Ez az ellentétpár, még ha első olvasásra érthetetlennek tűnik is, érthető, ha kijelentjük a szentháromságos igazságot, miszerint Isten egysége / teljessége teljesen megtalálható a három személy egységében, de teljesen megtalálható mindenik személyben is.

Jézus kijelenti búcsúbeszédében, hogy „aki engem látott, látta az Atyát" (*Jn* 14, 9). Ez azért lehetséges, mert – amint hisszük – az Atya Isten, a Fiú Isten és a Szentlélek is Isten, de nem három istenről van szó, hanem egyetlen Istenről.

A következményeket, amelyek ebből a szentháromságos vonásból az emberi valóság számára adódnak, egy ismert egyháztani példa révén szemléltethetem: a világegyház, és a helyi egyházak közötti kapcsolat példájával. A 2. vatikáni zsinat egyháztana szerint minden hiteles helyi egyház, bármilyen kicsi és elszigetelt legyen is akárhol a földön, nem csupán egy darabja az egyháznak, hanem – mivel közösségben van a többi helyi egyházzal – teljesen megtalálható benne Krisztus egyháza.[278] Ez egy egyháztani perichorézis, amelyben a szentháromságos perichorézis tükröződik vissza.[279]

d.) Altruizmus – kölcsönösség.

Jézus szavai János evangéliumában: „Mindaz, ami az enyém, a tiéd, és ami a tiéd, az enyém" (17, 10), amelyekkel az Atyához fordul, világosan kifejezik, hogy a Szentháromságban minden közös. Éppen azért amikor a keresztények a vagyonközösséget élik, nem valami jótékonysági dolgot élnek, vagy valami önkéntesen választott járulékos cselekményt visznek véghez, hanem egyszerűen azt valósítják meg, amire hivatva vannak: az emberi lét szentháromságos gyökereivel összhangban élnek.

Visszatérhetünk tehát az alapkérdésünkhöz: milyen fajta kapcsolat teszi lehetővé köztünk a szentháromságos kapcsolatokat? És e kérdésre most más módon így válaszolhatunk: az emberek és a különféle közösségek is egymás között akkor vannak szentháromságos viszonyban, ha egymással, egymásért, egymásban és egymás által élnek. Nem elég csupán az egymással. Még a másikkal együtt az egymásért sem elég. Ha

---

[277] Zanghi, G.M., *Una riflesione sul postmoderno*, in *Gen's* 1998/3–4, 83.

[278] Vö. *LG* 26.

[279] Vö. Cerini, M., *Trinitá e Chiesa: una riflesione teologica a partire dall'esperienza di 'Gesù in mezzo'*, in *Nuova Umanità*, 30 (1983), 109.

csak e kettő állna fenn, nem lennének teljes egységben. Az utolsó két vonásra is szükség van ahhoz, hogy igazi perichorézis álljon fenn.

e.) Kiüresedés – teljesség

Jézus a főpapi imában tanítványai egységéért imádkozik, *amint* ő és az Atya egyek[280]. Vagyis a keresztények szentháromságos egységéért imádkozik. Az emberi egységnek az isteni egység mintájára kell megvalósulnia. Az emberi kapcsolatok 'hogyan'-jának részesednie kell az isteni relációk szentháromságos 'hogyan'-jából.

Beszéltünk már korábban a kenózisról, amely a szentháromságos egység kulcsa mind Isten belső életében, mind közöttünk, emberek között. A húsvéti eseményben fokalizálódott legteljesebben az a csúcs, ahol az emberi történelemben láthatóvá vált a Szentháromság Egyisten életének dinamikája. És ezért az emberiségnek is erre a csúcsra (Jézus keresztre feszítése, elhagyottsága, halála, feltámadása, a Szentlélek kiáradása) kell tekinteni ahhoz, hogy elmélyüljön Isten szentháromságos voltának megértésében, és hogy megvalósítsa azt a szentháromságos távlatot, amelyre hivatott.

Így fejezi ki magát egyik teológus, aki e valóság mély elemzésébe bocsátkozott: „A keresztény Isten arca, akit összefoglaló módon Szent János így juttat kifejezésre: „Isten a Szeretet", történelmi keretben Jézus elhagyottságában a kereszten szentháromságos szeretetként nyilatkozik meg. Az Atya szeretetből odaadja a Fiút, a Fiú szeretetből odaadja önmagát, belsőleg átélve az Istentől való eltávolodottság helyzetét, amelyben a bűnös emberiség vergődik, és legyőzi e helyzetet az Atyával 'újra megtalált' egységben a Szentlélekben. Az elhagyottság tehát a szentháromságos Isten történelmi megnyilatkozásának csúcs-pillanata."[281]

A szentháromságos isteni élet ezen utolsó törvénye, mely irányító elvként áll előttünk az emberek közötti kapcsolatok szentháromságossá tevéséhez, így fogalmazható meg: Nincs szentháromságos egység kölcsönös kenózis révén, anélkül, hogy egyik ember a másikba beleveszne szeretetből, ami mindeniküknek számára lehetővé teszi, hogy teljesen önmagukká legyenek.

Következtetések

Végigkísértük e tanulmány során a communionális gondolkodásmód kialakulását a teológiai reflexióban a 20. század során, és figyeltük, hogy ennek a gondolkodásmódnak gyümölcse gyanánt miként jelentkeznek a közösségi lelkiség megnyilatkozásának első jelei.

---

[280] Vö. *Jn* 17, 22.

[281] Coda, P., *Teologia della croce e mistero trinitario: Gesù abbandonato chiave dell'unità trinitaria*, in *Il Dio di Gesù Cristo*, Roma 1982, 246.

Vázoltuk aztán a következőkben, milyen teológiai súlypontok szerint „működik" a szentháromságos dinamika az isteni életben. A perichorézis, kenózis és agapé fogalmak teológiai jelentését mutattuk be egyenként, illetve azt is magyaráztuk, milyen szerepük van e fogalmaknak, isteni élet-vonásoknak az ember közösségi életében. Gondolom, érthetővé vált a magyarázat nyomán, hogy az emberi közösségek élete is ezen szentháromságos súlypontok által működtetett keretben zajlik, és minden emberi közösség akkor jut el igazán a teljességre, ha szentháromságos létmód szerint zajlik az élete. Néha keveredtek a magyarázat során a „szentháromságos" és „communionális" fogalmak. Ez annak tudható be, hogy egyrészt nem fejlődött ki minden részletében a közösségi egyháztan teológiai nyelvezete, másrészt pedig annak, hogy minden közösségi megnyilatkozás az életben szentháromságos gyökerekből forrásozik, és szentháromságos mintára tud kiteljesedni. Szentháromságtan és közösségi egyháztan, valamint közösségi lelkiség egy paradigma szerinti gondolatvilágban „működnek", és közös nyelvezettel juttathatók kifejezésre.

A mai emberiség, és benne a múltbeli egyházi mentalitás is, nem ébredt sajnos még tudatára e titoknak, vagy nem szembesült vele még annyira, hogy paradigma-jelleggel meghatározza létezését. Ennek a hiányosságnak tudható be, hogy rengeteg fájdalmas jelenség tapasztalható korunk sötét éjszakájában. Ha igaz azonban, márpedig hitünk szerint igaz, hogy Krisztus a kereszten már előre megváltott minden fájdalmat, minden bűnt, tehát ezeket a hiányosságokat is, akkor II. János Pál pápa buzdítása alapján az ő arcát szemlélve, az ő önkiüresítő szeretetével találkozva elkezdődhet bennünk és közöttünk az új, isteni élet kibontakozása, elkezdődhet legalább „házunk táján" az igazi megújulás. Ez a tanulmány is abban akar segíteni, hogy valamelyes elindulás történjék ebbe az irányba.

Befejezésől Chiara Lubich üzenetéből idézek, amelyet 2007. május 12-re küldött Stuttgartba, az Egyesült Európáért c. rendezvényre, több mint 200 katolikus és protestáns megújulási mozgalom közös találkozójára. Sorai egy olyan személyről tanúskodnak, akinek lelkületében elevenen él a szentháromságos közösségi dinamika, és a kenotikus lelkületű isteni szeretet iránt is érzékeny. Korunk fájdalmai mögött is képes felfedezni a keresztre Feszítettben ezt a világot ma is megújítani akaró szeretetet. Buzdítása nyomán ráhangolódhatunk a hívő kenotikus útra, amely a 'Feltámadott kultúrája' irányába vezet, arra a lelkiségre, amelynek szellemében cselekedve az igazi kommúniót, a szentháromságos isteni életet építjük magunk között.

„Olyan világban élünk –írja-, amelyikből úgymond hiányzik Isten, és ahol az Evangéliumot már nem tekintik az erkölcsi szabályok forrásának. (...)

Nem Jézusra hasonlít az Istentől távoli, világias szellemű, eltévelyedett világ: az elhagyott Jézusra, aki úgymond nem érzi többé Isten jelenlétét, és – mint Szent Pál mondja – 'bűnné' lett értünk? (...)

Életünk folyamán mi is mindnyájan átélünk az övéhez legalább kicsit hasonló fájdalmakat. Ki ne érezné valamiképp az Istentől való elszakadást, amikor sötétség árasztja el a lelkét? Ki nem élt még át kétségeket, határozatlanságot, zaklatottságot, mint Jézus, aki a kereszten kételkedett, tétovázott, és azt kérdezte, 'miért?'.

Amikor szenvedünk, és átéljük ezeket a fájdalmakat, Őrá emlékezzünk, aki mindezt magára vette: szinte Ő van jelen, az Ő fájdalmában részesedünk. Tegyünk úgy, mint Jézus, aki nem maradt ott megkövülten, hanem ahhoz a kiáltáshoz még hozzáfűzte: 'Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet' (Lk 23, 46), és újra ráhagyatkozott az Atyára.

Hozzá hasonlóan nekünk is túl kell lépnünk a fájdalmon, és le kell győznünk a megpróbáltatást, hogy kimondjuk: 'Benne téged szeretlek, elhagyott Jézus...' (...) Így az éjszaka számunkra is csak átmenet lesz, és a feltámadás fénye ragyog be minket. (...)

Olykor azt gondolják, hogy az evangélium nem oldja meg az emberi problémákat, hanem kizárólag a vallásos értelemben vett Isten országát hozza el.

Pedig nem így van. Minden keresztény másik Krisztusként, az Ő misztikus testének tagjaként adhatja sajátos hozzájárulását az élet legkülönfélébb területein: a tudomány, a művészet, a politika, a kommunikáció terén, és még folytathatnánk a sort. Hatásosabban teheti mindezt, ha együtt dolgozik más, Krisztus nevében egyesült emberekkel.

Így a világban megszületik és elterjed az, amit a 'Feltámadás kultúrájának' nevezhetünk: a Feltámadott, az új Ember kultúrája, és Őbenne az új emberiség kultúrája. (...)

Az Elhagyott Jézus, korunk Megfeszítettje, a Feltámadott fényét árasztja ránk, és alkalmassá tesz, hogy nagylelkűen szétosszuk ajándékait. (...) szeretni akarjuk (...) befogadhatjuk a mai emberiség kiáltását, az Ő 'kiáltása' által pedig megteremthetjük magunk körül azt a családot, amelyre a világ vár.

Akkor valóban elmondhatjuk, amit Szent Lőrinc, a 3. században élt római diakónus mondott: *'Az én éjszakámban nincs sötétség, hanem minden fényben ragyog.'*"[282]

---

[282] Forrás: www.magyarkurir.hu (2007. 05. 17).

Studia Theologica Transsylvaniensia 9 (2007) 99–112

Dr. Ernst Christoph Suttner

Markus Glaser und Alexander Frison: zwei Glaubenszeugen unter den Fratres Majores des Collegium Germanicum et Hungaricum de Urbe

Nachdem ich beim Altgermanikertreffen 2003 in Zagreb über den 1998 selig gesprochenen Glaubenszeugen aus unserem Kolleg, über Frater major Erzbischof Alois Kard. Stepinac berichtet hatte[283], forderte mich Frater major, Erzbischof Jakubinyi, auf, beim diesjährigen Treffen über einen weiteren Glaubenszeugen aus dem Kolleg zu sprechen, über Bischof Markus Glaser. Dieser unser Frater major wirkte zu Ende seines Lebens (in den Jahren 1944 bis 1950) als Bischof in Rumänien, in jenem Land, in das 1918 auch Erzbischof Jakubinjis Heimat eingefügt wurde. Ich hielt es für angebracht, dabei auch des Bischofs Alexander Frison zu gedenken, eines Fraters major, der aus der Heimat von Markus Glaser stammte und 1937 in der Sowjetunion sein Leben als Glaubenszeuge hingab.

1) Unsere Mitbrüder Markus Glaser und Alexander Frison, von denen ich also heute zu berichten die Ehre habe, stammen aus dem südrussischen Gebiet deutschsprachiger Siedler, deren Gemeinden auf die Siedlungspolitik der Zarin Katharina II. (1762–1796) zurückgingen und mit der Zeit großen Aufschwung erlebten.[284]

Als Tochter des Fürsten Christian August von Anhalt-Zerbst war Katharina norddeutscher Herkunft. 1745 wurde sie mit dem russischen Thronfolger Peter, dem späteren Zaren Peter III., vermählt. Nach dessen Ermordung, an der sie mitbeteiligt war, bestieg sie selbst den russischen Thron. Unter ihr expandierte das Zarenreich weit nach Süden und

[283] Meine Ausführungen finden sich im Korrespondenzblatt 2005, S.79-93.

[284] Ein Überblick zur Einwanderung der Siedler bei W. Kuhn, Der Schicksalsweg der Rußlanddeutschen, in: O. Klett (Hg.), Jahrbuch der Dobrudschadeutschen, Band 21, Heilbronn 1976, S. 7-14; zu den Kolonien an der Wolga vgl. G. Beratz, Die deutschen Kolonien an der unteren Wolga. Gedenkblätter zur 150. Jahreswende der Ankunft der ersten dt. Siedler an der Wolga (1764-1914), Berlin [2]1923; zu den Kolonien in Bessarabien vgl. A. Babel, La Bessarabie. Etude historique ethnographique et économique, Paris 1926, S. 203-207; K. Stumpp, Das Schrifttum über das Deutschtum in Rußland, Tübingen [3]1971 (= ein ausführlicher Literaturführer mit 831 Buchtiteln und 1182 Zeitschriftenbeiträgen über das Rußlanddeutschtum, gegliedert nach Wolgagebiet, Schwarzmeergebiet, Kaukasien, Wolhynien, Sibirien und Mittelasien), eine ausführliche Arbeit über die Geschichte der Deutschen im Zarenreich und über deren soziale und juridische Verhältnisse, die jedoch dem religiösen Leben kaum Beachtung schenkt: I. Fleischhauer, Die Deutschen im Zarenreich. Zwei Jahrhunderte deutsch-russische Kulturgemeinschaft, Stuttgart 1986.

Südwesten. Um Einwohner zu erlangen für die neu erworbenen Reichsgebiete, die fruchtbares Ackerland aufwiesen, aber nur dünn besiedelt waren, warb sie auch in deutschen Landen um Siedler. Damit sich die Umworbenen leichter für die Einwanderung nach Rußland gewinnen ließen, verhieß Katharina ihnen Glaubensfreiheit und sicherte ihnen zu, in der neuen Heimat eine eigene Volksgruppe bleiben zu können. Ihre Nachfolger auf dem russischen Thron setzten im Großen und Ganzen diese Politik fort. Daher gab es in Rußland um die Mitte des 19. Jahrhunderts eine beträchtliche Anzahl deutscher Dörfer. Deren Blüte dauerte an, bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts ein aufkommender Nationalismus eine antideutsche Stimmung verursachte und schließlich die deutschen Siedlungen während des 2. Weltkriegs (zum Teil auch noch danach) durch Stalins Umsiedlungs- und KZ-Strategie völlig vernichtet wurden.[285]

Von den Dörfern war ein Teil katholisch. Seit 1848 bestand für die Katholiken im Süden des Zarenreichs die Diözese Tiraspol.[286] Der Oberhirte des Bistums hatte allerdings seinen Sitz nicht in Tiraspol, sondern zunächst in Odessa (an der Schwarzmeerküste), später in Saratov (an der unteren Wolga). Über Tiraspol, nach dem die Diözese benannt war, schreibt Walter Kolarz: „Tiraspol war als Bischofssitz ein seltsamer Ort, denn er besaß nicht einmal eine katholische Kirche. Er wurde als nomineller Bischofssitz ausgewählt mit der Absicht, die orthodoxe Kirche, die eifersüchtig das Anwachsen 'lateinischen Einflusses' beobachtete, nicht zu kränken. Das tatsächliche Jurisdiktionszentrum der Katholiken Südrußlands war nie Tiraspol, sondern zuerst Odessa und später Saratov, wo es auch ein katholisches Seminar gab. Dreiviertel der Gläubigen der Diözese Tiraspol waren Deutsche, meist bäuerliche Kolonisten aus dem Schwarzmeer- und Wolgagebiet ..."[287]

---

[285] Erwähnt ist dieses Geschehen bereits in der Lit., die aufgeführten wurde in der vorangegangenen Anm.; vgl. aber auch (z.B.) P. Roth, Drama des Rußlanddeutschtums, in: Stimmen der Zeit 155(1954/55)45-59 (der Verfasser war 1928-1935 deutscher Konsul in Odessa); K. Stumpp, die Deutschen in der Sowjetunion, in: M. Straka (Hg.), Handbuch der europäischen Volksgruppen. Im Auftrag der Föderalistischen Union Europäischer Volksgruppen, Wien/Stuttgart 1970, S. 458–470

[286] „Streiflichter aus der Geschichte der Tiraspoler Diözese" und eine eingehende Beschreibung ihrer Pfarreien sowie detaillierte Nachrichten über ihre Kleriker finden sich im 1. Teil von J. Schnurr, Die Kirchen und das religiöse Leben der Rußlanddeutschen, Stuttgart 1972, S. 1–214; vgl auch Suttner, Kirchliches Leben der rußlanddeutschen Katholiken, in: Rappert (Hg.), Kirche in einer zueinander rückenden Welt, Würzburg 2003, S. 664–670; ders., Katoliki (nemeckojazyčnye) v Rossijskoj imperii i SSSR, in: Nemcy Rossij. Enzyklopedija, Bd. II, Moskva 2004, S. 38–40.

[287] W. Kolarz, Religionen in der Sowjetunion, Freiburg 1963, S. 179 f.

2) Alexander Frisons Heimatort war die Ortschaft Selz (im Gebiet von Odessa).[288] Er wurde am 22.1.1875 geboren, Markus Glaser am 25.4.1880 in Landau (ebenfalls im Gebiet von Odessa).[289] Beide begannen ihre theologischen Studien im Seminar von Saratov und kamen 1897 bzw. 1900 ins Kolleg. Dort mußten sie unter Pseudonymen leben, da die zaristischen Behörden keine Theologiestudien russischer Untertanen in Rom zulassen wollten. So galt Alexander Frison im Germanikum als Alexander Frank, Markus Glaser als Markus Frey.

Über Alexander Frison berichtet das Matrikelbuch des Kollegs, daß er den theologischen Studien bereits drei Jahre im Seminar von Saratov obgelegen hatte, ehe er am 16.10.1897 ins Germanikum eintrat; sein Bischof habe ihn dorthin empfohlen; er sei ins 1. Jahr der philosophischen Studien eingetreten und habe in Rom das Pseudonym Alexander Frank geführt.[290] Über Markus Glaser heißt es im Matrikelbuch, daß auch er bereits vor dem Kollegseintritt, der am 4.12.1900 erfolgte, Theologiestudent in Saratov gewesen war und bereits die Subdiakonatsweihe empfangen hatte; er habe das Pseudonym Markus Frey geführt und sei ebenfalls ins 1. Jahr der philosophischen Studien eingetreten; der spätere Erzbischof von Mohilev[291] habe ihn empfohlen; zum Empfang der Priesterweihe und um von den russischen Behörden die Erlaubnis für einen weiteren Auslandsaufenthalt zu erbitten, sei er 1905 nach Rußland gereist.[292]

---

[288] Informationen über Frisons Heimatpfarrei bei J. Schnurr, Die Kirchen und das religiöse Leben der Rußlanddeutschen, S. 69-74.

[289] Informationen über Landau bei J. Schnurr, Die Kirchen und das religiöse Leben der Rußlanddeutschen, S. 80-84.

[290] Matrikelbuch Bd. 3, S. 342, Nr. 959: „Frison (pseudon.) Frank Alexander, natione Russiacus, lingua Germanus, nat[u]s in pago Selz gubernii Chersonensis 22. Jan 1875 legitimus ex parentibus catholicis sicut et ipse semper. Studia humaniora peregit in seminario puerorum dioec. Tirospolensis et tres cursus theologicos in semin[ario] cleriali ejusdem dioecesis et venit in collegium 16. Oct. 1897 promotus a suo episcopo, destinatus ad phil[osophiam] I. anni. Convictor. [Späterer Zusatz:] Bene se gessit, boni ingenii."

[291] Das Bistum Tiraspol gehörte zum Erzbistum Mohilev.

[292] Matrikelbuch Bd. 3, Nr. 1033: „Glaser Marcus (pseyd.) Frey ex colonia Germanica in Russia meridionali dioec. Tiraspolensis, natus in Landau April 1880 legit. ex utroque parente catholico sicut et ipse. Studuit in semin. dioeces. et venit jam subdiaconus in Coll. 4. Dec. 1900 commend. ab Ill.mo et R.mo Comite Szembek, postea archiep. Mohilewiensi, applicat ad phil. I. anni Convictor, cum dispens. apostol. Dim. 21. Junii 1907 sacerdos (ad recipiendum sacerdotium simulque ad ulteriorem licentiam pro commemoratione in regione exterea sibi a Russiaco gubernio impetrandam anno 1905 ad aliquot menses in patriam debuit redire), Dr. phil et Dr. theol. Egregius vir, cum optimo ingenio magnum animi candorem, pietatem ac prudentiam felicissimo nexu in se unit."

Um in Rußland als Priester wirken zu dürfen, mußten die beiden Confratres majores die Priesterweihe im Zarenreich empfangen. Alexander Frison wurde am 22.11.1902 in seinem Heimatbistum, Markus Glaser am 24.6.1905 in Minsk geweiht. Nach der Primiz kehrten beide nach Rom zurück, um noch zu promovieren. Ab 1905 bzw. 1907 standen sie im Dienst ihrer Heimatdiözese Tiraspol, wo beide alsbald am Priesterseminar als Professoren und auch als Rektoren wirkten.[293]

3) Durch die russischen Revolutionen brach für die Kirchen Rußlands eine neue Phase an. Nach jeder von den beiden Revolutionen des Jahres 1917 änderte sich die Haltung der Petersburger (später Moskauer) Zentralbehörden zur katholischen Kirche. Günstig für sie war die Politik der aus der Februarrevolution hervorgegangenen demokratischen Regierung; mit bitterem Haß wurde sie hingegen von der Sowjetmacht verfolgt.

Unter dem Eindruck von Erleichterungen, die es für die katholische Kirche nach der Februarrevolution gegeben hatte, dauerte es nach der Oktoberrevolution geraume Zeit, bis die Weltöffentlichkeit zur Kenntnis nahm, daß die Sowjetmacht mehr wollte als nur die orthodoxe Kirche deswegen ausschalten, weil sie bisher Staatskirche gewesen war; daß sie nicht nur aus politischen Gründen der bisherigen Staatskirche, vielmehr aus ideologischen Gründen jeder Erscheinungsform von Religion feindlich gesonnen war; daß sie also auch die katholische Kirche, die bereits unter den Zaren benachteiligt war, zu bekämpfen beabsichtigte. Ein Berichterstatter, der 1924 unter dem Titel „Zur Verfolgung, die im Frühjahr 1923 gegen die katholische Kirche einsetzte" eine

---

[293] Für den weiteren Lebenslauf von Alexander Frison vgl. auch J. Schnurr, Die Kirchen und das religiöse Leben der Rußlanddeutschen, S. 156 f. und 196; für seinen Martyrertod die Dokumentation von Irina I. Osipova, die dank der russischen Stiftung „Memorial" anhand von Archivalien der sowjetischen Staatssicherheitsinstitutionen erarbeitet werden konnte: „V jazvach svoich sokroj menja ...". Gonenija na Katoličeskuju Cerkov' v SSSR, Moskau 1996, S. 207 (Rezension in OstkStud 46[1997]233 f; deutsche Übersetzung: Wenn die Welt euch haßt. Die Verfolgung der katholischen Kirche in der UdSSR, Annweiler 2000, S. 198, samt dem Abschnitt „Das Schicksal der katholischen rußlanddeutschen Geistlichen im Wolgagebiet 1930-1937, S. 83 ff.); den Kurzbericht bei H. Moll (Hg.), Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jh.s, Paderborn 1999, S. 929 f.

Für den weiteren Lebenslauf von Markus Glaser vgl. auch die Ansprache des Bamberger Weihbischofs Landgraf bei einem Gedächtnisgottesdienst für ihn in Fürth (Bayern) am 9.7.1950, in: Korrespondenzblatt 1950, S. 111 f; sowie J. Schnurr, Die Kirchen und das religiöse Leben der Rußlanddeutschen, S. 157 und 209; H. Moll (Hg.), Zeugen für Christus, S. 931; Nemcy Rossij. Enzyklopedija, Bd. I, Moskva 1999, S. 580: Beitrag „Glazer (Glaser) Markus".

Dokumentation publizierte,[294] sah sich im Westen einer öffentlichen Meinung gegenüber, die vermutete, daß wie die vorangegangene demokratische Regierung, so auch die Sowjetmacht im Grunde der katholischen Kirche gewogen sei; er leitete seinen Bericht deswegen wie folgt ein: „Im Ausland besteht der Eindruck, und zwar selbst in den bestunterrichteten Kreisen Englands und Amerikas, daß die Katholiken bisher verhältnismäßig milde von der Sowjetregierung behandelt wurden, teils, weil sie eine kleine Minderheit in Rußland bildeten, teils, weil sie mächtige Freunde außerhalb Rußlands hatten; vor allem aber deswegen, weil die Bolschewiki hofften, die Kirche von Rom gegen die orthodoxe Kirche ausspielen und den Vatikan veranlassen zu können, einen diplomatischen Vertreter nach Moskau zu schicken. Durch diesen Schritt sollte nach Ansicht der Bolschewikiführer die Stellung der Sowjetregierung im Auslande gehoben werden.[295] Der Papst zeigte indessen keine Neigung, irgendein Abkommen mit der Sowjetregierung auf Kosten der orthodoxen Kirche zu treffen; er sandte jedoch lediglich aus Wohlfahrtsgründen im Frühjahr 1922 zur Unterstützung der Hungerleidenden eine Vertretung nach Rußland ... Das Unternehmen stand unter der Leitung des Dr. Walsh, eines amerikanischen katholischen Geistlichen."[296]

Wie sehr diese Kreise irrten, ergab sich, als es in Moskau bereits im März 1923 zu einem Schauprozeß gegen führende katholische Kleriker kam, während sich Walsh noch in der Sowjetunion aufhielt, um die vatikanische Hungerhilfe vorzubereiten.[297] W. Kolarz charakterisiert in seiner Untersuchung über die Religionen in der Sowjetunion die Haltung der Sowjetregierung zur katholischen Kirche als erbitterten Haß, der die Katholiken besonders traf wegen der weltweiten Solidarität der katholischen Kirche und auch wegen der geistlichen Größe ihrer Hierarchen. Er schreibt: „Der bemerkenswerteste Zug der sowjetkommunistischen Praxis im Hinblick auf die römisch-katholische Kirche ist der Kampf gegen die katholische Hierarchie. Für die Kommunisten waren die katholischen Bischöfe in der UdSSR primär Repräsentanten einer supranationalen Macht und schon deswegen der Verfolgung ausgesetzt. Außerdem war ihre geistliche

[294] Die Dokumentation ist wiedergegeben bei F. McCullagh, The Bolschevik Persecution of Christianity, London 1924; deutsche Bearbeitung durch H. Kaßpohl, Die Verfolgung des Christentums durch die Bolschewiki, Paderborn 1926.

[295] Vgl. die Ausführungen zu eben diesen Versuchen bei H. Stehle, Die Ostpolitik des Vatikans, München/Zürich 1975.

[296] Zu Verlauf und Ausmaß der vatikanischen Hungerhilfe in der Sowjetunion und zu den eingesetzten finanziellen Mitteln vgl. M. d'Herbigny, L'aide pontifical aux enfants affamés de Russie, in: Orientalia Christiana 14(1925)1-80; J. Kraus, Im Auftrag des Papstes in Rußland, Siegburg 1969.

[297] Der Prozeß ist ausführlich dokumentiert bei McCullagh, The Bolschevik Persecution of Christianity, S. 154–311.

Autorität dergestalt, daß sie ein ernsthaftes Hindernis für die Gewinnung der katholischen Bürger zur Ansicht der Kommunistischen Partei bildete."[298]

Der Schauprozeß von 1923, bei dem zwei Todesurteile[299] und lange Gefängnisstrafen verhängt wurden, war der Auftakt für zielstrebiges Ausschalten des katholischen Klerus und für das Abwürgen des katholischen Kirchenlebens in der gesamten damaligen Sowjetunion.[300]

4) Michel d'Herbigny SJ,[301] der Edmond Walsh in der Leitung des Päpstlichen Hilfswerkes für die Hungernden nachfolgte und für einige Jahre zum hauptsächlichen Ratgeber bei allen römischen Maßnahmen für die Kirchen im Sowjetstaat wurde, suchte das organisatorische Gefüge der katholischen Diasporakirche in der Sowjetunion durch eine Neueinteilung der Jurisdiktionsbezirke, nämlich durch die Errichtung einer Reihe von Apostolischen Administraturen, zu verbessern.[302] Dabei wurde unserem Mitbruder Alexander Frison die neue Apostolische Administration Odessa anvertraut. „Aber die neue Regelung war nicht erfolgreich. Von den neu ernannten Administratoren wurde Mgr. Ilyin bereits im Dezember 1926 eingekerkert, und die Monsignori Sloskans und Neveu traf dieses Schicksal im September 1927. Allen übrigen fehlte es in der Folge an der notwendigen Freiheit, um ein erfolgreiches Apostolat ausüben zu können."[303]

---

[298] W. Kolarz, Die Religionen in der Sowjetunion. Überleben in Anpassung und Widerstand, Freiburg 1963, S. 197.

[299] Wegen großen internationalen Protests wurde allerdings nur eins davon vollstreckt.

[300] Vgl. auch J. Zatko, Descent into darkness. The destruction of the Roman Catholic Church in Russia 1917–1923, Notre Dame 1965; A. Galter, Rotbuch der verfolgten Kirche, Recklinghausen 1957, S. 33-56; Irina I. Osipova, „V jazvach svoich sokroj menja ...".

[301] Eine umfangreiche Arbeit über ihn, über sein kontroverstheologisches und kirchenpolitisches Denken und über sein Handeln mit Verweisen auf die kontroverse Literatur zu seinem Wirken: L. Tretjakewitsch, Bishop Michel d'Herbigny SJ and Russia. A Pre-Ecumenical Approach to Christian Unity, Würzburg 1990.

[302] A. Galter, Rotbuch der verfolgten Kirche, S. 51 f, verzeichnet die Liste der Administraturen, die d'Herbigny errichtete, und der Amtsinhaber, die er einsetzte: „An ihre Spitze wurden gestellt: Mgr. Pius Neveu, Apost. Administrator von Moskau; Mgr. Anton Malecki, Apost. Administrator von Leningrad; Mgr. Boleslav Sloskans, Apost. Administrator von Mohilev und Minsk; Mgr. Alexander Frizon, Apost. Administrator von Odessa; Mgr. Vinzenz Ilyin, Apost. Administrator von Charkow; Mgr. Michael Juodokas, Apost. Administrator von Kazan, Samara und Simbirsk; Mgr. Augustinus Baumtorg, Apost. Administrator der Wolgagebiete; Mgr. Johann Roth, Apost. Administrator des Kaukasus. Später kamen hinzu Mgr. Carapet Dirlughian als Apost. Administrator der katholischen Armenier in ganz Rußland und Hochw. Stephan Demurof als interimistischer Verwalter der Apost. Administratur von Tiflis und Georgien."

[303] A. Galter, Rotbuch der verfolgten Kirche, S. 52.

Einigen der Apostolischen Administratoren, darunter auch Alexander Frison, erteilte M. d'Herbigny insgeheim die Bischofsweihe. Um dies tun zu können, war er im März 1926 auf dem Weg nach Moskau vom Berliner Nuntius Eugenio Pacelli, dem späteren Papst Pius XII., in aller Stille zum Bischof geweiht worden. Somit konnte er in Rußland eine (geheime) katholische Hierarchie bestellen. Doch der Kirche erwuchs aus den Geheimbischöfen kaum ein Vorteil. Sie waren in Kürze den Behörden bekannt - verständlicherweise, denn es ist ausgeschlossen, daß jemand bischöfliche Wirksamkeit entfaltet, wenn er es völlig geheimhält, daß er Bischof ist. Ihr Wirken war nach kurzer Zeit unterbunden. Auch Alexander Frison wurde bald nach der Bischofsweihe verhaftet, dann aber wieder frei gelassen und unter Hausarrest gestellt. Während der stalinistischen „Säuberungen" der Dreißiger Jahre wurde er 1935 erneut verhaftet, am 17. 3. 1937 in einem Schauprozeß zum Tode verurteilt und im Juni desselben Jahres erschossen. Bereits 1942 erhielt man im Germanikum Kunde vom Martyrertod dieses unseres Mitbruders. Das Archiv des Kollegs besitzt ein Schreiben vom Breslauer Erzpriester Johannes Schmidt vom 11. 11. 1942, worin es heißt: „Von unserem Frank-Frison habe ich endlich mit Hilfe unseres Armeebischofs wohl ganz Zuverlässiges erfahren. «am 13. V. 1935 verhaftet [und] im Gefängnis zu Simferopol interniert. März 36 entlassen und am 2.VIII. 37 neuerdings verhaftet. Es wurde ihm ein 9 Tage dauernder Prozeß gemacht. Obwohl er von 3 Advokaten geschickt verteidigt wurde [und] er selbst mehrere eindrucksvolle Reden vor dem Gerichte hielt, wurde er trotzdem z[u]m Tode verurteilt und im Gefängnishof der N.K.V.D. <= Kommissariat f[ü]r innere Angelegenheiten> in Simferopol am 24. August 1937 nachts um 1/2 2 Uhr erschossen.« R.i.p. und ora pro nobis. Den bescheidenen, fleißigen Wolga-Deutschen hatte ich recht gern [...]. Das Mittelalter würde ihn wohl ohne weiteres als Martyrer ehren." Daneben enthält das Kollegsarchiv das Schreiben eines deutschen Militärpfarrers, das über die Erinnerungen von Menschen berichtet, welche familiäre oder sonstwelche persönliche Verbindungen zu Alexander Frison besessen hatten. Wir erfahren, daß dieser vor seiner Verhaftung als Uhrmacher und als Radiotechniker gearbeitet hatte und unter seinen Mitmenschen hohes Ansehen besaß. Auch wurde behauptet, er sei deswegen lange in Haft gehalten worden, weil er den Kommissaren Deutschunterricht habe erteilen müssen.

5) Unser Mitbruder Markus Glaser reiste nach der Februarrevolution nach Deutschland, um, wie der Bamberger Weihbischof Landgraf in einer Gedächtnisansprache bald nach Markus Glasers Tod ausführte, „mit dem damaligen Reichskanzler und dem apostolischen Nuntius wegen der Rückkehr der Rußlanddeutschen in das Reich zu

verhandeln".[304] In der Briefsammlung des Kollegsarchivs befindet sich ein Schreiben Glasers aus Berlin über seine dortige Tätigkeit. Zwar beschreibt er die Ziele seiner Berlinreise nicht ausdrücklich. Doch aus dem Schreiben ergibt sich, daß es eins seiner Anliegen war, vor dem Bolschewismus zu warnen. Er war enttäuscht, weil die Zentrumspartei die Gefahr seiner Meinung nach nicht ernst genug nahm und weil ihr Vorsitzender, Prälat Frater major Kaas, zu beschäftigt gewesen war, um sich um Glaser und seine Anliegen ernsthaft zu kümmern.

Die Oktoberrevolution verhinderte sowohl die Pläne jener Rußlanddeutschen, die nach Deutschland hätten ausreisen wollen, als auch Glasers Rückkehr nach Rußland. So wandte er sich nach Iaşi, in die Hauptstadt jener rumänischen Provinz, in der es ebenfalls eine größere Anzahl deutschsprachiger Dörfer gab.[305] Bis zum 2. Weltkrieg amtierte er dort als Pfarrer und wurde Regens des Priesterseminars.

Um den Hintergrund für die Tätigkeit unseres Mitbruders während des 2. Weltkriegs verständlicher zu machen, sei hier ein Exkurs in die Geschichte erlaubt. 1812, beim Frieden von Bukarest, durch den der russisch-türkische Krieg von 1806-1812 beendet wurde, gliederte sich Rußland das Gebiet zwischen Pruth und Dnjestr an, das bis dato zu dem unter türkischer Oberhoheit stehenden Fürstentum Moldau gehört hatte. Dort wurde eine neue Provinz des Zarenreichs namens Bessarabien und in Kišinev (auf einem bisher zum Patriarchat von Konstantinopel gehörigen Territorium) ein der St. Petersburger Kirchenleitung unterstelltes neues Bistum eingerichtet.[306] Nach dem Zusammenbruch des Zarenreichs proklamierte im Januar 1918 ein bessarabischer Landesrat die Souveränität Bessarabiens, und mit Wirkung vom 1. Januar 1920 schloß sich das Land dem Königreich Rumänien an. Doch der Hitler-Stalin-Pakt von 1939 ermöglichte es der Sowjetunion, im Juni

---

[304] Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund für den damaligen Wunsch vieler Rußlanddeutscher auf Rückkehr nach Deutschland vgl. die Literaturangaben in Anm. 3.

[305] Vgl. die Beiträge zur Siedlungsgeschichte in Anm. 2.

[306] Die geschichtlichen Abläufe und insbesondere deren Auswirkungen auf die kirchlichen Verhältnisse sind dargelegt bei Suttner, Kirchliches Leben in der Republik Moldawien, in: ders., Kirche und Nationen, Würzburg 1997, S. 493 ff. Vgl. auch M. Păcurariu, Basarabia. Aspecte din istoria Bisericii şi a neamului românesc, Iaşi 1993. Längst vor der Schaffung der Provinz Bessarabien – nämlich schon unter Zarin Katharina II. – war das Zarenreich bemüht gewesen, sich die Donaufürstentümer Moldau und Walachei insgesamt anzugliedern und ihre beiden Metropolien aus dem Verband des Konstantinopeler Patriarchats herauszubrechen und sie der St.Petersburger Kirchenleitung zu unterstellen; dies wird dargestellt im Beitrag über Gabriel Banulescu-Bodoni bei Suttner, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, Wien 1978, S. 251–270.

1940 von Rumänien ultimativ die Herausgabe Bessarabiens und des Nordens der Bukowina zu verlangen.

In Rumänien, das sich Stalins Ultimatum hatte beugen müssen, war man darüber verständlicherweise empört. So nahm man im Juni 1941 die Gelegenheit wahr, an der Seite Deutschlands „in den heiligen Krieg zur Befreiung Bessarabiens und der Nordbukowina" einzutreten, wie der damalige rumänische Patriarch Nicodim (Munteanu) diesen Krieg beschrieb. Auch sprach er von einem „Kreuzzug gegen den apokalyptischen Drachen des Bolschewismus". Was die damalige Haltung kirchlicher Kreise der mit Rom unierten rumänischen Kirche anbelangt, nannte einerseits die in Blaj erscheinende Wochenschrift „Unirea" den Kriegszug ein „Rückholen dessen, was uns gehört" und einen „Beitrag zur Vernichtung des Bolschewismus, des Reichs Luzifers", anderseits wurde in derselben Wochenschrift aber unter Bezugnahme auf vatikanische Kreise auch dargelegt, daß der Krieg auf politische Motive und Interessen zurückgehe, nicht auf „kirchliche oder christliche Ursachen".[307]

Nach einem schnellen Vormarsch der deutschen und der rumänischen Truppen wurde nicht nur das im Vorjahr von den Rumänen abgetretene Land zurückerobert; auch Gebiete weiter im Osten zwischen Dnjestr und Bug, wo auch rumänische Siedler vorhanden waren, wurden vom Königreich Rumänien als Provinz Transnistrien annektiert. Diese Provinz erstreckte sich bis Odessa.[308] Als Kirchenbehörde für Transnistrien richtete die Rumänische Orthodoxe Kirche bereits am 15.8.1941 (d.h. noch vor der Errichtung der rumänischen Ziviladministration in der neuen Provinz) eine „Misiune ortodoxă" mit Sitz in Odessa ein[309] und veranlaßte in kürzester Zeit im ganzen Land einen beachtlichen Aufbau des orthodoxen kirchlichen Lebens.[310] Auch den Wiederaufbau des katholischen Kirchenlebens ermöglichten die rumänischen Behörden Transnistriens bald danach. Nikolaus Pieger, ein

[307] Davon berichtet I.-M. Bucur, Din istoria Bisericii Greco-Catolice Române, Cluj-Napoca 2003, S. 118 f.

[308] Vgl. Dvoichenko-Markov, Transnistria: A Rumanian Claim in the Ukraine, in: Südostforschungen 16(1957)375-388; E. Völkl, Transnistrien und Odessa (1941–1944), Regensburg 1996.

[309] Vgl. M. Păcurariu, Basarabia, S. 122.

[310] Vgl. den Abschnitt „Der kirchliche Aufbau Transnistriens unter der Misiunea Română" bei Heyer, Die orthodoxe Kirche in der Ukraine 1917-45, Köln 1953, S. 209-212; Alexeev - Stavrou, The Great Revival. The Russian Church Under German Occupation, Minneapolis 1976, S 187-199. Eine russische Übersetzung des Berichts von Antim Nica, eines der Leiter der Misiunea ortodoxă, über die Zeit vom 1.4. bis 30.6.1942 findet sich in Pravoslavnaja Rus' vom 15./28.8.1942.

Priester aus der Erzdiözese Bamberg,[311] der dort als erster katholischer Priester tätig wurde, schildert in bewegender Weise, mit welcher Dankbarkeit die dortigen deutschen Siedler die Ankunft eines katholischen Priesters in ihren Dörfern begrüßten.[312] Er beschreibt seine Besuche in den Orten, die er aufsuchen konnte, darunter auch die Heimatdörfer unserer beiden Confratres. Nach etwa vier Wochen, die er bei den deutschen Siedlern Transnistriens verbrachte, reiste er, wie er schreibt, nach Rumänien, von woher er nach Transnistrien hatte einreisen können, und sandte „sofort einen persönlichen Bericht an den Heiligen Vater mit der Bitte, den früheren Priester der Diözese Saratov/Tiraspol, Prälat Dr. Glaser, der damals Regens im Priesterseminar in Iaşi war, zum Leiter der katholischen Mission in dem besetzten Gebiet zu ernennen. Schon nach 10 Tagen wurde Prälat Glaser Apostolischer Visitator von Transnistrien".[313] „Obwohl sich das nationalsozialistische Deutschland der Anwesenheit katholischer Missionare in den besetzten Gebieten widersetzte, hat der Heilige Stuhl nicht von dem Gedanken abgelassen, in der UdSSR Missionen zu organisieren. Da nun gemäß dem deutsch-rumänischen Abkommen von Tighina das Gebiet zwischen Dnjestr und Bug am 30.8.1941 in rumänische Ziviladministration überging, suchte der Heilige Stuhl vermittels des Bukarester Nuntius ... um die Erlaubnis an, eine katholische Mission in dieses Gebiet zu senden. An die Spitze der katholischen Mission von Transnistrien, die ihren Sitz in Odessa hatte, wurde im Juli 1942 Mons. Glaser als Apostolischer Visitator berufen, der im Juni 1943 Titularbischof wurde...," schreibt I.-M. Bucur.[314]

Markus Glaser wurde nach der Bischofsweihe von Papst Pius XII. auch zum Apostolischen Visitator für Südrußland, die Krim und den Kaukasus ernannt. Doch schon 1944 mußte er das ihm anvertraute Gebiet wieder verlassen, denn die Rote Armee eroberte samt Transnistrien alle Lande, auf die sich seine Zuständigkeit hätte erstrecken sollen, zurück. Der spätere Limburger Weihbischof Walter Kampe,[315] der als junger Priester 1941-1944 in Odessa zusammen mit Markus Glaser und Nikolaus Pieger in der Seelsorge für die schwarzmeerdeutschen Katholiken tätig war, sagte über unseren Confrater: „Wenn Bischof Glaser sein hohes Amt auch nur kurze Zeit ausüben

---

[311] Für Notizen zu seinem Lebenslauf vgl. J. Schnurr, Die Kirchen und das religiöse Leben der Rußlanddeutschen, S. 209 f.

[312] N. Pieger, Die religiösen Verhältnisse in der Südukraine (Transnistrien), in: J. Schnurr, Die Kirchen und das religiöse Leben der Rußlanddeutschen, S. 43-51.

[313] N. Pieger, Die religiösen Verhältnisse, S. 49.

[314] I.-M. Bucur, Din istoria Bisericii Greco-Catolice Române, S. 120.

[315] Zu ihm vgl. J. Schnurr, Die Kirchen und das religiöse Leben der Rußlanddeutschen, S. 210.

konnte, so waren die Gläubigen doch von Herzen dankbar, daß sie in schwerster Zeit nicht ohne bischöfliche Führung waren."[316]

Nach der Vertreibung aus Transnistrien verwaltete Markus Glaser für einige Jahre die vakante Diözese Iaşi.[317] Doch er konnte dies nur als Apostolischer Administrator tun, denn die rumänische Regierung ließ es nicht zu, daß er als Ausländer zum Diözesanbischof in Rumänien erhoben worden wäre. Nachdem am 1.1.1948 das sowjetisch besetzte Rumänien zur „Volksrepublik" umgestaltet worden war, wurde Bischof Glaser im Mai 1950 – wie auch die anderen katholischen Bischöfe Rumäniens – ins Gefängnis geworfen. Dort verstarb er am 25.5.1950.

Bischof Landgraf schloß seine bereits erwähnte Gedächtnisansprache vom 9. 7. 1950 auf unseren Mitbruder Markus Glaser mit den Worten:

„Wir bewundern sein heldenmütiges Ausharren auf einem nach Menschenermessen verlorenen Posten und bitten Gott zugleich, daß er der Kirche noch viele Priester dieser Art geben möge."

6) Es erscheint passend, zum Abschluß der Ausführungen über Markus Glaser und Alexander Frison auf die weiteren Glaubenszeugen aus unseren Fratres majores unter den Diktaturen des 20. Jahrhunderts wenigstens zu verweisen. Fünf von ihnen legten ihr Zeugnis unter den Kommunisten ab, einer unter dem Nationalsozialismus.

Von den Martyrern unter kommunistischer Herrschaft wurden bereits selig gesprochen der Zagreber Erzbischof Alois Kard. Stepinac und Bischof Theodor Romža von Mukačevo. Über den ersteren von beiden und über die geschichtlichen Zusammenhänge seines Lebensweges darf ich auf mein Zagreber Referat verweisen.[318]

Bischof Theodor Romža trat 1930 ins Germanikum ein, und 1934, als das Russikum gegründet worden war, trat er dorthin über. Dort wurde er gemäß seinem Ritus 1936 zum Priester geweiht. Als erst Dreiunddreißigjähriger empfing er 1944 die Bischofsweihe für seine Heimatdiözese. Im Oktober 1947 wurde er von den Sowjets ermordet und beim Papstbesuch in der Ukraine 2001 als Martyrer selig gesprochen.[319] Seine Lebensgeschichte verdeutlicht auch das turbulente

---

[316] Zitiert nach H. Moll (Hg.), Zeugen für Christus, S. 931.

[317] Bischof Mihai Robu, der das Bistum Iaşi seit 1927 geleitet hatte, war am 27.9.1944 verstorben.

[318] Siehe Anm. 1.

[319] László Puskás, der den Kanonisationsprozeß vorbereitet hatte, verfaßte auch eine Vita für den Martyrer: László Puskás, Teodor Romža, Mailand 2000 (Rez. in: OstkStud 50[2001]277 f). Ein Kurzbericht über die Unterdrückung der Diözese von Theodor Romža und über ihn selbst findet sich bei Suttner, Die katholische Kirche in der Sowjetunion, Würzburg 1992, S. 81-85, sowie ders., Die stalinistische Unterdrückung der unierten Kirche in Galizien und im Karpatengebiet, in: Sursum corda (Festschrift Ph.

Geschick seiner Heimat im 20. Jahrhundert, das für ihn – ohne daß er in die Ferne gezogen wäre – den mehrfachen Wechsel der Staatsbürgerschaft mit sich brachte. Geboren wurde er 1911 in Österreich-Ungarn. Beim Eintritt ins Germanikum und zur Zeit seiner Priesterweihe war er tschechoslowakischer Staatsbürger, denn seine gesamte Heimatdiözese war nach dem 1. Weltkrieg an die Tschechoslowakei gefallen. Als er (nach dem Ableisten des in der Tschechoslowakei damals auch für Priester verpflichtenden Militärdienstes) sein priesterliches Wirken begann, war er zu einem „Grenzgängertum" gezwungen, denn die Diözese war kurz vorher zwischen der Tschechoslowakei und Ungarn geteilt worden. Bald danach wurde sie insgesamt an Ungarn angeschlossen, und so war Theodor Romža bei seiner Bischofsweihe Staatsbürger Ungarns. Als man ihn ermordete, war er Sowjetbürger, denn seine Heimat war nach dem Ende des 2. Weltkriegs in die Sowjetunion einbezogen worden, und zur Zeit seiner Seligsprechung gehörte sie zur Republik Ukraine. Die „Beilage zum Stundenbuch" mit den Eigentexten des Kollegs[320] enthält für die Lesehore des 30. Okt. einen kurzen Lebensbericht von Bischof Theodor Romža und im Anhang[321] weitere Angaben über ihn. Die im Bericht erwähnte Vergiftung des Bischofs im Krankenhaus durch Polizeiagenten wurde in den Memoiren des zuständig gewesenen KGB-Generals Pavel Anatol'evič Sudoplatov nach seiner Emigration in die USA bestätigt.[322]

Für zwei weitere Confratres und Bischöfe, die unter den Kommunisten gelitten haben, leitete Frater Major Jakubinyi Vorerhebungen für einen Kanonisationsprozeß ein, für Viktor Macalik und für Adalbert Boros; im Germanikerkatalog 2006[323] wird darauf verwiesen.

Viktor Macalik wurde am 1.3.1890 bei Hermannstadt (Siebenbürgen) geboren. 1910–1915 war er im Germanikum und mußte 1915 wegen des Krieges mit dem Kolleg nach Innsbruck ausweichen. Dort setzte er die Studien fort und wurde in Innsbruck 1916 zum Priester geweiht. Es folgten Jahre des Dienstes in Seelsorge und Jugenderziehung. 1922

Harnoncourt), Graz 1991, S. 423-438. Vgl. auch D. Bendas, Represii radjanc'koi vladi proti greko-katolic'kogo duchovenstva na Zakarpatti v 1944-1949 rokach, in: Kovčeg (Lemberg) 2(2000)290-299.

[320] Ausgabe Rom 2006, S. 25 f.

[321] S. 44 f.

[322] Die zuerst in den USA auf Englisch veröffentlichten Memoiren wurden in Moskau auch auf Russisch gedruckt: P.A.Sudoplatov, Razvedka i Kreml', Moskva 1996. Auf darin enthaltene Angaben stützt sich László Puskás im 7. Kapitel seiner in Anm. 37 erwähnten Vita von Theodor Romža.

[323] S. 24.

wurde er Theologieprofessor und Spiritual in der Priesterbildungsanstalt von Alba Julia. 1941 erfolgte seine Berufung ins Domkapitel und 1951 weihte man ihn in Bukarest zum Bischof. Doch bischöfliche Jurisdiktion wurde ihm nicht erteilt, vielmehr sollte durch ihn nur sicher gestellt werden, daß in seiner Siebenbürgener Heimat das Weihesakrament auch dann möglich wäre, wenn die amtierenden Bischöfe Rumäniens durch volksdemokratische Behörden amtsbehindert werden sollten. Doch schon 1953 wurde er verhaftet, und er verstarb nach zweijähriger Haft im Gefängnis.[324]

Adalbert Boros, der aus der Gegend von Arad stammte, wurde am 20. 9. 1908 geboren. Alumnus im Germanikum war er 1926-1934, und er wurde 1932 in Rom zum Priester geweiht. Auch er war in der Jugenderziehung und dann im Priesterseminar tätig. Im November 1948 wurde er an der Bukarester Nuntiatur zum Bischof geweiht, unter denselben Bedingungen wie dies für Viktor Macalik berichtet wurde. Er amtierte fortan als Pfarrer in Temesvar. Bereits 1951 wurde er ins Gefängnis geworfen, aus dem er erst 1964 aufgrund einer Amnestie für Gefangene um ihrer religiösen Überzeugung willen frei kam. Fortan lebte er krank und zurückgezogen in einer Pfarrei in Temesvar und ist am 11. 6. 2003 verstorben.[325]

Auch Bischof Josef Maria Carević von Dubrovnik wird im Germanikerkatalog 2006 als Glaubenszeuge benannt.[326] Unter Hinweis auf eine Reihe von Untersuchungen berichtet Frater major Stjepan Sirovec über ihn.[327] Er schreibt, daß dieser von 1903 bis 1909 im Kolleg gewesen und 1929 zum Bischof von Dubrovnik erwählt wurde, und er berichtet, daß Carević im Januar 1940 Rom besuchte und Papst Pius XII. „aus uns bis heute unbekannten Gründen seinen Rücktritt angeboten hatte. Der Papst nahm seinen Rücktritt an und im Februar desselben Jahres meldete Radio Vatican, daß Bischof Carević bis Ostern in Dubrovnik bleiben und dann in den Ruhestand treten würde.[328]... Am 10.5.1945 ... wurde Carević in Veliko Trgovišće in der Nähe der Marienkirche in Strimec von Kommunisten ermordet. ... Dr. Stjepan Krasić, Professor der Kirchengeschichte an der

[324] Für diese Angaben vgl. Jakubinyj György, Romániai katolikus erdélyi protestáns és izraelita vallási archontologia, Gyulafehervár 2004 S. 36.

[325] Für diese Angaben vgl. ebenda, S. 113.

[326] Germanikerkatalog 2006, S. 24.

[327] Korrespondenzblatt 2004, S. 83–85.

[328] Uns erscheint die Frage interessant, ob er Schwierigkeiten hatte mit der damaligen serbischen Königsdiktatur, die 1940 noch an der Macht war, oder vielleicht auch bereits Konflikte befürchtete mit der Ustaša-Bewegung, die im nachfolgenden Jahr die Macht ergreifen sollte. (Von den Problemen der katholischen Kirche mit beiden Diktaturen in der Heimat des Bischofs ist die Rede in dem in Anm. 1 benannten Aufsatz.)

dominikanischen Universität Angelicum in Rom, berichtet ... über die Praxis der Kirche ... (sie) habe auch diejenigen, die wegen Verfolgung in Einsamkeit gestorben sind, als Martyrer verehrt, ... (und er) ist der Meinung, daß es aufgrund dieser kirchlichen Praxis möglich und sinnvoll wäre, den Prozeß für die Seligsprechung von Bischof Carević anzufangen. Zum Schluß sei darauf hingewiesen, daß Carević ... der einzige Bischof (war), der in Jugoslawien von Kommunisten ermordet worden ist."

Im Germanikerkatalog 2006 wird auch ein kurzes Lebensbild des Regensburger Diözesanpriesters Johann Baptist Maier vorgelegt,[329] der 1929-1934 im Kolleg war und bald nach seiner Rückkehr in die Heimat zum Domprediger ernannt wurde. Als solcher setzte er sich auf der Domkanzel klar, aber in hinreichend kluger Weise, um den Fallstricken der Gestapo zu entgehen, mit dem Nationalsozialismus auseinander. Kurz vor Kriegsende traf ihn jedoch noch der lange aufgestaute Haß der Machthaber; er wurde von den Nazis knapp vor dem Einmarsch der amerikanischen Armee in die Stadt auf einem öffentlichen Regensburger Platz gehängt. In Regensburg ist man überzeugt, daß sein Lebensopfer die Stadt vor einer noch im letzten Moment drohenden Zerstörung durch alliierte Bomber bewahrte.

[329] S. 24 f; Literaturhinweise zu ihm ebenda.

Studia Theologica Transsylvaniensia 9 (2007) 113–127

Oláh Zoltán

Idő és örökkévalóság a Szentírásban

In der Heiligen Schrift begegnen verschiedene Zeitbegriffe. In dieser Studie wird einigen dieser Begriffe im Alten und Neuen Testament nachgegangen. Durch eine kurze Analyse wird versucht die Etymologie, Bedeutungsinhalt und Theologie dieser Begriffe zu entschließen. Mit dem Zeitverständnis sind Eschatologie und Apokalypse aufs engste verbunden. Durch das Christusereignis tritt der Wendepunkt in die Heilsgeschichte ein. In ihm ist das Jetzt des Heils begonnen. In seiner zweiten Wiederkunft wird diese Heil allen sichtbar werden. Gott verfügt frei über die Zeit, sie ist sein Geschenk an den Menschen, der für seinen Umgang mit ihr vor Gott Verantwortung trägt. Das größte Geschenk Gottes an den Menschen ist das ewige Leben.

„Az emlékezés a remény nyelvére tanít. Az emlékezés lelkesedés a régivel kapcsolatban a jövőre nézve."[330]

Témára hangolóként

Hogyan értelmezi az ószövetségi embere az időt? Nagyon találóan rátapint erre Wolff, *Az Ószövetség antropológiája* című könyvében. Két időfogalomból indul ki: az egyik a miqqédem (előtt) a másik meg az ʾaḥărîṯ (mögött). Feltűnő az ószövetségi ember szóhasználata: a múltbeli dolgok előtte vannak, a jövőbeli dolgok mögötte.

A Zsolt 143, 5 jól szemlélteti ezt:

„Visszaemlékszem az előttem (miqqédem) volt napokra,
Végiggondolom minden tettedet"

Az ószövetségi ember a múlt eseményeit, dolgait maga előtt látja. Mi ezzel szemben úgy gondoljuk, hogy mögöttünk vannak.

A jövő pedig az ószövetségi ember számára nem előtte, hanem mögötte, a háta mögött található. Ezt lehet kiolvasni a következő versből is:

Jer 29, 11

„Mert csak én tudom, mi a tervem veletek
- így szól az Úr-
Békességet és nem romlást tervezek,
És ʾaḥărîṯ-ot és reményt adok nektek."

Érdekes, hogy a „mögött" jelöli a jövendőt, azt, ami utánam érkezik a jövendőt. Magyar nyelven talán leginkább az utód és az elöd szópár áll a legközelebb a felvázolt ószövetségi gondolkozási módhoz, amit szemléletesen így foglal össze Wolff: *„Az ember ezen nézőpont szerint az időben úgy mozog, mint egy evezős, aki a menetiránynak háttal halad a jövő felé: célját úgy éri el, hogy a maga előtt elterülő és belátható*

[330] Bohren, R., *Predigtlehre*, 160. Idézet Hans Walter Wolff, *Antropologie des Alten Testamentes*, München ⁷2002, 115 nyomán.

dolgok lapján tájékozódik. A magát feltáró történelem tanúskodik neki a jövendő Urárol" [331]

Főleg azok a kifejezések érdekelnek, amelyek valamiképpen kapcsolatban állnak az örökkévalósággal. E rövid tanulmány nem kíván minden idővel kapcsolatos fogalomról tárgyalni.

A. Idő és örökkévalóság az Ószövetségben

A Héber Bibliában nem találunk olyan lexémát (szótőt, szót vagy alapkifejezést), amely megegyezne a magyar nyelv vagy más modern nyelvek időfogalmával.[332] Több olyan szóról tárgyalunk majd, amely az idővel kapcsolatos.

Az egyik ilyen fontos szó az **ʿôlām** (olvasd olám). Etimológiája vitatott. Nincs rá egyértelmű megoldás. Jeni *távoli idővel* fordítja. E szótő jelentése az észak-nyugati szemita nyelvekben is hasonló jelentéssel bír.[333] Eltekintve néhány kivételtől mondhatjuk, hogy az ʿôlām távoli időt jelent, és vonatkozhat a múltra vagy akár a jövőre, vagy mindkettőre egyszerre. E szó soha nem szerepel önálló alanyként. Gyakran irányt kifejező prepozíciókkal (**min** / -tól, -től; **ʿad**/ -ig; l^{e}/ szemben, felé) vagy egy birtokos esetnek második tagjaként.[334] Az ʿôlām szófordulatainak jelentéstartalma lehet: a legtávolabbi időktől, vagy a legtávolabbi időkig. Tehát jelentése be nem határolt, beláthatatlan időtartam, örökkévalóság is lehet. Gyakori szó az Ószövetségben, több mint 440x fordul elő héber formában és arámi nyelven 20x.[335] Ennek a szóhasználata utalhat a múltra és a jövőre egyaránt.

-1- Az ʿôlām kb. 60 alkalommal a régmúlt időre, valami ősrégire vonatkozik, ami az elbeszélőtől vagy írótól különböző távolságra lehet. A me^{c}ôlām jelentése: ősidőktől, nagyon régtől. A Ter 6, 1-4 versben ez a kifejezés a régi időkre vonatkozik, amikor mitikus események történtek, isten fiai az emberek lányaival összeházasodtak, akik gyermekeket szültek nekik. „Ezek **a régi idők** híres férfijai". Mitikus jellegű elbeszélésről van szó, ami a bibliai őstörténethez tartozik. Az elbeszélő számára nagyon távoli. Egyébként a 6. fejezet harmadik versében felbukkan az l^{ec}ôlām kifejezés: „*Ekkor az Úr így szólt, nem marad éltető lelkem az emberben örökké, mivel test. Életkora csak 120 év legyen.*" Itt az ʿôlām érdekes módon 4. versben a régmúlt időkre, a 3.

---

[331] Wolff, Hans Walter, *Az Ószövetség antropológiája*, München ^{7}2002, 115.

[332] Mathys, Hans-Peter, „Zeit im Alten Testament", in *TRE*, Berlin 2004, 520.

[333] Jenni, E., „עוֹלָם ʿôlām", in *THAT*, II. 1995^{5}, Gütersloh. 228.

[334] Jenni, E., 230.

[335] Preuss, H. D., „עוֹלָם ʿôlām, עָלַם ʿālam", in TWAT V. Berlin – Köln – Mainz 1986, 1144.

versben pedig általában az ember korlátolt élettartalmára vonatkozik. Nem él örökké. Itt a fogalom értelme megközelíti az örökkévalóságot.
A pátriárkák idejére utal a meᶜôlām Józs 24, 2 versben. Sokáig, régtől fogva jelentése van az meᶜôlām szónak Iz 42, 14-ben. Az Úr mondja magáról: „*Sokáig hallgattam, csöndben voltam ...*" Joel 2, 2 párhuzamba állítja az min-hāᶜôlām szót a nemzedékkel. "*A sötétségnek és a komor fellegeknek a napja az, a felhőknek és a homályoknak napja! Mint szürkület, a hegyekre borul egy nagy és hatalmas nép; sohasem (*min-hāᶜôlām*) volt hozzá fogható, ezután sem lesz többé nemzedékek nemzedékén át*". Itt az ᶜôlām ellentétpárja a jövő nemzedékeknek. A kifejezés értelme: soha nem volt ilyen nép, sem a múltban sem a jövőben.
Ősi hegyekről és magasságokról (Ter 49, 26; Hab 3, 6) vagy ősi kapukról (Zsolt 24, 7. 9; Jer 5, 15, Ez 36, 2) van szó az ᶜôlām szóval összekapcsolt főnevek esetében. Hogy mennyire ősiek és régiek, nyitott marad. A lényeg az, hogy a tekintetet és a gondolatot olyan messzire visszatérítődjék a múltba, amennyire csak lehetséges. A legtávolabbi idő így közelebbről meg nem határozott ősidőt is jelenthet, mint a fent idézett Ter 6, 4-ben vagy Józs 24, 2 versben, amely egyszerűen a pátriárkák korára viszi vissza gondolatunkat.[336]
Mik 5, 1 és Ám 9, 11 az ᶜôlām szóval Dávid király ideális korára emlékeztetnek.
Mik 5, 1 „*De te, (Betlehem) Efrata, bár a legkisebb vagy Júda nemzetségei között, mégis belőled születik majd nekem, aki uralkodni fog Izrael felett. Származása az ősidőktől, a régmúlt időktől van (*mîmê ᶜôlām*)*".[337]
Ám 9, 11 „*Azon a napon felállítom Dávid roskadozó sátrát, repedéseit kijavítom, romjait felépítem, helyreállítom, hogy olyan legyen, mint hajdanában volt.* (kîmê ᶜôlām)". Az úr visszaállítja Dávid birodalmát, ahogyan az választott királyának idejében volt. A görög fordítás ezekben az esetekben is az αἰών kifejezést használja, ami főleg az örökkévalóságra emlékeztetethette a keresztény olvasókat, és így könnyen gondolhattak Jézus Krisztusra, a Messiásra, aki Dávid fia, de ugyanakkor eredete visszamegy az ősidőkre, azaz az isteni szférába.
A Péld 8, 23 versben a megszemélyesített Bölcsesség állítja magáról, hogy még a világ teremtése előtt létrehozatott, és hogy a világ teremtésénél jelen volt. Itt is az isteni szférára utal a kifejezés. A

[336] Ibidem, 1144.
[337] A SzIT értelem szerint így fordít: „Származása az ősidőkre, a régmúlt időkre nyúlik vissza." Vö. Rózsa Huba, *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Budapest 2001, 169.

Bölcsesség elhatárolódik a teremtettség szempontjából a világtól. Amíg a világot JHWH teremti, a bölcsességet nem teremti, hanem létre hozza. Szószerinti fordításban: *kiöntettem a világ teremtése előtt.* Talán a nemzésre a születésre utal? Ebben az esetben a mēᶜôlām kifejezés az isteni szférára irányítja tekintetünket, mondhatjuk az örökkévalóságra.

-2- Sokkal gyakrabban, feltehetően 260 alkalommal az ᶜôlām jövőre vonatkozik.[338] A *l*ᵉ és az *ᶜad* részecskékkel, prepozíciókkal áll. Amikor lᵉ részecskével a szó statikus, megváltozhatatlan jelentést hordoz. Jelentése örökre. Az ᶜad részecskével a szó jelentése dinamikusabb, magába foglalja az időfolyamatot is. Hanna esküjéhez híven a kis Sámuelt örökre az Úrnak szenteli 1Sám 1, 22. Itt Sámuel életkorát jelenti a kifejezés ᶜaḏ-ᶜôlām. Jób 7, 16 tagadó szóval azt fejezi ki, hogy Jób nem akar örökké élni: *„Eltűnök immár, nem élek örökké (*lō᾽-lᵉᶜōlām*), hagyj már magamra, életem egy lehelet.*" Idesorolandó a jól ismert 136. Zsoltár, amelyben refrénszerűen 26x ismétlődik: *„irgalma örökké (*lᵉᶜōlām*) tart*", azaz időben le nem határolt folyamat.

-3- Többes számban az ᶜôlām a jövendő időket jelenti:
Zsolt 77, 8 *„Eltaszít az Isten egyszer s mindenkorra (haḷᵉᶜôlāmîm), nem lesz már soha irgalmas*?"
A hosszan tartó jövőre vonatkozó ᶜōlām gyakran áll más kifejezésekkel, amelyek egyrészt fokozzák, másrészt megerősítik a jelentését.[339] Ilyen pl. a nemzedékek kifejezés. Kiv 3, 15 *„Ez az én nevem örökre (*lᵉᶜōlām*), ez az én emlékezetem nemzedékről nemzedékre*". Itt a nemzedékről nemzedékre párhuzamban áll az örökre kifejezéssel, amit megerősít és fokoz.
Gyakran találjuk az ᶜôlām kifejezést az ígéret **föld**jével, mint pl.: Ter 13, 15 Isten Ábrahámnak és utódainak adja a földet, amelyet Kánaánban lát örökre. Ez a gondolat a fogság utáni szövegekben igazán gyakori. De az ᶜôlām gyakran áll Dávid királynak tett ígéretekben. Itt a dávidi dinasztia örökre való fennállása áll a középpontban. Kézen fekvő volt ez a szóhasználat, hiszen a királyt éltető kifejezésben héberül az ᶜôlām szótő áll (vö. 1Kir 1, 31). A királynak intézet szokásos éljenzés ᶜôlām -mal való kifejezését azonban nem kell túlzottan értelmezni, nem kereshetjük benne a király megistenítésére való törekvést. Inkább egyszerűen egy udvari stílussal van dolgunk, amely nem akar egyebet mondani, mint hogy éljen a király lehetőleg hosszan és jól.

[338] Preuss, 1148.
[339] Ibidem, 1149.

Az ᶜôlām megerősíti, elévülhetetlen szint ad a Dávidnak tett ígéreteknek. Nátán próféta jövendölésében többek között ez áll: 2Sám 7, 12b–13 *„megtartom utánad magvadból származó utódodat, és megszilárdítom királyságát. Az házat épít nevemnek, és én minden időkre (ᶜaḏ-ᶜôlām) megszilárdítom királyi trónját.*" Még számos helyet találunk a Héber Bibliában, ahol a Dáviddal kötött szövetséget az ᶜôlām szóval együtt találjuk. Fontos teológiai kijelentéssé válik és nagy hatással volt az Ószövetség további irataira.

Vannak fogság utáni szövegek ahol a szövetség fogalma ismét az ᶜôlām szóval társítva fordul elő, ahol viszont a szövetség már nem a Dáviddal hanem az atyákkal kötött szövetségről beszélnek.

Zsolt 105, 8–9 *„Mindvégig emlékezik szövetségére, ígéretére, amelyet ezernyi nemzedékre adott, a szövetségre, amelyet Ábrahámmal kötött, az esküre, amelyet Izsáknak esküdött, amelyet Jákobnak szilárd törvényül adott, örök kötésül (bᵉrîṯ ᶜôlām) Izraelnek"*

Az ᶜôlām szó elég gyakran áll istennevekkel, ahol azonban az egyes szövegekben ennek jelentése egymástól eléggé eltérő: Pl. Ter 21, 33 egy el ᶜôlām (örök isten?) beszél, akinek tisztelete Bersebához kapcsolódik. Ez a kifejezés „mindig hatalmas" értelmet hordozza magában.[340]

Izajás 40, 28 *„Hát nem tudod és nem hallottad még, hogy az örökké való Isten (ʾĕlōhê ᶜôlām) az Úr? Ő teremtette a föld határait"* szövegössze-függésének értelmében az *ʾĕlōhê ᶜôlām* Istenre emlékeztet, mint teremtőre.

Hasonlóan a próféták ítéletes és üdvösséges beszédei az ᶜôlām segítségével nyerik el kijelentésük súlyát. Ezzel a kijelentéssel a prófétai fenyegető vagy üdvösséges beszéd kiemelkedik a rövidtávú időfolyamatból, és maradandó jelleget öltenek magukra. Ilyen prófétai beszédeket találunk 2Sám 12, 10; 2Kir 5, 27; Iz 14, 20; 25, 2; 32, 14; 34, 10 stb.[341] Jeremiás és Ezekiel prófétáknál viszont egy újabb tartalmat nyer az ᶜôlām fogalom. Prófétai beszédeikben az ᶜôlām kihangsúlyozza Isten eszkatológikus cselekvését (Jer 18, 16; 20, 11 (mindig tartó szégyenkezés), 23, 40; 25, 9. 12; 49, 13; 51, 26, 39.57.62; Ez 35, 9; 36, 2 stb.).[342]

A zsoltárokban a **mēḥāᶜôlām** wəᶜaḏ **hāᶜôlām** (kezdettől fogva mindörökre) kifejezés gyakori a Zsoltáros könyvet 5 részre osztó doxológiákban (Zsolt 41, 14; 72, 19; 89, 53; 106, 48). Nem csoda, hogy

[340] Preuss, 1151.

[341] Preuss, 1152.

[342] Jenni, E., „עוֹלָם ᶜôlām", in *THAT*, II. ⁵1995, Gütersloh. 239.

a zsoltár doxológiákban ezt olvashatjuk, hiszen az örökre kifejezés közkedvelt a zsoltárokban. A zsoltárok főleg JHWH irgalmát és hűségét éneklik meg, amely öröktől és örökre tart, amelyben Izrael szüntelen remél és bizakodik. Pl. Zsolt 26, 5 *„Emlékezzél meg Uram irgalmasságodról, és kegyelmedről, amely kezdet óta vezet."* 33, 11 *„Örök érvényű az Úr határozata, nemzedékről nemzedékre száll szívének gondolata"*.
Az ᶜôlām gyakran Sionnal társul Zsolt 48, 9

„Ahogyan hallottuk, úgy láttuk is
A Seregek Urának városát.
Igen, a mi Istenünk városát
Isten örökre megalapozta"

Sion hegye már az ősidőktől áll, és állnia kell a jövőben is. A zsoltárok gyakran dicsérik a város állandóságát, hiszen Isten ott vett magának lakóhelyet örökre, nevének nyugalmat ott teremtett.
A Prédikátor könyvében a ᶜôlām jelentése sajátos. Kritikusan viszonyul a hagyományos bölcsességhez. Megkérdőjelezi a tett-következmény tanítást. Figyelmet érdemel a 1, 4 vers, amely egy bölcs mondásnak (másál) az első része: *„Az egyik nemzedék megy, a másik jön, de a föld örökké fennmarad"*. Ezt nem úgy értelmezzük, mintha a Prédikátor az anyagi világ örökkévalóságát vallotta volna. Csupán azt szeretné kiemelni, hogy a nemzedékek szerre cserélik egymást, és látszólag semmi sem változik és fejlődik a természetben. Az emberi szemléletmódot tárja elénk a szerző. Rási „a föld örökre fennáll" kijelentést így értelmezi: Mal 3, 12 az igazakat az „isteni jótetszés földjének nevezi" és a Zsolt 37, 11 szerint „az igazak fogják örökölni a földet". E két szentírási idézet fényében a fenti kijelentést az igazak javára értelmezi. Az igazak maradnak fenn örökre.[343] Nagyon érdekes, és egyedüli értelme van a Préd 12, 5 versben utóraggal (szuffixummal) társított ᶜôlāmnak. Eléggé világos a szöveg, és a szentírásmagyarázók egyet értenek abban, hogy itt ez a szó sírt jelent. Ezt támasztják alá az egyiptomi és föníciai szövegek, amelyek a sírt és a temetőt gyakran az örökkévalóság házának nevezik. A keresztény nyelvezet is átveszi ezt a kifejezést, mint pl. 2Kor 5, 1; Lk 16, 9 és a misekönyv halotti prefációja is ezt idézi. Mindkettő a mennyországot érti alatta.[344]
Dániel könyvében az ᶜôlām szó eléri azt a jelentést, amelyet a kereszténység is magáévá tett további jelentésgazdagítással. Az ᶜôlām szó 5x fordul elő héberül és 18x arámi nyelven. Különös figyelmet

[343] JAKUBINYI GYÖRGY, *Minden hiábavalóság? A prédikátor könyvének magyarázata*, Gyulafehérvár 2000, 4.
[344] Ibidem, 172.

érdemelnek a 2, 44; 3, 33, 4, 31 és a 6, 27 versek. Ezekben a versekben Isten uralma nemcsak eljövendő, hanem már a jelenben feltárulkozó valóság. Így Isten megnyilvánulásait a múltban, jelenben és jövőben dicsérik ezek a formulák.

Dán 12, 2 arról tudósít, hogy ez a világkorszak véget ér és egy új, végleges világkorszak veszi át ennek a helyét.

„Akik a föld porában alszanak,
Azok közül sokan feltámadnak,
Némelyek örök életre,
Mások gyalázatra, örök kárhozatra"

Itt a feltámadásba vetett hit megoldást jelent arra a teodiceai kérdésre, mi lesz az igazak sorsa. Hol és mikor kapják meg Istentől jutalmukat. Goldingay óv ennek a szövegnek elhamarkodott, a feltámadással egybekötött magyarázatával, amely megegyezik a farizeusok, és a keresztények feltámadásának gondolatával. Szerinte, ha a szövegösszefüggésnél maradunk, akkor az itt leírt „feltámadás" nem más, mint a népnek visszaállítása az Antiochusz Epiphanesz féle üldözés után. Ebbe a szövegbe nem magyarázhatjuk bele az eszkatológikus feltámadást. Ez a szöveg, szerinte, hasonlít Ez 37 fejezetére, ahol szintén nem a feltámadás, hanem a nép restaurálása áll a figyelem középpontjában. Ezek szerint, akik a gyalázatra és kárhozatra jutnak, azok, akik az üldöztetések alatt megtagadták hitüket. A szövegösszefüggésre és a némelyek kifejezésre alapozza magyarázatát. Nem tűnik egészen meggyőzőnek ez a magyarázat. Ha a földi életbe való („vissza") restaurálásról van szó, nehezen összeegyeztethető a könyvvel, amely azoknak a neveit őrzi, akik megszabadulnak.[345] Itt inkább azt a véleményt osszuk, amit a kutatók nagy része: A Szentírás itt világosan a holtak végidőbeli feltámadásáról beszél, és itt tűnik fel először az „örök élet" (lᵉḥayyê ʿôlām) fogalma.[346]

Összefoglalóként

Az Ószövetség szerint Isten teremti az égitesteket a teremtés 4 napján, azért, hogy mérjék az időt, jelezzék a napot, az éjszakát és a hónapot, és egyben az ünnepeket. Isten fölötte áll az időnek. A Zsolt 90, 2 is ezt hirdeti: *„mielőtt a hegyek kiemelkedtek, mielőtt a föld és a világ kialakult, Isten, te öröktől fogva vagy, s örökké!"* Isten teremtette meg a hetet is, amely szintén tagolja az időt.

---

[345] Goldingay, John E., *Daniel*, *WBC* 30, Dallas 1998. Cd változat oldalszám nélkül.

[346] Hartmann, Luis F., C.S.S.R – Di Lella, Alexander A., O.F.M., *„Dániel jövendölése"*, in Jeromos Kommentár I. Budapest 2002, 644–645.

Ha az Ószövetséget fellapozzuk az a benyomásunk, hogy történelmi könyvet tartunk a kezünkben. Nagyon fontos benne az idő, mert Isten pontszerűen avatkozik be a földi eseményekbe, főleg népe megmentése érdekében. Az eredetileg mezőgazdasági ünnepek, amelyek ciklikusak, hiszen évi ritmusban visszatérnek, üdvtörténeti tartalmat kapnak idővel. A peszah (maccot kovásztalan kenyerek), a savuot és a szukkot aratási ünnepek voltak eredetileg. Csak később kaptak üdvtörténeti jelentést. Nem kötődtek fix dátumhoz, hanem az aratáshoz.[347]

Az idő iránti érdeklődés az Ószövetség későbbi szövegeiben jóval erősebb, mint a fogság előtti időszakban. Így pl. a Papi gondolkodás nagy hangsúlyt fektet a geneológiákra és a kronológiákra. Így nagyon sok időtadata szimbolikus szám által nyer kifejezést: Pl. Szem halála és Izsák születése között 490 év telt, 70x7. A 1Kir 6, 1 szerint a kivonulás és a templom felszentelése között 480 év telt el, 40x12. Lépten-nyomon találunk az Ószövetségben hasonló szimbolikus évszámokat.

B. Idő az Újszövetségben

Az újszövetségi időfelfogásának ismerete alapját képezi az eszkatológia, az apokaliptika megértésének is.

I. Gyakran találunk időre vonatkozó kifejezéseket: ilyen pl. a ὥρα. 106x találkozunk ezzel a szóval az Újszövetségben. Gyakran a mai nyelvhasználathoz hasonló értelme van, vagyis megjelöl egy időpontot, vagy egy időtartamot. Minket főleg a mai nyélhasználattól eltérő esetek érdekelnek.

-1- Jelentős eseményeket a szentírók az óra megjelölésével emelnek ki. János két tanítványa 10 óra körül találkoznak Jézussal (Jn 1, 39). Hasonlóan a 6. óra aláhúzza Jézus és a szamariai asszony találkozásának fontosságát (Jn 4, 6). A szenvedés elbeszélésekben egyre gyakoribbak az egyes események órához való kapcsolása: „Amint elérkezett az óra" fordulattal vezeti be Lukács evangélista a húsvéti vacsora elbeszélését (Lk 22, 14). A keresztre feszítés a harmadik órában történik (Mk 15, 25). Mielőtt Jézus meghalna, a 6. órától a 9. óráig sötétség borítja be a földet (Mk, 33 párhuzamban vele: Mt 27, 45 / Lk 23, 44), ami valószínűleg a prófétai apokaliptikus képet idézi pl. Ám 8, 9 és köv.; Iz 8, 22; Szof 1, 5.[348] Ezek a pontos óramegadások egyrészt kiemelik a szenvedéstörténet fontosságát, másrészt utalnak a templomban lezajló húsvéti bárányok feláldozására.

-2- Az óra fogalom gyakori eszkatológiai szövegösszefüggésekben. Jn 16, 21–22 *„Az asszony is szomorú, aki szül, mert elérkezett az órája.*

[347] Mathys, Hans-Peter, „Zeit im Alten Testament", in *TRE* 36, 521.

[348] Nolland, John, *Luke, in WBC Volume 35c*, Dallas 1998. CD változat.

Amikor azonban megszületik a gyermeke, azon való örömében, hogy ember született a világra, nem gondol többé gyötrelmére." A hivők, hasonlóan a házigazdához, nem tudják melyik órában jön a tolvaj (Lk 12, 39; Mt 24, 43), melyik órában jön az Ember Fia (Mt 24, 44 // Lk 12, 40; Mt 24, 50 // Lk 12, 46) és a vőlegény (Mt 25, 13).

Hogy mit mondjanak a tanítványok, amikor a bíróság elé hurcolják, arról ne kell aggodalmaskodniuk, majd megadatik nekik abban az órában (τῇ ὥρᾳ), amit mondaniuk kell (Mk 13, 11 // Mt 10, 19 // Lk 12, 12). Az Fiú sem ismeri az órát (Mk 13, 32 // Mt 24, 36) azaz a parúzia óráját.

A jánosi ὥρα használat sajátos. Eljön az óra kifejezésnek az a szerepe, hogy közölje a jövőt: *Itt az óra, sőt már itt is van* (4, 23; 5, 25).[349]

A Jelenések könyve is nagyon gyakran használja az óra fogalmat: Jel 14, 7 az ítélet órájáról beszél, vagy képi beszédben Jel 14, 15 elérkezett az aratásnak az órája. A tíz király, akik a vadállattal hatalmat kaptak egy órára, azaz egy rövid időre, a Bárány elleni harcban alul maradnak. Egy óra alatt végrehajtják Babilonon az ítéletet (Jel 18, 10. 17.19.).[350]

II. Egy másik fontos időfogalom az Újszövetségben a χρόνος. 54x fordul elő, és ennek szinte fele 24x Lukács evangélista műveiben, az evangéliumban és az Apostolok Cselekedeteiben. Mégis teológiai szempontból a Gal 4, 4; ApCsel 3, 21; 1Pt és a Jel 10, 6 szentírási helyek tűnnek érdekesnek.

Leggyakrabban a χρόνος profán értelemben fordul elő. Egyszerűen időtartamot, időbeli teret jelent. Pl. ApCsel 7, 17 az ígéretek beteljesedésének idejéről beszél, az időtartamról, amelyben az ígéretek beteljesednek. 2Tim 1, 9 örök idők óta kifejezéssel (πρὸ χρόνων αἰωνίων) az Isten örök tervéről beszél. Néha egymás mellett találjuk a chronosz és a kairosz szavakat, mint pl. ApCsel 1, 7 és 1Tessz 5, 1. Ebben az esetben a két szinonim szó egymást erősíti (hendiadyon).[351]

- Gal 4, 4 talán a legfontosabb szentírási hely teológiai szempontból. Az idő teljessége a történelem kairoszát jelenti. A chronosz önmagában nem egyenlő a kairosszal, csak amennyiben elérte a teljességet. A Gal 3 fejezet gondolatmenet alapját a lineáris időfelfogás alkotja, amelyikben bekövetkezik két idő fordulata. A törvény és a hit, a szolgaság és a szabadság idejének a fordulata. Így Pál apostol bevonja az idő fogalmat a törvény és az evangélium közötti dialektikába. Az idő teljessége itt

[349] Delling, Gerhard, „ὥρα" in *TDNT*, Michigan 1995, 679.

[350] Vö. H. Giesen, „ὥρα, ας, ἡ" in *EWNT*, Stuttgart 1992, 1211-1214.

[351] Hübner, H., „χρόνος, ου, ὁ chronos Zeit, Zeitdauer", in *EWNT*, Stuttgart 1992, 1172.

nem az idő végét jelenti feltétlenül, hanem azt emeli ki, hogy az üdvösségtörténet Krisztusban elérte belső célját.[352]

- Az ApCsel 1, 7 köv. és 3, 20 köv. versekben a chronosz és a kairosz fogalmak párhuzamban állnak. „ ... *hogy eljöjjön az Úr színétől a megenyhülés ideje (καιροί ἀναψύξεως), és elküldje elsősorban nektek rendelt Megváltót, Jézust, akit az égnek kell befogadnia egészen az ég megújulásának idejéig (ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων)* ..." (ApCsel 3, 20–21). Itt a chronosz jelentése a végidőhöz kapcsolódik.

- Péter első levelében a chronosz teológiai kulcsfogalommá válik. Az a gondolat, hogy a keresztények idegenként élnek ezen a földön, végig vonul az egész levél hátterében. Krisztus az idők végén jelent meg (ἐπ ἐσχάτου τῶν χρόνων), így a keresztény ember is az idők végén él (1, 20). Itt is 1Pt 4, 2 vershez hasonlóan utalást találunk az eszkatológikus helyzetre. Buzdító céllal a szentíró szembeállítja a hivők földi életének hátralévő szakaszát a bűnös múlttal.

- Jel 10, 6 vers SzIT fordítása szerencsésen fordítja a (ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται) szószerint: nincs többé idő. Nem azt akarja mondani ez a vers, hogy az idő megszűnik, mint metafizikai valóság, hanem inkább kiemeli, hogy a vég ijesztő módon közel van, amikor a hetedik angyal megfúja a trombitát: akkor nem marad már idő. „Nincs többé haladék."[353] Ez a fordítás chronizó igén alapszik, amely jelenthet időzni, késlekedni. (ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ) "az eljövendő el fog jönni, és nem késlekedik" (Hab 2, 3). [354] Így sok kutató szerint a chronosz-t itt haladékkal, vagy késlekedéssel lehet fordítani, habár ilyen értelemben nem igen használja az Újszövetség a chronosz szót.

III. Teológiailag és gyakoriság szempontból a **kairosz** a legfontosabb időfogalom az Újszövetségben. 84 alkalommal találkozunk vele az Újszövetség és arányosan oszlik meg az egyes könyvekben. Jelentése idő, időpont, időtartam, pillanat és alkalom.[355]

Amíg a chronosz inkább egy lineáris értelemben vett időtartamot jelöl, addig a kairosz gyakran egy eszkatológiailag, a vég idő szempontjából telitett, döntésre alkalmas időt jelöl.[356]

Pál apostol leveleiben a kairosz jelentése széles skálán mozog. Mégis a sajátosan páli hangsúly a kairosz esetében ott található, ahol a Jézus Krisztus küldetésével elkezdődött „most" kerül kiemelésre. 2Kor 5,

[352] Ibidem, 1172.

[353] HÜBNER, 1173.

[354] AUNE, David E., *Revelation 6–16*, in WBC 52b, Dallas 1998. CD változat.

[355] BAUMGARTEN, J., „καιρός, οῦ ὁ", in *EWTN*, Stuttgart 1992, 572.

[356] BAUMGARTEN, 572.

14-6, 2 Pál apostol bemutatja, hogy a kiengesztelésről szóló tanításban megvalósul és kifejti hatását az ószövetségi izajási ige (49, 8). „Íme, most van a kedvező idő, íme most van az üdvösség napja." Hasonlóan a közösség időismeretét az eszkatológiai éberségre való hívással világosítja meg (Róm 13, 11). Az üdvösség közelebb van a közösséghez, mint amikor hinni kezdett: az itteni idő eszkatológiailig nagyon fontos idő. Felhasználja a jövő eszkatológiai eseményeit a jelenre irányuló buzdításra. A Gal 6, 9 összeköti a jövőbeli végítéletet az eszkatológiailag fontos idővel, az esélyekben gazdag idővel, amely majd a végítélettel megszűnik. Addig az időig minden pillanat döntésre alkalmas idő. Így a kairosz fogalom Pálnál az ítélet és a parúzia jövendőbeli időpontját is jelölheti (1Kor 4, 5; Gal 6, 9; 1Tessz 5, 1). Pál kihangsúlyozza, hogy az ítélet és a parúzia ideje lezárja a krisztusesemény által megkezdett üdvösséges időt (1Kor 10, 11). A krisztológiailag és üdvösségtörténetileg telitett mostani kairosz az idő közepét és kulcsát képezi, amelyik felé a történelem halad és amelytől származik. A krisztológiai időközéppont mellett a páli levelekben megtalálni a teocentrikus idődimenziót is. A jövő Isten működésének az ideje. A páli időfelfogás csúcspontja a jövő jelen által való, és a jelen a jövő által való értelmezésében éri el.

A szinoptikus hagyományban a kairosz fogalom főleg Jézus eszkatológiai beszédében nyer fontos szerepet. A földi idővel szemben áll az eljövendő idő. Az itteni idő a szorongatás, üldöztetés ideje, míg az eljövendő idő magával hozza a jutalmat, Isten országában nyerik el az igazak jutalmukat: Mk 13, 33; Lk, 21, 9–27)

Az első Péter levélben a kairosz fogalom kizárólag eszkatológiai értelemben fordul elő. A szerzője abból indul ki, hogy a Krisztus Lelke rejtetten lakott a prófétákban, akik előre látták és kutatták szenvedés és megdicsőülés idejét, amely azonban csak a mostani szemtanúk által lett nyilvánvaló (1Pt 1, 9–11). A keresztények reménye az üdvösségre irányul, amely csak a végső időben (ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ) valósul meg teljesen. A jelen idő Isten ítéletének fontossága alatt áll. Ennek a fontosságnak megfelel a megaláztatás a buzdító beszédben, amelyet Isten rendeléséből az engedelmesek felmagasztalása követ (1Pt 4, 5. 17).[357]

A Jelenések könyvének apokaliptikus sajátossága a kairosz fogalom használatában válik megfoghatóvá. A kezdet (Jel 1, 3) és a befejezés (Jel 22, 10) kijelentése: közel van ugyanis a kairosz a könyvnek eszkatológikus keretet ad.

[357] Baumgarten, 578.

IV. Az **aión** (αἰών, -ῶνος) fogalom a Septuagintában gyakran az ᶜôlām héber szónak a görög megfelelője. Több mint 100 alkalommal fordul elő az Újszövetségben, és általában minden könyvben megtalálható.[358]
Már az ókori görög filozófusoknál megtaláljuk ezt az időfogalmat. Platón szerint az aión egy időnélküli, ideális örökkévalóságot jelent, míg a chronosz a világgal együtt teremtetett, és nem más, mint az aión mozgó képe a földön. Platón hatására Alexandriai Philó így határozza meg az aión-t: *„a chronosz (teremtett idő) paradigmája és archetípusa"*. Az aión természetéből kifolyólag az örök ma.[359]

-1- Az aión hosszú idő vagy örökkévalóság értelemben való használata. Az aión szó gyakori olyan fordulatokban, mint „öröktől" „örökön örökig". Minden egyes hasonló esetben csak a szövegösszefüggés derít fényt arra, hogy mit jelent konkrétan az aión: szó szoros értelmében örökkévalóságot, vagy egyszerűen távoli, vagy folyamatos, megszakítás nélküli időt. Így pl. Lk 1, 70 vagy ApCsel 3, 21 jelentése: ősidőktől. Az aión jelentése nagyon gyenge, amikor tagadó szóval áll. Jelentése: soha (Jn 13, 8). A szó teljes egészében örökkévalóság értelme talán Lk 1, 55, Jn 6, 51; 12, 34; 14, 16 etc. versekben található. Az örökkévalóság értelmének kiemelésére szolgál az aión szó többes számának használata, így pl. a doxológiákban.[360] A többes szám fokozza azt a jelentést, ami az egyes számban rejtettebb módon már megtalálható. Ugyanakkor a többes szám használata arra is figyelmeztet, hogy az aión használata mögött tetten érthető a gondolat, miszerint több egymást követő korszak létezik, amelyek végtelen sorozata alkotja az örökkévalóságot. A hosszú de nem vég nélküli idő szintén megtalálható az aión formulákban. A szó kétszeres használata (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, örökkön örökké Zsid 13, 21) arra hivatott, hogy a szó szoros értelmében vett örökkévalóságot emelje ki.

-2- Az aión Isten örökkévalóságát fejezi ki. Amikor Isten nevével áll, a szó szoros értelmében vett örökkévalóságot jelent (Jel 16, 26). De hogyan kell Isten örökkévalóságát érteni szentírási alapokon? Az Ószövetség Isten örökkévalóságának kifejezésére azt állítja, hogy ő ősidőktől van és le nem határolt ideig létezik. Ő mindig volt és mindig lesz az emberrel szemben. Ezzel az egyszerű képpel beszéltek Isten örökkévalóságáról. Deuteroizajás használja először az ᶜôlām fogalmat örökkévalóság értelemben. Szintén nála találjuk „én vagyok az első és

[358] HOLTZ, T., „αἰών αἰώνος" in *EWTN I.*, Stuttgart ²1992, 106.
[359] Vö. HERMANN SASSE, „αἰών αἰώνιος", in *TDOT* Michigan 1964, 196.
[360] Ibidem, 199.

az utolsó" kifejezést. Isten örök létezése túl nyúlik a világ idejénél. Öröktől fogva és örökre létezik.

Összegzés

Átvonuló vezérgondolat a Szentírásban: az idő Isten eszköze, amit az embernek ad, hogy cselekedjék. Az idő Krisztus eljövetelével eléri történelmi fordulópontját.

Isten Ura az időnek, aki nem függ az időtől, és aki a világnak irányítója. Isten kezében az idő megmérhetetlen. Az embernek ajándékoz időt, amiről az embernek majd felelnie kell Isten ítélő széke előtt. Minden emberi terv azon feltétel alatt áll, hogyha Isten továbbra is időt ajándékoz (conditio Iacobaea Jak 4, 15). Az örök élet az embernek adott legnagyobb ajándék.

Kétféle módon lehet értelmezni az örökkévalóságot:

Egyrészt úgy, mint egy végtelenül hosszú, de idő szempontjából mégis elképzelhető hosszú folyamatot. Másrészt úgy lehet elképzelni, mint idő nélküli, minden időt átszelő szféra. A 1Kor 15, 28 „... hogy Isten legyen a minden mindenben" fordulat arra mutat rá, hogy amikor Isten „ideje", jelenléte teljesen áthatja az emberi időt, akkor minden eddigi idő feloldódik Isten egyetlen idejében.

A krisztuseseményt az Újszövetség történelmileg különböző módon értelmezi: -a- egy különös, önálló periódus; -b- az ószövetségi ígéretek teljesülésének az ideje; -c- az üdvtörténet célja és beteljesedése; -e- a végső idő kezdete; -f- fordulat az időben.

A krisztusesemény, újszövetségi felfogás szerint az üdvtörténeti események vonatkozási pontja. Jézus Krisztus kereszthalála és feltámadása a korakeresztény történelemkép értelmi középpontját alkotják. Innen kiindulva minden eseményt, még a profán történéseket is üdvtörténeti szempontból értelmezik. A keresztény időszámításban a krisztusesemény egyetemessége nyilvánvalóvá válik.

A jelenbeli és jövőbeli eszakatológiáról beszélhetünk az újszövetségi szövegek alapján. Egyrészt láttuk azt, hogy az idők teljessége, a fordulópont megtörtént. Tehát ilyen értelemben lehet beszélni már beteljesedett és a jelenben hatását kifejtő eszkatológiáról. A múlt és jelen idő az eszkatológiai szövegekben a közösség üdvösségének elért fokát írják körül. Nagy hangsúlyt fektetnek a krisztuseseményre (Ef 1, 3–14; 2Kor 5, 17). E szövegek célja elsősorban az önazonosság / identitás megerősítése a keresztényekben, és a vigasztalás.

A jövőre irányuló kijelentések pedig arra vonatkoznak, ami még nem valósult meg, és egyben óvják a keresztényeket a túlzott lelkesedéstől, ami a már megvalósult üdvösség kezdeteit befejezettnek tartaná. Ez nem más, mint egy eszakatológiai fenntartás, amihez a következő elemek

tartoznak: Krisztus parúziája, a halottak feltámadása, az utolsó ítélet és a végső beteljesedés. Ezek az események láthatóvá teszik mindazt, ami jelenleg még rejtett. A jövőre vonatkozó kijelentések célja elsősorban a buzdításban, és a megtérésre és a kitartásra való felhívásban keresendő.[361]

Az ószövetségi / korai zsidó és keresztény időfelfogás között sok közös vonás van, azt lehet mondani, hogy fogalmi téren folyamatosság van a kettő között. A különbség a két időfelfogás között a végső idők üdvösségközvetítőjének személyében keresendő. Az újszövetségi felfogás szerint a világ végén érkező Ember Fia azonos Jézus Krisztussal, aki megjelent az emberek között és nyilvánosan működött. Ez a végső beteljesedés két szinten történik majd:

- Egyrészt a zsidó apokaliptika szerint a végső időben érkezik el az új korszak (aión). Keresztény felfogás szerint ez az új korszak a krisztus-eseményben már elkezdődött, és majd a végső időben teljességgel megvalósul. Ami tehát a jövőben még megvalósulásra vár, már nem gyökeresen új fordulat, hanem valamiképpen csak ratifikációja a krisztus-eseményben megvalósult fordulópontnak. Láthatóvá válik Isten mindent átható uralma a holtak feltámadása és az utolsó ítélet által.

Korunk időfelfogása és a szentírási időfelfogás között is van némi hangsúlyeltolódás.

-a- A modernkor az időt inkább mennyiségileg és nem minőségileg fogja fel. Az ókorban az időtartam nem csupán matematikai, hanem a társadalomtól meghatározott jelenség. A jelenkor embere szándékosan inkább pontszerűen és pillanatokként éli meg az időt.

-b- Egy általánosan érvényes időmérő rendszer, amely a különböző időzónákat egyesíti, ismeretlen a bibliai ember számára. Az Isten és ember időmértéke alapjában különböznek. Isten ideje az ember idejéhez hasonlítva örökkévalóság. Aki meghal, eltávozik az emberi időből, és egy saját időszférában van. A Szentírásban nem találunk arról eszmefuttatást, hogy mi történik a halál és a feltámadás között.

-c- A zsidó-keresztény időfelfogásban nem létezik az abszolút természetes idő. Az idő Isten rendelkezésére álló valóság, amelyet ha akar, tetszése szerint megrövidít (vö. Mk 13, 20), meghosszabbít, vagy megszüntet (Jel 10, 6). A jövő pedig kizárólagosan Isten „területe". Az idő ilyen értelemben ajándék, és az időhöz való magatartásáról az ember felelőséggel tartozik az idők Urának színe előtt.[362]

---

[361] Erlemann, Kurt, „Zeit im NT", in *TRE* 36, Berlin 2004, 523 526.

[362] Erlemann, 529.