

Studia Theologica Transsylvaniaensia

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus
Teológiai Kar Pasztorálteológia Tanszékének Folyóirata

TARTALOM

PUSKÁS ATTILA

Kísérletek az evolúció teremtésteológiai értelmezésére

13/2

ROKAY ZOLTÁN

Ember és természet a nyugati gondolkodástörténetben

SZÉKELY DÉNES

Keresztény értelmiség és apostolkodás

RENZO GERARDI

“Sacerdos alter Christus”?

BARA ZOLTÁN

Ióannész Krüszosztomosz evangéliumi szociáletikája

BERNHARD UHDE

Christentum und Islam

DIÓSI DÁVID

A *doxologia finalis* interpretációs modelljei

NÓDA MÓZES

A Jézus Szíve-tisztelet szentírási és teológiai alapjai

DIÓSI DÁVID

A *triangulum*

Studia Theologica Transsylvaniensia

XIII. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2010

KOLOZSVÁR – GYULAFEHÉRVÁR

Studia Theologica Transsylvaniae

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Kar
Pasztorálteológia Tanszékének Folyóirata – XIII. évfolyam, 2010/2. szám

Szerkesztőség címe:

Institutul Teologic Romano-Catolic,
RO – 510010 Alba Iulia, Str. Gabriel Bethlen, Nr. 3.
Tel.: +40 / 258-811.688
E-mail: diosidavid@yahoo.de
www.sis.uab.ro

Szerkesztők:

Dr. Marton József
Dr. Diósi Dávid

Szerkesztőbizottság:
(Editorial Board)

Dr. Peter Schallenberg – Paderborn
Dr. Oláh Zoltán – Gyulafehérvár
Dr. Bara Zoltán – Gyulafehérvár
Dr. Alexandru Boboc – Bukarest
Dr. Ecsedy Judit – Budapest
Dr. Madas Edit – Budapest
Drd. Ferenczi Sándor – Gyulafehérvár
Dr. Orbán Szabolcs OFM. – Gyulafehérvár

Szaklektorok:
(Advisory Board)

Dr. Brendan Leahy – Maynooth
Dr. Franz Sedlmeier – Augsburg
Dr. Stefan Tobler – Nagyszeben
Dr. Nagy József – Gyulafehérvár
Dr. Vizkelety András – Budapest
Dr. Székely Dénes – Gyulafehérvár
Dr. Kovács Zsolt – Gyulafehérvár
Dr. Peter Sedlák – Kassa
Dr. Lukács Róbert – Gyulafehérvár
Dr. László László – Ottawa

ISSN 1582 – 0661

© RÓMAI KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA – GYULAFEHÉRVÁR

Megjelent: 2010
Alak: 61x86/11

TARTALOM

PUSKÁS ATTILA	
Kísérletek az evolúció teremtésteológiai értelmezésére	219
ROKAY ZOLTÁN:	
Ember és természet a nyugati gondolkodástörténetben	251
SZÉKELY DÉNES	
Keresztény értelmiség és apostolkodás	269
RENZO GERARDI	
“Sacerdos alter Christus”?	283
BARA ZOLTÁN	
Ióannész Krüszosztomosz evangéliumi szociáletikája	297
BERNHARD UHDE	
Christentum und Islam	325
DIÓSI DÁVID	
A <i>doxologia finalis</i> interpretációs modelljei	343
NÓDA MÓZES	
A Jézus Szíve-tisztelet szentírási és teológiai alapjai	355
DIÓSI DÁVID	
A triangulum	371

SUMAR—INHALT—SOMMARIO

PUSKÁS ATTILA: Încercări ale interpretării creaționiste ale teologiei evoluției / Schöpfungstheologische Deutungsversuche der Evolution / Tentativi di interpretazione teologica della creazione in seno all'evoluzione - ROKAY ZOLTÁN: Om și natură în gândirea filosofică apuseană / Mensch und Natur in der westlichen Denkgeschichte / Uomo e Natura nella storia del pensiero occidentale - SZÉKELY DÉNES: Intelectualitate creștină și apostolat / Christliche Intellektuellen und Laienapostolat / Uomo e Natura nella storia del pensiero occidentale - RENZO GERARDI: "Sacerdos alter Christus"? - BARA ZOLTÁN: Etica socială a Sfântului Ioan Gură de Aur / Die Sozialethik des Johannes Chrysostomus / L'etica sociale ed evangelica di San Giovanni Crisostomo - BERNHARD UHDE: Kereszténység és iszlám / Creștinism și islam / Il Cristianesimo e l'Islam - DIÓSI DÁVID: Modele de interpretare ale Doxologiei Rugăciunii Eucharistice / Interpretationsmodelle der Schlussdoxologie der Eucharistiefeier / Modelli di interpretazione della *doxologia finalis* - NÓDA MÓZES: Fundamente biblice și teologice ale cultului Preasfintei Inimi a lui Isus / Biblische und theologische Grundlagen der Herz-Jesu-Verehrung / I fondamenti biblico-teologici della devozione al Sacro Cuore di Gesù - DIÓSI DÁVID: Triangulum.

PUSKÁS ATTILA

Kísérletek az evolúció teremtésteológiai értelmezésére

1. A teremtésteológia viszonyulása az evolúciós elmélethez

Ha számba vesszük a teremtésteológia és az evolúciós elmélet kapcsolatának a történetét, akkor az egymáshoz való viszonyulásnak a következő fő típusait különböztethetjük meg.¹

(1) A *szembenálló versengés* modelljében a teremtés és az evolúció, s ennek megfelelően a teremtésteológia és az evolúciós elmélet egymást kölcsönösen kizáró alternatívákként és egymást elutasító riválisokként jelennek meg. Az elutasítás érkezhethet mind a teremtésteológia, mind az evolúciós elmélet részéről. A teremtéshit kontra evolúció típusú beállítottság figyelhető meg pl. az ún. újkreacionizmus vagy „kreacionista tudomány” (scientific creationism) programjában, mely a Biblia tanítására hivatkozva egyértelműen elveti a biológiai evolúciót. Ez a szemlélet főként az észak-amerikai protestáns szabadegyházakban és evangélikál gyülekezetekben terjedt el. Védekező álláspontot vesz fel a darwini evolúciós elmélettel szemben, melyet materializmussal, ateizmussal és az erkölcsi rend aláásásával vádol. A kreacionizmusnak azonban eleve elhibázott a teológiai kiindulópontja, amikor fundamentalista módon, szó szerint értelmezi a bibliai teremtéstörténeteket, figyelmen kívül hagyva azok sajátos irodalmi műfaját, üzenetének a természettudományos érdeklődéstől alapvetően

¹ Vö. Kreiner, A., *A rend – Isten ujjenyomata vagy a véletlen műve?*, in *Mérleg* 2006/1, 39-48; uő. *Das wahre Antlitz Gottes oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg im Bressgau 2006, 257-270; 298-306; Puskás, A., *A teremtés teológiája*, Budapest 2006, 225-264.

különböző irányultságát, s egyáltalán a történet-kritikai exegézis tudományos eredményeit. A fundamentalista bibliaértelmezés következtében a kreacionizmus egy szintre helyezi a teremtéshitet és az evolúciós elméletet, kettejük között ellentmondást lát, s célul tűzi ki az evolúciós elmélet „tudományos” cáfolatát.²

A szembenálló beállítottság persze érkezhethet a természettudomány oldaláról is. Ennek példája többek között Ernst Haeckel, aki a darwini leszármazáselméletben a bibliai teremtéshit cáfolatát és a materialista-ateista filozófia perdöntő bizonyítékát látta. Ma sem hiányoznak olyan evolúcióbiológusok (Jaques Monod, Richard Dawkins, Gerhard Vollmer, E.O. Wilson), akik a fejlődéselméletet szembe állítják a teremtésteológiával és filozófiai-világnézeti következtéseket vonnak le belőle.³ Ez az értelmezés egyrészt ugyanazt a hibát követi el, mint a kreacionizmus, amikor a teremtéshit bibliai megfogalmazását egy szintre helyezi az evolúció természettudományos elméletével. Másrészt illetéktelen határátlépést követ el, amikor a módszertanilag behatárolt szaktudományok mindig részleges eredményeiből az egész valóságot magyarázó végső következtetésekre jut. Ebben az esetben tulajdonképpen logikailag hibás körkörös érvelésről van szó. A természettudós módszertanilag helyesen naturalista/ateista módon jár el, vagyis elméletalkotása során eleve eltekint egy transzcendens októl, mint a természeti jelenségek magyarázó elvétől. Mivel kutatása eleve a valóság személytelen és természeti dimenziójára szorítkozik, ezért logikailag

² Vö. Gánóczy, S., *A „kreacionizmus” és az „értelmes tervezettség” a teológiai kritika mérlegén*, in *Határon imen, határon túl. Teológiai párbeszéd*, SZIT, Budapest 2009, 254-272, itt: 254 k; Teres, Á., *A fejlődéselmélet története, alapvető fogalmi és kérdései*, in *A fejlődéselmélet és a földön kívüli élet kérdései. Manréza Szimpózium 2006*, (Szerk. Hetesi Zsolt – Teres Ágoston), Budapest 2007, 3-26, itt: 16 k.

³ Vö. Müller, H., *Evolution und Schöpfung*, in *Forum Katholischer Theologie* 18 (2002) 106-121.

hibás lenne arra következtetnie, hogy a módszerével feltárt összefüggések azonosak a teljes valósággal és semmiféle transzcendens magyarázatot nem tesznek lehetővé, racionálisan elfogadhatóvá.⁴ Mindenesetre, maga Charles Darwin a leszármazás elméletéből nem vont le ateista következtetéseket. Sőt, mint ismeretes, *A fajok eredete természetes kiválasztás útján* című művének 1860-as kiadásában ezt írja: „Nem felemelő elképzelés-e, hogy a Teremtő az életet különböző képességeivel csupán néhány vagy akár csak egyetlen formába lehelte bele”, és hogy azoknak a „csodálatos formáknak serege, amely ilyen egyszerű kezdetből származott, nem szűnt meg fejlődni és továbbra is fejlődik”?⁵ James Moore, Darwin életrajzírója és Gánóczy Sándor rámutatnak arra, hogy Darwin korábbi és később írt műveiben is csodálatát fejezi ki az „egyetemes és jótevő Teremtő” iránt, aki a természet törvényeinek megalkotója és a teremtés kormányzója.⁶ Amint *Önéletrajza* tanúsítja, Darwin élete vége felé bizonyos hittartalmak tekintetében – mint a lélek halhatatlansága - agnosztikussá vált, korábbi vallási meggyőződése elbizonytalanodott. Ugyanakkor nem lett ateistává, sőt kifejezetten teistának mondja magát abban az értelemben, hogy elfogadja annak az Istennek a létét, aki a világegyetem és az ember végső eredete, első oka. Hitet tesz amellett, hogy a világ és az ember nem a vak véletlen vagy a szükségyszerűség terméke.⁷

⁴ Vö. Bauberger, S., *Teremtés vagy ősrobbanás?*, in *Mérleg* 2002/4, 415-416.

⁵ Darwin, Ch., *A fajok eredete természetes kiválasztás útján*, Budapest 2007, 430 k. Idézve: Gánóczy, S., *Hit, vallás és erkölcs Darwin fejlődéselmélete és szellemi fejlődése keretében*, in *Határon innen, határon túl. Teológiai párbeszéd*, 274.

⁶ Gánóczy S., *A „kreacionizmus” és az „értelmes tervezettség” a teológiai kritika mérlegén*, in *Határon innen, határon túl. Teológiai párbeszéd*, 258 k.

⁷ Darwin, Ch., *Ein Leben. Autobiographie, Briefe, Dokumente* (Hrsg. Siegfried Schmitz), München 1982, 162 k. Darwin ebben a művében a lélek halhatatlanságát illető agnosztikus álláspontját a színvak állapotához

(2) A teremtésteológia és az evolúciós elmélet kapcsolatának típusai között a második helyen a *kiegészítő versengés* modelljét említhetjük. A teremtésteológia a kiegészítés igényével és beállítottságával viszonyul az evolúciós elmülethez akkor, amikor a természettudományos magyarázat fehérfoltjait egy hízagpótló Isten létére és működésére hivatkozva tartja megszüntethetőnek. Véleményem szerint az „értelmes tervezés” (Intelligent Design) mozgalom tudományfelfogása és programja ehhez a típushoz sorolható annak dacára, hogy itt nem egy szoros értelemben vett teremtésteológiai álláspontról van szó, hanem inkább egy tág értelemben vett teista természetfilozófiáról, mely eleve eltekint a megfelelő bibliai szövegek értelmezésétől. Az ID a szoros értelemben vett teremtésteológiát megalapozó természetfilozófiai nézetnek tekinthető. E felfogás képviselői elfogadják a természetes fejlődés tényét, de azt állítják, hogy az evolúció darwini és újdarwiniánus leírása a természetes kiválasztás, a variációk gazdagsága, a mutációk és a reprodukciós képesség alapján nem tudja elégségesen értelmezni és megindokolni a tényleges fejlődést. Az olyan ún. tovább nem egyszerűsíthető összetett rendszerek, mint a szem vagy az agy bonyolult szervének a kialakulására nem adnak kielégítő magyarázatot az evolúciós elmélet előbb említett princípiumai. Az ID képviselői szerint az utódok megfelelő változatosságának eredetére, a kedvező mutációk létrejöttére és az első genetikai kód mint összetett információs rendszer kialakulására sem tudnak elégséges indoklást adni a darwini és újdarwiniánus leszármazáselméletben megnevezett princípiumok.⁸ Ezek inkább csak egy és ugyanazon a fajon belül végbemenő kis lépésekben megvalósuló, fokozatos fejlődést tudják megmagyarázni. Az értelmes tervezés elmélete szerint a

hasonlítja, aki már nem képes érzéklni a színeket. Vö. Gánóczy, S., *Hit, vallás és erkölcs Darwin fejlődésemélete és szellemi fejlődése keretében*, 280.

⁸ Vö. Behe, M.J., *Darwin fekete doboza: az evolúció biokémiai kihívása*, Budapest 2002, 19-21, 29, 60-66.

biológiai evolúcióban és az élőlények szervezetének fölépítésében értelmes tervezet valósul meg. Ennek tudományos feltételezése tudja eltüntetni a hagyományos evolúciós elmélet fehér foltjait. Az értelmes tervezet utalhat egy értelmes tervezőre, a teremtő Istenre, de az értelmes tervezet eredetének a vizsgálata már nem tartozhat a tudomány hatáskörébe.

Nem feladatunk itt az értelmes tervezés elméletével szemben megfogalmazott kritikák ismertetése. Mindenesetre azt megjegyezhetjük, hogy komoly érvek szólnak amellett, hogy az ID valójában nem tekinthető tudománynak.⁹ Az elmélet döntő jelentőségű érveinek, pl. a tovább nem egyszerűsíthető bonyolultság elvének az alátámasztására hozott konkrét példák (lásd ostoros egysejtű farka) egyik-másikáról időközben bebizonyosodott, hogy az evolúcióelmélet hagyományos elveivel is jól magyarázhatók.¹⁰ Hasonlóképpen a mutációk döntő jelentőségére, a kis genetikai változások új szerkezet létrehozó hatására és a közbülső formák kialakulására vonatkozóan is újabb bizonyítékok kerültek napvilágra. Igazolást nyert, hogy „egy-egy fejlődési mutáció teljes organizmikus formákat képes átkapcsolni – többségükben életképtelen, néha

⁹ A természettudomány nem végső megalapozással akar és tud szolgálni, hanem tudatosan módszertani redukciótól él, amikor természetes jelenséget természetes módon magyaráz. Éppen az lenne tudománytalan, ha feladná ezt a módszertani alapelvet. Ha az ID az értelmes tervezettség hipotézisével transzcendens okra következtet, akkor szaktudományos jellege szűnik meg. Ugyancsak kérdéses, hogy az ID tud-e szolgálni verifikálható vagy falszifikálható előrejelzésekkel, ami a természettudomány eljárásának döntő mozzanata. Vö. Kampis, Gy., *Értelmetlen tervezettség*, in *Magyar Tudomány* 2008/12, 1424-1434; Kertész, G., *Evolúció ,intelligens tervezés, evidencia*, in *Magyar Tudomány* 2008/12, 1487-1499.

¹⁰ Az ostoros egysejtű farkának kialakulása jól magyarázható az endoszimbiózis jelensége alapján. Ennek értelmében az ostoros egysejtű farka két tejes organizmus, egy nagyobb egysejtű és egy spirochéta baktérium belső együttélése során megtörtént egybeolvadásából keletkezhetett. Kampis Gy., *Értelmetlen tervezettség*, in *Magyar Tudomány* 2008/12, 1424-1434, itt: 1425 k.

azonban életképes új 'terveket' hozva létre."¹¹ Véleményem szerint a teremtésteológiának nem érdemes egy olyan elméletre építenie, mely az evolúcióbiológia fejlődésével folyamatos visszavonulásra kényszerül, és mindig újabb természettudományos meg nem magyarázott jelenségekre hivatkozik.

Az ID-nal szemben az evolúcióbiológia és a tudomány-filozófia oldaláról érkező kritikákhoz hozzá tehetjük a teremtésteológiai-filozófiai bírálatot is. A magam részéről egyetértek Székely László megállapításával, aki szerint az ID elméletében voltaképpen a newtoni szem-argumentum modern változata jelenik meg, s vele a „hiányok istenének” a feltételezése.¹² Ahogy Newton a szem felépítésének és működésének a magyarázatához szükségesnek tartja Isten közvetlen alkotó tevékenységének a föltételezését, úgy az ID szerint vannak olyan jelenségek az evolúcióban, melyeknek nincs természettudományos magyarázata, s ezért az értelmes tervezet feltételezéséhez kell folyamodni. A ID elmélet képviselői végső soron a „tervezettség fogalmát hibásan szembeállítják a természeti folyamat fogalmával, s így az értelmes tervezetre való hivatkozást, mint a természettudományos magyarázat alternatíváját jelenítik meg. Ennek az eljárásnak az alapja nyilván az a fogalmi tévedés, mely szerint az értelmet és célt nem hordozó természeti-oksági összefüggésekkel, folyamatokkal és a természeti törvényekkel történő magyarázat kizárja a célszerűséget, mely viszont a tervezettség sajátja. Csakhogy ez ugyancsak súlyos fogalmi tévedés: az a tény, hogy valami zárt oksági láncsal magyarázható, nem zárja ki, nem tagadja a célszerű magyarázat lehetőségét. ... Ahhoz, hogy a természetben – s annak részeként az életben – az értelmes tervezettség jegyeit lássuk, nincs szükség természeti

¹¹ Uo. Így a százlábú, féregszerű alakból egyetlen mutációval létrehozható hatlábú rovarszerű forma.

¹² Székely, L., *A biológiai evolúció eszméje és az értelmes tervezet elmélete*, in *A fejlődéselmélet és a földön kívüli élet kérdései. Manréza Szimpózium 2006*, 61-88, itt: 79-85.

hiányokra, foghíjakra sem az első élőlény kialakulása, sem a darwini fekete doboz tekintetében, sem pedig az evolúciós folyamat azon pontjain, ahol új szervek jönnek létre.”¹³ Az idézetben megfogalmazott fogalmi tévedés mellett az is gyengesége az ID elméletnek, hogy az evolúciós folyamatban pontszerűen megvalósuló értelmes tervezés egy olyan Isten képét sugallja, akinek időről időre mintegy közvetlenül ki kellene egészítenie a teremtés művét ahhoz, hogy benne fejlődés mehessen végbe. Isten azonban nem kiegészítője a teremtményi-természetes okoknak.

(3) A szembenálló és kiegészítő versengés modelljének többszörös történelmi kudarca és kártékony hatása hívta életre a teremtésteológia és az evolúciós elmélet viszonyának jellemzésére a *különböző síkú magyarázatok* modelljét. E megközelítés komolyan veszi és szigorúan előírja a teológia és a természettudomány illetékességi határainak a betartását. A természettudományos kutatás tárgya csak az lehet, ami empirikus tapasztalás, kísérletezés tárgya, mérhető, matematizálható. Amennyiben az evolúciós elmélet természet-tudomány, módszerének megfelelően empirikus jelenséget vezet vissza empirikus jelenségre valamely törvényszerűség vagy szabályszerűség megállapításával, és a törvények ismeretében előrejelzéseket tesz. Ez a tudatos, tematikus és módszertani redukció eleve eltekint Isten lététől, aki *per definitionem* nem empirikus nagyság és nem empirikus ható-ok módjára tevékeny létező. Következésképpen az evolúciós elmélet sem igazolni, sem cáfolni nem képes a Teremtő létét és teremtő tevékenységét, sem értelmezni nem tudja ez utóbbit.

A teremtésteológiának hasonlóképpen korlátoznia kell önmagát. A teológia a szellemtudományokhoz áll közel, forrásai, módszere és alapvető célja más, mint a természettudományos kutatásé. A teológia forrása az isteni kinyilatkoztatás, ahogyan azt a Biblia tanúsítja és az Egyház

¹³ Uo. 81-82.

élő tradíciója mértékadóan továbbadja. Módszere a hermeneutika, mely a szentírási szövegeket, a tanítóhivatali állásfoglalásokat, a kinyilatkoztatás hívő címzettjének egzisztenciális helyzetét és e három tényező egymáshoz való viszonyát megfelelő szabályok szerint értelmezi. Célja a kinyilatkoztatás befogadójának üdvösségét, vagyis létezésének végső értelmét érintő igazságoknak a feltárása, rendszerező és koherens egészbe, összefüggésbe állítása. Ahogyan az evolúciós elmélet, mint természettudományos teória se cáfolni, se igazolni nem tudja egy teremtő Isten létét, úgy a teremtésteológia sem képes sem igazolni sem cáfolni az evolúciós elméletet. A teremtésteológia és a természettudományos evolúciós elmélet más-más szempontból, módszerrel, célkitűzéssel közelednek a valósághoz, a természettudományos magyarázat és a teremtésteológiai értelmezés más-más síkon működik. Az alapvető különbség és önállóság miatt a teremtésteológia mentesül az erőltetett konkordizmus terhétől, attól a kényszertől, hogy a természettudományos elméletek állításainak bibliai megfelelőit kellene feltétlenül kutatnia (pl. hat nap hat evolúciós korszak; fény teremtése a nagy bumm utáni energia sugárzás stb.). Ugyancsak a magyarázati síkok alapvető különbsége miatt teremtésteológia és fejlődélmélet (teremtés és evolúció) nem lehetnek komplementerek abban az értelemben, hogy egy mindkettőt átfogó nagyobb egész részelemei lennének. Sem Istennek a mindenhatóságán alapuló teremtésaktusát nem lehet egy egész részeként felfogni, sem az evolúció természeti eseményét nem tekinthetjük isteni kiegészítésre szorulóknak, ahogyan azt például az „értelmes tervezés” elmélete teszi, mert Isten így a hiánypótló szerepébe kerülne s csorbulna transzcendenciája.

A természettudományos evolúciós elmélet és a teremtésteológia közötti alapvető különbség megállapítása után már csak az a kérdés merül fel, hogy egyáltalán lehet-e mondanivalója teremtésteológiának és evolúciós elméletnek egymás számára. A kérdés az, hogy a valóságértelmezés e két

különböző síkja között lehet-e érintkezés vagy egymással teljességgel összemérhetetlen, abszolút autonóm nyelvjártékokról van szó.

(4) A magam részéről azoknak a teológusoknak az álláspontjával tudok egyetérteni, akik szerint a teremtésteológiának foglalkoznia kell az evolúciós elmélettel, még pedig oly módon, hogy elkerülje a szembenállás, a kiegészítés és a konkordizmus csapdáit. A teológia, ha hűséges akar maradni ősrégi hagyományaihoz és önfelfogásához, akkor bármilyen kényelmes és csábító megoldás is lehetne, nem szabad elhárítania magától azt a feladatot, hogy értelmezze az evolúció természettudományok által feltárt folyamatát. A Teremtőről és a teremtés művéről szóló hitigazság üdvtörténeti-realista igénye az, hogy a teremtés aktusa az egész valóságot, tehát a fizikai, biológiai, természeti valóság egészét érinti. Ha ez a valóság egy történelmileg fejlődő folyamatban bontakozik ki a kozmológiai, a biológiai és az antropológiai evolúció nagy állomásain keresztül, akkor feladatként jelentkezik a teológia számára annak elgondolása, hogy e folyamat hogyan viszonyul a teremtő isteni tevékenységhez. Ennek elmulasztása, Pannenberg kifejezésével élve, „teremtéstani doketizmust” rejtene magában, mely egy szűkre szabott egzisztencialista teológiának a veszélye. Jóllehet a teremtés hite nem azonosítható sosem egy-egy kor filozófiai vagy természet-tudományos világgépével, mégis valamiképpen testet kell tudni öltetnie, meg kell tudni fogalmazódnia egy-egy ilyen világgép keretei között is. A Biblia első lapjain olvasható teremtés-elbeszélés szerzője is így járt el: Izrael üdvtörténeti hit-tapasztalatát Jahvéról, a történelem és a kozmosz egyedüli Uráról egy múltba tekintő prófétai beszéd és himnikus istendicséret keretében úgy vallja meg, hogy a korabeli világgép elemeit felhasználva tesz hitvallást arról, hogy a mindenség egyedüli alkotója Isten. Ha valaki kézbe veszi Szent Ágoston *Vallomásait* vagy a Teremtés könyvéről írt kommentárját, meglepődhet azon a szabadságon, ahogy a

hippói püspök a hatnapos bibliai teremtéstörténetet értelmezi.¹⁴ A legtávolabb áll tőle a szó szerinti-fundamentalista olvasási mód, ehelyett a korabeli sztoikus és platonikus természetfilozófia gondolkodási horizontja felől értelmezi a szent szöveget. Alkalmanként több olvasati lehetőséget is vázol, mérlegeli azokat, s azt is bevallja, ha nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy melyiket kellene közülük választani. Jusztinosz, Órigenész, Antiókhiai Theophilosz, a legtöbb patrisztikus szerző vagy a középkorban Aquinói Szent Tamás hasonlóképpen járnak el, amikor azzal az igénnyel értelmezik a bibliai szövegeket, hogy koruk természetbölcseleti ismereteinek horizontján fogalmazzák meg a teremtés hitigazságait.¹⁵ Mindez azt jelenti, hogy teológiai hermeneutikájuk eleve spekulatív természetű, célja megérteni és megértetni a teremtés hittel elfogadott igazságát az adott kor tudományos ismereteinek a színvonalán. E fordítói-hermeneutikai munka sohasem egyszerűen szolgálja átvétel, hanem a legtöbbször kritikával történik, mely a versengő természetbölcseleti modellek összehasonlítását és mérlegelését feltételezi. A kiválasztásnál a zsinórmértéket a szentírási tanúságtétel, az egyház hitvallása és az értelmi megfontolás együtt jelenti. A teremtésteológia e spekulatív hermeneutikája mögött az a meggyőződés áll, hogy a teológiának az is feladata, hogy bemutassa: a hit igazságai intellektuális felelősséggel vállalhatók a hívő ember számára és értelmesen közölhetők a nem hívő emberek felé. Ezt a teológiai ars poeticát és tradíciót követik ma azok a teológusok, akik komolyan számot vetnek

¹⁴ Vö. Aurelius Augustinus, *Vallomások*, XII-XIII könyv, (ford. Városi István), Budapest 1987; *A teremtés könyvéről a manicheusok ellen* (ford. Heidl György), Budapest 2002.

¹⁵ Vö. Szent Jusztinosz, *I. Apológia; II. Apológia*; Órigenész, *A princípiumokról*; Antiókhiai Szent Theophilosz, *Három könyv Autolükhoszhoz* c. munkája, de ugyanígy Aquinói Szent Tamás filozófiai-teológiai művei is (STh, ScG, QD). A témához lásd: Turay, A., *A bibliai teremtéselbeszélés a biológiai evolúciós elmélet fényében*, in *Teológia* 2006/1-2 (XL) 97-105.

az evolúció természettudományos elméletével és párbeszédbe bocsátkoznak vele.

Azoknak az itt bemutatandó teremtésteológiáknak, melyek kísérletet tesznek az evolúció természettudományos elmélete által megrajzolt fejlődés teológiai értelmezésére, két közös alapjellemezője van. Egyfelől nem vizsgálják az evolúciós elmélet ismeretelméleti státuszát és érvényességét. Ebben a teológia helyes kompetenciatudata nyilvánul meg. A teológia, mint teológia nem hivatott erre a vizsgálatra. Ezt a feladatot magának a természettudománynak, illetve a tudományfilozófiának kell elvégeznie. Az evolúció általunk ismertető teremtésteológiai értelmezései abból a feltevésből és meggyőződésből indulnak ki, hogy az evolúciós elmélet érvényes tudományos teória, mely alapvetően összeegyeztethető a bibliai teremtéshit olyan alapelemeivel, mint a teremtmények valós öntevékenysége, a világ és az emberiség történelmisége, a teremtmények közötti szolidaritás, a valóban új és magasabbrendű létformák létrejötte. II. János Pál pápával és a Nemzetközi Teológiai Bizottság állásfoglalásával egyhangzóan úgy tekintenek a fejlődéselméletre, melynek nincs valóban tudományos alternatívája a természeti jelenségek összefüggéseinek a leírására. A másik jellemzője az evolúció teremtéstani értelmezésére vállalkozó teológiáknak az, hogy spekulatív hermeneutikájuk többnyire két szinten mozog. Egyrészt, a kozmológiai, biológiai és antropológiai fejlődés tényének és törvényszerűségeinek a figyelembevételével filozófiai eszközök bevonásával igyekeznek újraértelmezni a teremtő Isten és a teremtett világ viszonyát. Másrészt, a fejlődés folyamatát a teremtés témakörén túl (a teremtő isteni tevékenységhez való viszony kérdésén túl) összefüggésbe hozzák más teológiai tematikákkal is, nevezetesen a krisztológiával, a pneumatológiával és a trinitológiával. A spekulatív értelmezésnek e második lépése kifejezetten teológiai természetű, célja a hitigazságok közötti belső összefüggések mélyebb feltárása.

2. Az evolúció teremtésteológiai értelmezése az első ok és a másodlagos okok együttműködésének modelljében

Aquinói Szent Tamás nyomán a hagyományos teremtésteológia megkülönbözteti a teremtés két szempontját: a semmiből való teremtést (*creatio ex nihilo*) és a folyamatos teremtést (*creatio continua*). Ez utóbbi magában foglalja a világ létben tartásának, a teremtményekkel való együttműködésnek és a gondviselésnek, mint célra irányításnak az isteni tevékenységét. A *creatio continua* fogalma végső soron abból a megfontolásból fakad, hogy a teremtés létközlést és a létbeli függőség viszonyának a létrehozását jelenti. Ha a teremtmény létehez hozzátartozik az időbeli kiterjedés, a saját cselekvés és a célra irányulás, akkor a teremtés mindezeknek a létmozzanatoknak a közlését is magában foglalja. Azaz a teremtmény nemcsak létezésének kezdetét illetően függ a létrehozó Istentől, hanem ez a függés valamiképpen minden létmozzanatát jellemzi. Szent Tamás az első ok és a másodlagos okok, vagy másképpen a fő ok és az eszközök viszonyának filozófiai modellje szerint értelmezi a teremtő Istennek a teremtményeivel való együttműködését. Az eszközök olyan valóság, amely a fő oknak rendelődik alá, s azzal együtt hozza létre az okozatot. A fő ok vagy első ok mindig tökéletesebb az általa kiváltott okozatnál. Isten első vagy fő okként a teremtett létezőkkel azok természetének megfelelően működik együtt, vagyis nem kényszeríti őket. A létezőknek létet adó föltétlen Létalapként létben tartja a teremtményeket, cselekvésükhöz erőt ad nekik és együttműködően végig kíséri tevékenységüket. Tamás szemmel láthatóan nagy gondot fordít arra, hogy egyszerre biztosítsa Isten transzcendenciáját és immanenciáját a világhoz való viszonyában. Isten akképpen első ok, hogy nem tartozik az okozatok nemébe és fajába, azokat mindenestül felülmúlja. Ugyanakkor létközlésével, erejével, tevékeny-

ségével bensőleg tud jelen lenni a másodlagos okok működésében ezen okok működését felhasználva, ahhoz igazodva.¹⁶

A hagyományos teremtésteológia rendes, illetve általános isteni együttműködésről (*concursum divinum ordinarius*) beszélt akkor, amikor Isten első okként oly módon fejt ki hatást a másodlagos okokra, hogy azok a saját természetük lehetőségeinek megfelelő okozatokat hoznak létre. Az evolúcióban azonban ennél többről van szó. Itt a másodlagos okok – főként az élet és a tudatos emberi élet kialakításának az esetében – olyan hatásokat eredményeznek, melyek meghaladják ezen okok általános és szokványos működésének a határait. A másodlagos oknál magasabbrendű okozat létrejötte magyarázatot kíván, mivel az okozat nem lehet tökéletesebb az oknál, lévén az okozás léttökéletesség közlés, és semmi sem adhatja azt, amit nem birtokol.¹⁷ Következésképpen, itt még inkább fel kell tételezni az első ok hatását a másodlagos okokra, melynek nyomán a másodlagos okok saját tevékenységük révén saját létszintjüket meghaladó oksági hatás kifejtésére lesznek képesek. Az isteni együttműködésnek ezt a speciális, a fejlődés értelmezésére kidolgozott fogalmát nevezi a tamási alapokon gondolkodó teremtéstan *concursum evolutivusnak*.

Az isteni együttműködés mellett az isteni gondviselés tamási felfogása is hasznos segítséget nyújthat a fejlődés teremtésteológiai értelmezéséhez. Szent Tamás gondviselés fogalma tartalmazza a Teremtő örök tervét, a teremtmények célra irányítását és célhoz vezetését,¹⁸ de mindezt úgy, hogy nem egy determinisztikus és szükségképpen, hanem a véletlenszerű történéseket sem kizáró megvalósulási folyamatot feltételez. Így fogalmaz az Angyali Doktor: „Az isteni

¹⁶ STh I, 105, 5; IV Sent. d. 1, q. 1, a. 4, sol. 4.

¹⁷ Az ok és okozata közötti arányosság és az ok magasabbrendűségének az elve: STh I, 79, 13; I, 46, 2 ad 4; Suppl. q. 55 a. 1 ad 1. Battista Mondin, „causalità”, in *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, 110.

¹⁸ STh I, 22, 1.

Gondviselés hatása nem pusztán az, hogy egy dolog bármilyen módon megtörténjék, hanem az is, hogy esetleges vagy szükségszerű módon történjék. Ezért amiről az isteni Gondviselés azt rendeli, hogy tévedhetetlenül és szükségképpen menjen végbe, az tévedhetetlenül és szükségképpen megy végbe; amivel kapcsolatban az isteni Gondviselés terve azt kívánja, hogy esetleges módon történjék, az esetleges módon történik.”¹⁹ A Nemzetközi Teológiai Bizottság az idézett tamási megállapításból arra következtet, „hogy az isteni oksági tevékenység katolikus felfogása szerint a teremtett rendben a valódi esetlegesség nem összeegyeztethetetlen az akaratlagos isteni gondviseléssel. Az isteni okság és a teremtményi okság nemcsak fokozatilag, hanem természetük szerint is radikálisan különböznek egymástól. Tehát még egy valóban esetleges természeti folyamat kimenetele is egyazonképpen beleilleszkezhethet Istennek a teremtésre vonatkozó gondviselő tervébe.”²⁰ A véletlent egymástól különböző és összhangban nem lévő oksági sorok alkalmi találkozásának tekinthetjük, amit előre nem látunk, amire nem számítunk. Szent Tamás teremtésértelmezése a természetben szabályosan ismétlődő, bizonyos rendet és törvényszerűséget mutató események mellett számol a véletlenszerű eseményekkel is, s ezeket is a célra irányító isteni terv részének tekinti. Az evolúció teológiai értelmezéséhez fontos szempont ez. A

¹⁹ STh I, 22, 4, ad 1.

²⁰ Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, nr. 69, in *La Civiltà Cattolica* 2004/4, 277 köv. A Nemzetközi Teológiai Bizottság szövege Aquinói Szent Tamás idevágó gondolatát idézi az isteni gondviselés működéséről. „Az isteni Gondviselés hatása nem pusztán az, hogy egy dolog bármilyen módon megtörténjék, hanem az is, hogy esetleges vagy szükségszerű módon történjék. Ezért amiről az isteni Gondviselés azt rendeli, hogy tévedhetetlenül és szükségképpen menjen végbe, az tévedhetetlenül és szükségképpen megy végbe; amivel kapcsolatban az isteni Gondviselés terve azt kívánja, hogy esetleges módon történjék, az esetleges módon történik.” (STh I, 22, 4, ad 1) Idézte: uo.

fejlődésben ugyanis a természeti törvények, a természetes kiválasztás elve és a véletlenszerű események (vö. mutációk) összjátéka valósul meg. Az evolúciós elmélet többek között ezeknek a tényezőknek a szerepét és kölcsönhatását írja le. Az élet kiemelkedése az élettelen anyagból a természeti törvények által lehetővé tett véletlenszerű események következtében ment végbe. Különbféle és sokrétű oksági sorok alkalmi találkozásai, különböző utak kipróbálása, a kedvező események és szervezetségi formák kiválasztása, megőrzése növelte annak a valószínűségét, hogy kialakulhasson az anyag, majd az élet mind magasabbrendű szervezetségi szintje (Lonergan: emelkedő valószínűség). Az evolúció természettudományosan leírt folyamatában éppen az a meglepő, hogy a sokféle tényező összjátékának következtében végül egy felfelé fejlődő, a rendet növelő, mind magasabbrendű életformát kialakító dinamizmus jött létre.²¹ Az evolúció teremtésteológiai értelmezése szerint ez a természeti törvények és a véletlenszerű események összjátékából kialakuló fejlődési folyamat a teremtő Isten gondviselő tervét valósítja meg.

3. Az evolúcióban megvalósuló isteni együttműködés továbbértelmezései

3.1 A szellem aktív öntranszcendenciája, mint az evolúció paradigmája Karl Rahner teológiájában

A teremtmények önfelülmúlásaként értett evolúció értelmező kulcsa Rahner számára az emberi megismerésben működő és megtapasztalt aktív öntranszcendencia. Az ember azáltal lesz

²¹ Vö. Turay Alfréd a kozmológiai, a biológiai és az antropológiai szinten a természeti törvények és a véletlenek összjátékából kialakuló fejlődést az első és a másodlagos okok együttműködésének a keretében tartja filozófiailag értelmezhetőnek. Turay Alfréd, *Kozmológiai antropológia*, 25k, 30-37, 42k, 48-54, 69-72.

jelenválóvá önmaga számára, hogy a tőle különböző másik véges létezőhöz fordul, azt végesként megismeri. Ez azonban csak annak révén lehetséges, hogy kikerülhetetlenül magára a lét horizontjára irányul megismerő aktusának dinamizmusa.²² A létre és benne az abszolút létre irányuló transzcendenciája, önmagát meghaladó mozgása a lehetőségi feltétele annak, hogy önmagához visszatérve tudatossá és megvilágítottá váljék saját léte önmaga számára és egyben az egyes létező tárgyi megismerésének birtokába jusson. Rahner számára döntő jelentősége van annak a ténynek, hogy a szellemi megismerés transzcendens mozgásának az irány, cél, mozgató és végpontja (Woraufhin) nem a megismerés egyik tárgya a többi tárgy között, hanem sokkal inkább horizontja, lehetőségi feltétele a tárgyi megismerésnek és a szellem önmagához való visszatérésének. Közelebről az alábbi három lényegi sajátosságát emeli ki a megismerő transzcendens mozgás e cél és mozgató pontjának, melyek segítségével egyúttal értelmezhetővé válik Isten transzcendens oksági munkálkodása általában a véges létezők minden önfelülmúló, evolúciót eredményező tevékenységében. (1) A szellemi megismerés cél és mozgató pontja (Woraufhin) belső, lényegi mozzanata magának a szellemi, transzcendens mozgásnak, mely csak azért és annyiban valósulhat, mert és amennyiben éppen e cél és mozgató pontra irányul és általa hordozott. (2) Oly módon és éppen azért lehet egészen belső mozzanata a szellemi megismerés transzcendens mozgásának, mert és amennyiben „fölötte” áll e mozgásnak, nem tartozik a véges tárgyak sokaságához, melyek megismerésének éppen így tud a lehetőségi föltétele lenni. A megismerés transzcendens mozgásának cél és mozgató pontja tehát egyszerre benne és fölötte áll ezen önmeghaladó mozgás-

²² A szellemnek a minden lehetséges tárgy abszolút tágasságára s végső soron a lét abszolút teljességére irányuló önmozgását nevezi Rahner „előrenyúlásnak” (Vorgriff). Vö. Rahner, K., *Az Ige hallgatója*, Budapest, 1991, 63-78; *A hit alapjai*, 202-203; *Die Hominisation als theologische Frage*, 71.

nak. Éppen azáltal lehet bensőséges, konstitutív mozzanata e mozgásnak, hogy nem része e mozgásnak, nem ő maga mozog, hanem felette áll. (3) E „Worauhin” nem pusztán cél és végpont, hanem valóban mozgató ok, vonzó, hordozó alapja a szellem transzcendens mozgásának (Wovonher).

Rahner e szellemi dinamizmus, a megismerés transzcendentális tapasztalatából tartja kiolvashatónak, hogy miben áll valójában a metafizikai okság, mely a véges létezők önfelülmúló tevékenységében is működik és teológiailag kielégítő módon értelmezhetővé teszi a fejlődést. A nem-szellemi teremtmények öntranszcendenciája saját lényegük felülmúlását jelenti. Ebben az esetben is, noha az ön-meghaladás a teremtmény saját tevékenységének eredménye, mégis az azt lehetővé tevő alap megint csak az abszolút lét hatalma és transzcendens együttműködése a teremtett okkal. Isten nem a teremtett ok mellett, azt helyettesítve vagy kiegészítve cselekszik, hanem éppen azt munkálja, hogy a teremtmény a saját lényege által behatárolt lehetőségeit meghaladó hatást hozzon létre. Az evolúció tehát Isten együttműködése a véges létezővel, mely ez utóbbit aktív öntranszcendenciára képesíti anélkül, hogy lényegének mozzanatává válna. Isten teremtő ereje és aktusa egyszerre transzcendens és immanens a fejlődő létezővel való viszonyában.²³

Megjegyezzük, hogy Rahner tisztában van azzal, hogy a szellemi öntranszcendencia mintája nem mindenestül alkalmazható az anyagi evolúció értelmezésére. Ő maga ki is fejt az

²³ „Egyrészt úgy kell elgondolnunk a lét teljességét, mint ami annyira *bensőséges* viszonyban van a beteljesülésre törekvő véges létezővel, hogy ezt igazi és *aktív* öntranszcendenciára teszi képessé, úgyhogy nem csupán passzívan fogadja be az új valóságot, melyet csak Isten idéz elő. Másrészt az öntranszcendencia legbenső erejét egyúttal annyira különbözőnek is kell tekintenünk a véges létezőtől, hogy *ne* lehessen a véges létező *lényegi* mozzanataként felfogni bensőséges dinamikájának az erejét.” Rahner, K., *A hit alapjai*, 205.

egyik fontos különbséget. A szellemi önmeghaladás nem lényegmeghaladás, hanem a szellem önmagán túlmutató aszimptotikus mozgása a lét horizontja felé, melynek során létrejön saját megvilágítotttsága, saját szellemi létmódja teljesen megvalósul. Ezzel szemben a nem-szellemi öntranszcendencia mindig a saját lehatárolt lényeg felülmúlását jelenti (új faj, az élet, az ember megjelenése). E különbség ellenére a paradigma meg tudja világítani Isten transzcendentális okságának és az öntevékeny teremtmény működésének viszonyát ott, ahol valódi létnövekedés és ebben az értelemben fejlődés történik.²⁴

3.2 A véletlenszerű szerepe az evolúcióban Gánóczy Sándor értelmezése szerint

Gánóczy²⁵ a *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur* címmel

²⁴ Természetesen azzal a különbséggel is kell számolni, hogy míg a szellemi megismerés során a létnövekedés, önfelülmúlás aktusának és eredményének ugyanaz az alanya, tudniillik a megismerő szubjektum, addig a fajfejlődés és az ember nemzése esetén az önfelülmúlás aktusának és eredményének alanya más. Vö. Scheffczyk, L. – Ziegenaus, A., *Schöpfungslehre*, 209-210. E különbségek ellenére egyetérthetünk J. Feiner pozitív értékelésével, aki szerint a rahneri aktív öntranszcendencián alapuló evolúcióértelmezés Isten transzcendentális okságának és a teremtménnyel való együttműködésének elmélyült megértését kínálja. Vö. Feiner, J., *Der Ursprung des Menschen*, in *MS 2*, 572.

²⁵ „Káoszelmélet: annak a ténynek az értelmezése, hogy noha a makroszkopikus világ determinisztikus törvényeket követ, mégis a természetben vannak szabálytalanságok, melyek nem engedik meg a folyamatok hosszú távú előre jelzését. A »káosz« az alternatívák egymásnak feszülése alkalmával adódó lehetséges mechanizmus és gyakran új rend alapja.” Ganoczy, A., *Schöpfungslehre in Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik I*, (Hrsg. von W. Beinert), Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, 441. A témával kapcsolatos legterjedelmesebb és részletesebb írása a *Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube* címet viseli (Mainz 1995). Ebben a művében a szerző alaposan utánajár a „káosz”-fogalom mitológiai, filozófiai (Anaxagorász, Platon, Arisztotelész), természettudományos (Maxwell, Poincaré, Lorenz, Rössler, Prigogine, Maturana, Valera) és szociológiai (Luhmann) használatának, majd ezekhez részben hasonló, részben különböző bibliai káosz-analógiákat mutat be. Ezt követően áttekinti és értékeli a káosz/kaotikus 20. századi teológiai értelmezéseit (Barth, Moltmann, Pannenberg), kifejti a saját gondolatait a folyamatos teremtés káoszelméleti

megjelent művében elsősorban a biológiai evolúció tárgyalásával összefüggésben használja a kaoszelmélet bizonyos elemeit.²⁶ Gánóczy részben osztja Monod álláspontját arra vonatkozóan, hogy feltételezhetően az élet megjelenésének valószínűsége majdnem nulla volt. A francia biológus szerint, noha mesterségesen, laboratóriumban elő tudjuk állítani az élőlények alapkövét jelentő aminosavakat és belőlük képesek vagyunk sokszorozódásra alkalmas, önszervező makromolekulákat képezni, de az evolúció következő lépését, ami elvezet a replikatív makromolekulák körüli organizmus, összejt felépítését szolgáló teleonóm rendszerig, nem vagyunk képesek rekonstruálni. Hipotézise szerint az evolúciónak ez a lépése merő véletlenszerű és egyszeri esemény volt, melynek az eredményét aztán a változatlan, szükségszerű reprodukációs mechanizmus megőrizte és továbbadta mint genetikai kódot. A későbbi génmásolások során fellépő szintén véletlenszerű hibák, mutációk a felelősek a folytatódó evolúcióért. Így Monod szerint az evolúció a vak véletlen és a vak szükségszerűség összjátékaként értelmezhető.²⁷ Gánóczy elfogadja Manfred Eigen kritikáját és módosító javaslatait Monod hipotézisével szemben. Eigen „autokatalitikus hiperciklusokra” vonatkozó feltételezése a replikációra képes makromolekulák közötti együttműködés, összekapcsolódás, verseny, szelekció, körkörös visszacsatolás, valamint a nagy

megközelítésével kapcsolatban, végül a hit, a szenvedés, a halál, a rossz és az egyházi közösség teológiai témájának kaoszelméleti értelmezését adja. Mi elsősorban a folyamatos teremtéssel s benne az evolúcióval összefüggő megfontolásait igyekszünk összegezni. A témával kapcsolatos egyéb általunk is felhasznált fontosabb írásai: *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur. Theologie, Mystik, Naturwissenschaften – Ein kritischer Versuch*, Düsseldorf 1992; *Schöpfungslehre in Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik I* (Hrsg. von W. Beinert), Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, 365-490; és teremtésteológiai szócikkei *A katolikus dogmatika lexikona* c. műben (szerk. W. Beinert), Budapest 2004.

²⁶ Ganoczy, A., *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur. Theologie, Mystik, Naturwissenschaften – Ein kritischer Versuch*, 244-267.

²⁷ Uo. 95.

számok törvényének hangsúlyozásával nem megszünteti az élet keletkezésének esetlegességét, véletlenszerűségét, hanem csak a „vak” mivoltát tagadja, amennyiben megmutatja, hogy mindezek a tényezők fokozzák az esetleges-véletlenszerű esemény valószínűségét.²⁸

Gánóczy fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy az evolúcióban a véletlenszerű és a szükségszerű, a káosz és a rend egyaránt fontos szerepet játszik, s e tényezők összjátékának állítása teremtésteológiai szempontból is elfogadható. Kiemeli, hogy a teremtés bibliai gondolatával, a teremtő Istenbe vetett hittel nemcsak a szabályos, a szükségszerű és a rend, hanem a véletlen és káosz-jellegű is összeegyeztethető. Meghatározása szerint a véletlen „olyan történést vagy tényt jelöl, amely – látszólag vagy ténylegesen – nem tudható be semmiféle, okság vagy célra rendeltség alapján meghatározható szükségszerűségnek. (...) nem vezethető le semmiféle előzetes adottságból, és egy egységes folyamathoz csak kivételként rendelhető hozzá; másfelől forrása lehet új folyamatok kialakulásának.”²⁹ Az esetlegesnek ez a megvalósulási módja teológiailag hozzáilleszhető a Biblia által tanúsított Isten teremtő és megváltó „bara-cselekvéséhez”, mely mint váratlan, levezethetetlen, meglepetést okozó, minden várakozást megelőző „aktuális kegyelem” megy végbe. Ebben az analóg értelemben az anyag és az élet keletkezése a „kegyelem véletlenének” lenne nevezhető. Legalábbis ilyennek látszik számunkra, ami természetesen nem zárja ki azt, hogy valójában Isten örök tervéből, a végső célt szem előtt tartó gondviseléséből forrásozik. A teológiai látásmód lehetővé teszi, hogy a véletlen és a szükségszerű ne „vak” véletlen vagy „vak” szükségszerűség legyen. A természettudományos

²⁸ Vö. Ganoczy, A., *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur*, 250 köv. Lásd Eigen, M., *Stufen zum Leben. Die frühe Evolution im Visier der Molekularbiologie*, München 1987.

²⁹ Uő, „Véletlen”, in *A katolikus dogmatika lexikona* (szerk. W. Beinert), Budapest 2004, 663 köv.

szempontból véletlen mutációnak vagy éppen szabályszerű folyamatnak tekintett történés teológiai megközelítésben „aktuális”, illetve „habituális” kegyelmi eseményként értelmezhető.

Gánóczy rámutat arra is, hogy a termodinamikai folyamatok behatóbb vizsgálatainak köszönhetően ma már világosan láthatjuk, hogy egyfelől a káosz sohasem jelent teljes zűrzavart, összevisszaságot, hanem bizonyos törvényszerűségeknek engedelmessé, azaz meghatározott szabályok körvonalazta keretben jön létre kaotikus állapot („determinisztikus káosz”). Másfelől a nyitott, dinamikus rendszerek kaotikus állapota alkalmas arra, hogy az anyag különféle lehetőségeket mintegy végigjátszva-kipróbálva új módon, magasabb bonyolultságú szerkezetekbe és rendbe szerveződjék, fejlődjék. Az „aktív káosz”, a „teremtő véletlen” vagy az „anyag önszerveződése” kifejezések ezt a folyamatot igyekeznek megnevezni.³⁰ Gánóczy szerint a teológus elfogadhatja és hasznosíthatja ezeket a kifejezéseket mint az evolúció mikéntjének természettudományos leírásait, de elégtelennek tartja őket annak magyarázatára, hogy a véletlen és szükségszerű, a káosz és a rend összjátéka mint maga is esetleges történés miért tud tartós, felfelé ívelő fejlődést

³⁰ Uő, *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur*, 260 köv. „Önszerveződés: ha az elemek nagyobb egységekbe kapcsolódnak, akkor olyan új viszonyulások lépnek fel, hogy mind nagyobb bonyolultságú, hierarchikusan rendezett, kölcsönhatásokkal és kölcsönös kapcsolatokkal rendelkező rendszerek alakulnak ki: elemi részecskék – atomok – molekulák – makromolekulák – sejtorganizmusok – sejtek – szervek – szervezetek – populációk – fajok – ökoszisztemek.” Uő, *Schöpfungslehre in Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik I* (Hrsg. von W. Beinert), Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, 441. Megjegyezzük, hogy Gánóczy kritikát fogalmaz meg Erich Jantsch, *Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum Menschlichen Geist* (München 1982) c. művében a mintegy vallási világnézet szintjére emelt „önszerveződés” ideológiájával szemben, ahogy a természetes kiválasztódás nyers darwini és a szociál-darwinizmusban megjelenő változata ellen is. Ganoczy, A., *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur*, 263 köv.

eredményezni az ellenében ható folyamatok dacára. Az evolúció értelmének és miértjének a kérdése már nem szaktudományos probléma, hanem filozófiai és teológiai értelmezést kíván.³¹

4. Teilhard de Chardin evolúciós teremtésfelfogása

Teilhard de Chardin célja az evolúciós világkép keresztény feldolgozása, a fejlődéstudomány teológiai-krisztológiai szempontból elmélyített értelmezése volt.³² Egyszerre kívánta meghaladni az evolúció materialista olvasatát, valamint az átfogó értelmezésről eleve lemondó, az önmagát kizárólag analízisre szorító-ítélő pozitivisták szemléletmódját.³³ Gondolkodásmódját fenomenológiának, illetve hüper- vagy ultrafizikának nevezte. Az első megjelölés arra utal, hogy a *teljes jelenséget* kívánja megérteni, mely magában foglalja az

³¹ Uo. 256 köv.

³² Teilhard nagyszabású kísérlete kortársai közül sokakat lelkesített és közelebb segített a keresztény hithez, másokat a természettudomány, a filozófia és a teológia világából heves kritikákra sarkallt. Az Egyház hivatalos állásfoglalásainak áttekintő elemzését nyújtja François Russo jezsuita szerzetes tanulmánya. Lásd: Russo, Fr., „Róma és Teilhard”, in Szabó Ferenc (szerk.) *Vallomások Teilhard-ról*, Róma 1984, 342-356. Mi itt a teilhard-i evolúció-felfogás teremtésteológiát érintő szempontjainak rövid válaszára fogunk csak szorítkozni.

³³ „...ne keverjük össze »konkordizmust« és »koherenciát«. Mindnyájan tudjuk, hogy a szellem történetében akadtak olyan gyerekes, elszietett összeegyeztetések, amelyek egybevegyítették a megismerés síkjait és forrásait, s éppen mert szörnyszülöttek voltak, ezért csak ingatag megoldásokhoz vezethettek. Az összhang ilyen karikatúrái miatt azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy az Igazságnak éppen az a lényeges kritériuma és sajátos fémjele, hogy vég nélkül bontakozhat ki – nemcsak oly módon, hogy sosem keveredik belső ellentmondásokba, de éppen az által, hogy pozitív módon szervezett együtttest alkot, amelyben a részek kölcsönösen tartják össze s egyre tökéletesebben egészítik ki egymást”. Chardin, P. Th. de, „Hogyan látok én”, in Rezek Roman (ford.), *Utak az Omega felé II*, São Paulo 1968, 1.

anyag, az élet, a szellem, az ember, az emberi társadalom, a vallás, a kereszténység jelenségét. E tapasztalati jelenségek közötti kapcsolatokat, belső összefüggéseket kereste a fejlődés perspektívájából. Nem metafizikai, a végső okokat kutató magyarázatot kívánt adni, legfeljebb csak bevezetést egy ilyenhez.³⁴ Tisztában volt azzal, hogy természettudomány, filozófia és teológia más-más módszert követ, össze nem keverendők egymással, ugyanakkor azonban konvergálnak is; e konvergencia-pont láttatására vállalkozott.³⁵ A *hüper-fizika* elnevezés hasonló tartalmat hordoz. Egyfelől azt jelzi, hogy eljárása nem *meta-fizika*; másfelől azonban több, mint a részleges eredményeket felmutató empirikus szaktudományok, amennyiben a tapasztalati jelenségek minden területén fellelhető törvényt általánosít.³⁶

³⁴ *Az emberi jelenség* c. munkájának a bevezető figyelmeztetésében így foglalja össze módszerének lényegét: „Kérem: ne úgy olvassák ezt a könyvet, mint metafizikai művet, még kevésbé mint teológiai tanulmányt, hanem kizárólag és csakis mint tudományos értekezést. Ezt jelzi már a címválasztás is. Semmi más, mint csak a Jelenség. De a teljes Jelenség. – Először is: semmi más, mint csak a Jelenség. Tehát ebben a könyvben senki se keressen magyarázatot a Világról, hanem csak Bevezetést a Világ magyarázatához”. Uő, *Az emberi jelenség*, São Paolo 1974, 4.

³⁵ „Mint a délkörök a pólushoz közeledve, akként Tudomány, Filozófia és Vallás szükségképp összpontosul a Minden szomszédságában. Azt mondom összpontosulnak, egy pont felé tartanak, de nem keverednek össze; és mindvégig csak különböző szögből és más-más síkon ostromolják a Valóságot”. Uo.

³⁶ Teilhard nem filozófiából indul ki – legfőképpen néhány alapvető metafizikai intuíción alapul –, hanem a dinamikus természet tényciből, jelenségeiből, s abból az általánosnak tekintett fizikából, természetismeretből, mely ezekkel foglalkozik. Hüper-fizika az a tudomány, amely az apró tudományos részletek fölé (hüper vagy ultra) emelkedik, mert mindenütt megtalálható törvényt általánosít. Ennek bizonyító ereje abból áll, hogy egyesíteni képes az érthető Valóságot.

4.1 Evolúció és teremtés: teremtő egyesítés (egyesülés)

Az evolúció határozott irányú folyamat, melynek során – a tapasztalati tények alapján megállapítható – tökéletesedés megy végbe, legalábbis a kibontakozás fő medrében. Teilhard látószögében az evolúció a felfelé, a magasabb létszint felé törekvő folyamata, melynek során az emberben megjelenik a reflektáló szellem. Ez az irány a fejlődésnek. Az evolúció tehát ténylegesen antropocentrikus. Miután a kopernikuszi fordulat, a darwini fajelmélet és a freudi pszichoanalízis kibillentette az embert centrális helyéről, a teilhard-i evolúcióértelmezés új szempontból láttatja az ember kitüntetett helyzetét. A fizika két végtelenjéhez (Pascal), a vég-nélküli kicsi (szubatomás világ) és a vég-nélküli nagy (csillagrendszerek, táguló világ) végtelenjéhez hozzáteszi Teilhard a komplexitás (bonyolultság) „végtelenségét”, mely az emberben, a reflektáló tudattal rendelkező emberben valósul meg.³⁷ Ez az antropológiai sajátosság kulcspozíciójába helyezi vissza az embert.

A Teilhard által kidolgozott „hüper-fizika” az evolúciót mint léttöblet-növekedést s annak összefüggéseit a következőképpen vázolja. A fejlődés az anyagi világ minden szintjén vizsgálódva (szubatomás, atomi, molekuláris, sejtek, egyszerű és magasabbrendű élőlények, ember) úgy jelenik meg (rekurrencia-törvény), mint a bonyolódás (komplexitás), a központosulás/bensőségesülés (centráció), az egységesülés és differenciálódás együtt növekvő visszafordíthatatlan történése. Mindig sok és sokféle egyszerűbb elem szerveződik egyre bonyolultabb, de éppen ezért egyre központosultabb és szerveesebb egységbe, mely egység nem szünteti meg a részek sajátosságait, hanem feltételezi és megkívánja a különbözőségüket. A minőségileg új mindig valami felsőbb szinten

³⁷Vö. Teilhard de Chardin, „Hogyan látok én”, 2. A teilhard-i evolúciós felfogás rövid összefoglalásához lásd: Nemesszeghy, E., *Az anyagi világ*, in TKK IV, Budapest 1983, 156-167.

megvalósuló új szintézis. Minél több(féle) elem minél központosítottabb, szervesebb egységbe fűződik, annál nagyobb az új szintézis léttöbblete.³⁸ Az evolúció tehát a sokaság újat alkotó – s ebben az értelemben teremtő – egyesítése; differenciáló egyesítése, szintetizálása.

Eddig a tapasztalati tényeken alapuló teilhard-i hüperfizika jelenségeirésa. Azzal a belátással kiegészítve, hogy a természettudományok analitikus módszerrel az egységtől az alkotó részek, a szintetikus egytől a sokaság felé haladva éppen a különböző szintű szintézisek (atomok, molekulák, sejt stb.) létrejöttét nem képesek megmagyarázni. A szintézis sohasem érhető s még kevésbé levezethető pusztán az alkotórészekből, illetve azok összességéből. Ezen a ponton Teilhard új módszert javasol: induljunk ki a legmagasabb szintű szintézisből, hogy megérthessük az előzményeket. A legbonyolultabb és legközpontosítottabb anyagi egység-szintézis az ember, aki reflektáló tudattal rendelkezik. Tőle elindulva érthetjük meg az anyag és az élet igazi természetét, legtágabb lehetőségeit. Ha az élet e kitüntetett megvalósulási helyén felbukkanhat a reflektáló szellem, akkor az anyag nem ellentétben áll a szellemmel, hanem mindkettő ugyanazon élet/energia külső és belső oldala, megnyilatkozása (tangenciális és radiális energia), melyek arányosak egymással. Az anyag és a szellem kétpólusú antropológiai egységének megfelelően az evolúció korábbi szintjeinek mindegyikén fellelhető analóg értelemben a részelemek rendezett sokaságának és a szintetizáló, rendező elvnek a kétpólusú egysége. Minél nagyobb az anyagi sokaság bonyolultsága és központosított egysége, annál szellemibb az egységesítő-szintetizáló elv. Az ember szervesen beleilleszkedik ebbe az evolúciós sorba, ugyanakkor ez kitüntetett módon történik, hiszen az ő esetében válik a szellemi szintetizáló elv reflektáló szellemmé. Természetesen ezt a szintetizáló szelle-

³⁸ „Plus esse est cum pluribus uniri” és „plus esse est plus plura unire” a léttöbblet teilhard-i megfogalmazásának két tétele. Vö. Chardin, P. T. de., „Világmindenségem”, in uő, *Tudomány és Krisztus*, 68.

met a természettudomány a maga analitikus módszerével képtelen megragadni, itt át kell engednie a helyet a filozófiának.

Nemcsak a bonyolódás és differenciáló egységesülés önmagában vett jelenségének magyarázata esik kívül a természettudomány illetékességén, hanem az a jelenség is, hogy noha megszámlálhatatlan alkalommal minden esély megvolt arra, hogy a magasabb tökéletességet képviselő létező típusa az alacsonyabbak hatásainak játékszereként végleg eltűnjön, hogy a vak véletlenek játékának áldozatává váljék, s így a fejlődés folyamata megszakadjon, ténylegesen mégsem ez történt.³⁹ A miértre lehet úgy válaszolni, hogy valaki egyszerűen a vak véletlenek szerencsés játékára, vagy a nagyszámok törvényére hivatkozik, de úgy is, hogy az evolúció történéseit egy végső célra irányító gondviselő Isten felől értelmezi. Teilhard ez utóbbi magyarázat mellett voksol. Indoklása szerint, az ember csak akkor nem veszíti el kedvét, lendületét az evolúció történéseinek immár tudatos és szabad folytatására, ha hiheti, hogy ő maga, élete, mindaz, amit alkot s végső soron az emberiség története maradandó sikerrel végződik. Ezt az ígéretet, a sikerért való kezeskedést azonban csakis olyan Hatalom teheti és adhatja meg neki, amely uralma alatt tartja az időt és a véletlent.

Teilhard tehát a léttöbbletek kialakulását s így magát a fejlődést is a magasabb központosítottságot és bonyolultságot mutató szintézisek létrejöttében ragadja meg. Ezt a történést nevezi *teremtő egyesítésnek* (egyesülésnek), mivel az új

³⁹ Teilhard felhívja a figyelmünket arra, hogy az evolúciós kozmoszt nem szabad úgy elgondolnunk, mint gigantikus, abszolút egy célnak engedelmeskedő organizmust, melyben minden a magasabbrendű létezés kifejelesztését szolgálja. Ellenkezőleg, a tapasztalat éppen azt bizonyítja, hogy vannak romboló erők is, melyeknek a fejlettebb szintézist képviselő létezők továbbra is ki vannak téve. Így tehát az evolúció felfelé ívelő pályája éppen hogy nem természetes, s nem értelmezhető pusztán a világ immanens növekedési erejével.

léttökéletesség éppen a nagyobb számú és sokféle részelem magasabb fokú egységbe szervezése, egyesítése révén keletkezik. A *teremtő egyesítés* hüper-fizikai szinten használt kifejezés nem a *creatio ex nihilo* teológiai-metafizikai fogalmát kívánja helyettesíteni. Chardin elfogadja és feltételezi ez utóbbinak az érvényét.⁴⁰ A *teremtő egyesítés* kifejezés jelenségleírás szeretne lenni annak a módnak a jellemzésére, ahogyan végbemegy a léttökéletesség-növekedés. A teilhard-i *teremtő egyesítés* fogalma az evolutív isteni együttműködés (*concursum evolutivum*) sajátos módját írja le: Isten transzcendens okként arra képesíti az általa teremtett létezőket, hogy a szétszórt sokaság állapotából a mind nagyobb szervezettségű szintézisek állapotába jutva valódi léttökéletesség-növekedést, igazi fejlődést eredményezzenek saját egyesülő tevékenységük által.

4.2 Az evolúció értelmezésének krisztológiai mozzanata

Teilhard de Chardin nagyszabású filozófiai-teológiai víziója az egységes, de tagolt fejlődés (kozmo-, bio-, noo- és krisztogenezis) hordozó alapjaként és beteljesítő Ómega-pontjaként Krisztust jelöli meg. Teilhard a bonyolódás, az egyesülés és a visszafordíthatatlanság (hüper-fizikai) törvényének extrapolációjával jut el a fejlődés elvét, végpontját és célját jelentő

⁴⁰ Vö. Rezek Roman vitáját Philippe de la Trinitével, melynek során a magyar származású bencés szerzetes meggyőzően igazolja, hogy Teilhard de Chardin előfeltételezi és kifejezetten el is fogadja a *creatio ex nihilo* tant. A félreértésre nemcsak a „teremtő egyesítés” kifejezés, hanem a „nihil” terminus értelmezése is okot adhatott, amint az bizonyos összefüggésekben felbukkan Teilhard írásaiban. Vannak ugyanis olyan szöveghelyek, ahol az egyesítésre váró, a merő sokaság szétszórtságában lévő elemek állapotát jellemzi a „nihil” szóval. Ha pusztán ezt értené „semmi” alatt, akkor nyilvánvalóan megmásítaná a *creatio ex nihilo* sajátos jelentését, s Isten teremtő tevékenységét mindenhatóságának korlátozásával csak egyfajta elrendezésre csökkentené. Hogy nem ez történik a teilhard-i életműben, könnyen belátható Rezek Roman vitáirata alapján. Vö. Rezek Roman, *Utak az Ómega felé III*, São Paulo 1968.

Ómega-pont posztulálásához. A minden valószínűtlenség ellenére ténylegesen megvalósuló, egyre nagyobb bonyolultságú szintéziseket megalkotó, felfelé ívelő fejlődési pálya meghosszabbításaként és lehetőségének követelményeként állítja azt az Ómega-pontot, mely végtelen szintetizáló hatalomként képes végső egységbe gyűjteni és fogni minden embert, emberi alkotást s rajtuk keresztül az alacsonyabb evolúciós szintéziseket is. A differenciáló egyesítés folyamatának meghosszabbításaként és lehetőségének követelményeként feltételezi az Ómega-pontot, mely úgy egyesíti a szeretet által az embereket, hogy nem megszünteti, hanem teljességre segíti és magasra fokozza személyi értéküket. Chardin a visszafordíthatatlanság törvényének extrapolációjával és posztulátumával ahhoz az Ómega-ponthoz jut, mely abszolút visszafordíthatatlanságot és maradandóságot (halhatatlanság) képes biztosítani a beteljesülésre jutó embernek. Ennek az Ómega-pontnak kettős arculata van. Egyfelől jelenti a minden ember (reflektáló tudatos központok s rajtuk keresztül az alacsonyabb fokú szintézisek) végső egységbe jutásának s egyúttal személyes beteljesülésének állapotát (pléróma). Másfelől jelenti azt a transzcendens, autonóm személyes szellemi Központot, Istent, akinek egyedül áll hatalmában létrehozni ezt a végső szintézist, mindeneket egybegyűjteni és biztosítani a fejlődés végső sikerét. Az Ómega-pont tehát egyszerre immanens és transzcendens: az evolúciós sort lehetővé tevő, kezdettől reálisan jelenlévő és működő princípium, cél-ok; az evolúciós folyamat utolsó, beteljesítő állapota (pléróma); az evolúciós folyamattól különböző, a soron kívül létező személyes, transzcendens Központ.⁴¹

Teilhard megközelítése szerint az evolúció nem pusztán teológiailag, hanem egyenesen krisztológiailag értelmezendő.

⁴¹ Vö. Teilhard de Chardin, *Az emberi jelenség*, São Paolo 1974, 119; Lubac, H. de, „A világtól Istenhez és Krisztushoz Teilhard de Chardin művében”, in Szabó Ferenc (szerk.), *Vallomások Teilhard-ról*, Róma 1984, 135-155.

Jézus Krisztus a megtestesült örök Ige, az embersége szerint is megdicsőített Fiú az egész teremtés központja, Alfája és Ómegája. Chardin számára döntő jelentőségűek a páli levelek és a jánosi iratok teremtéskrisztológiai szövegei: „Benne teremtett minden (...). Minden őáltala és őérte teremtett (...), minden benne áll fenn” (Kol 1, 15 köv.); „Mikor pedig minden alá lesz vetve neki, akkor a Fiú maga is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki, hogy Isten legyen minden mindenben” (1Kor 15,28). Ha az a kozmosz, amelynek személyes központja, célja és ura Krisztus egy fejlődésben lévő világ, akkor – vonja le a következtetést Teilhard – a kozmikus Krisztust a fejlődést okozó Krisztusnak kell tekinteni (Christ Evoluteur). Teilhard célja annak megmutatása, hogy Krisztus a világ szinte mérhetetlenné növekedett valóságát képes átfogni és megvilágítani.⁴² Az evolúció Ómega-pontja, mely egyszerre transzcendens és immanens, maga Jézus Krisztus, aki isteni és emberi természetet egyesítve önmagában egyszerre a tökéletes szintetizáló és a szintézis. Jézus, a megtestesült Ige, a meghalt és föltámadt egyetemes Krisztussá lett. Ő adja meg mindennek a szilárdságot, egyesít és vonz magához mindent. „Krisztus az alfa és az ómega, kezdet és vég, alapkő és a boltozat szerkezeti kulcspontja, Teljesség és Beteljesítő. Krisztus tökéletesít mindent és mindennek megadja szilárdságát. Krisztus a Világ belső Élete és Fénye; minden teremtett szellem egyetemes összpontosulása küszködve, erejét megfeszítve tart Feléje és általa valósul meg egyesülésük.”⁴³

⁴² Vö. Lubac, H. de, „P. Teilhard de Chardin misszionárius és Szent Pál tanítványa”, in Szabó Ferenc (szerk.), *Vallomások Teilhard-ról*, Róma 1984, 116-134.

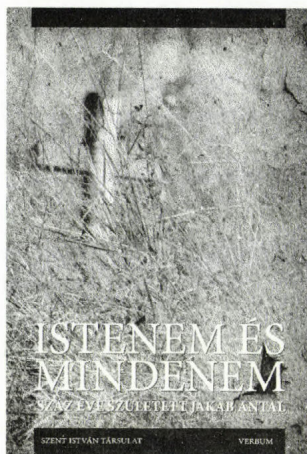
⁴³ Chardin, P. T. de, „Tudomány és Krisztus vagy Analízis és Szintézis”, in *uő*, *Tudomány és Krisztus*, São Paulo 1972, 55.

Összegzés

Az itt vázolt valamennyi teremtésteológiai értelmezésnek van néhány közös jellemzője. (1) Mindegyik úgy fogja fel az evolúciót, hogy abban a fő irányt tekintve valóban egyre magasabbrendű rendszerek, szervezetek, élőlények jönnek létre. A magasabbrendűek az alacsonyabbrendűekből fejlődnek ki, de azokhoz képest új, eredeti tulajdonságokkal, létminőséggel rendelkeznek, vagyis ontológiailag tökéletesebbek. (2) Mindegyik értelmezés, a bibliai istenképnek és a metafizikai belátásoknak megfelelően, egyszerre igyekszik biztosítani Isten transzcendenciáját és immanenciáját az evolúció történelmi folyamatában. (3) Ezzel összefüggésben arra törekcszenek, hogy a fejlődés egészének tervszerűségét és célra irányítottságát összhangba hozzák az evolúciós elmélet által leírt tényezőkkel, a szükségszerű és a véletlenszerű mozzanatok összjátékával. (4) E teremtésteológiai értelmezések fokozottan figyelembe veszik a természettudományok jogos autonómiáját, elismerik azok módszertani naturalizmusának jogosságát, elfogadják az evolúciótudományok eredményeit. Ennek megfelelően kikerülnek a hiánypótló istenre, isteni működésre vonatkozó feltételezéseket. (5) Ugyanakkor teológiai szempontból lehetségesnek és szükségesnek ítélik az evolúció folyamatának teremtéstani értelmezését. A természet-tudományos magyarázathoz képest a teológiai értelmezés jelentéstöbbletet olvas ki evolúciós folyamatból. Talán hasonlítható ez a bibliaértelmezés „sensus plenior”, vagy „sensus spiritualis” fogalmához. Ennek értelmében a Krisztus-esemény csúcspontjáról visszatekintve az ószövetségi szövegek teljesebb értelme tárul fel az olvasó előtt; az ott leírt események, várokozások, üdvtörténeli tapasztalatok közvetlen történeli jelentése új dimenzióval gazdagodik. Ehhez hasonlóan az evolúció csúcspontjáról, a tudatos és szabad emberi létezés magasságából visszatekintve a fejlődés tényezőinek összjátékából létrejövő felfelé irányuló tökéletesedési folyamatra, a

teológiai értelmezés előtt a teremtő Isten gondviselésének a műve rajzolódik ki. Ez a teológiai jelentéstöbblet nem vesz el semmit az evolúciónak a természettudományok által leírt és megállapított jelentéséből. Egy lépéssel azonban továbbmegy azoknál, amikor nem áll meg a természettudományosan megállapított törvényszerűségeknél, hanem rákérdez azok értelmére és végső alapjára. Teszi ezt a természettudományos magyarázat és a metafizikai-teológiai értelmezés azon különbségének alapján, amelyről Wittgenstein így ír: „Az egész modern világszemlélet alapja az az illúzió, hogy az úgynevezett természettörvények a természeti jelenségek magyarázatai. Úgy állnak meg a természettörvényeknél, mint valami érintetlennél, mint ahogyan a régiek megálltak az Istennél és a Sorsnál. És mind a moderneknek, mind a régieknek igazuk is van, meg nem is. A régiek annyiban mégis világosabban láttak, hogy elismertek egy világos határt, míg az új rendszerek esetében szükségszerűen látszik úgy, mintha minden meg lenne magyarázva.”⁴⁴

⁴⁴ Ludwig Wittgenstein, *Logikai-filozófiai értekezés*, Budapest 1989, 86 (6371-6372). Idézte: Székely László, *A biológiai evolúció eszméje és az értelmes tervezet elmélete*, in *A fejlődéstudomány és a földön kívüli élet kérdései*, 83.



**Marton József (szerk): Istenem és mindenem.
Száz éve született Jakab Antal**

Méltó és igazságos, hogy a történészek által emlegetett „rövid huszadik század” (1914–1990) vérzivataros és embert próbáló korszakában az oly sok nehézséget átélt főpapról, dr. Jakab Antalról is megemlékezzünk. A rá emlékezés jeleként a nehéz diktatúra időszakában kormányzó főpásztor újévi szövegét és néhány beszédét adjuk itt közre. Anélkül, hogy azokról véleményt formálnánk, olvasóink figyelmét elsősorban keletkezésük körülményeire hívjuk fel. Jakab Antal püspök körleveleit és beszédeit olyan korszakban írta, amikor nemcsak a cenzúra működött teljes kapacitással, hanem a hatalom pribékjei is büntetés nélkül visszaélhettek a

kényszerítés durva eszközeivel; szemtelen követelődéseik nem ismertek határt. Egyszóval: minden és mindenki tőlük függött. A házi őrizetre kényszerített Márton Áron püspököknek megtiltották, hogy ünnepi körleveleket írjon, és azt a hívek előtt felolvassák. Leköszönő körlevele 1980. május 15-én kelt dátummal is csak azért jelenhetett meg, mert a vallásügyi osztály elvtársai – ismervén az agg püspök egészségi állapotát – „nagylelkűen” szemet hunytak. Különben Márton Áron a búcsúzó körlevelet csak *aláírta*, közvetlen munkatársai szerkesztették azt össze egykori írásaiból és beszédeiből. Jakab Antal püspök is csak újév alkalmával adhatott ki a hívek előtt felolvasásra kerülő ünnepi körlevelet. A püspök célszerűsége törekedett. Annak az egyháznak az ügye érdekelte és vezérelte, amelynek megyéspüspöke volt. Lehetetlen volt neki akkor teljesen megalkuvás nélkül nyilatkozni és cselekedni. A VI. Pál pápa által elrendelt békenap (január 1.) jó lehetőséget kínált a katolikus főpásztoroknak az azonos téma, a „béke” kifejtésére. Igaz, hogy az egyház hivatalos vezetői és a Krisztus-hívők a béke fogalmán egészen mást értettek, mint a kommunista pártvezérek. De a „szó” megjelenítése volt a lényeges: hogy a gyulafehérvári püspök ünnepélyesen szólhasson a papjaihoz és a hívő néphez. Dr. Jakab Antal újévi szövegét sok mindenről árulkodnak. Azok megítélését az olvasókra bízunk. Mindenképpen érdemes egészséges szembesülni velük, mert rajtuk keresztül megismerkedhetünk a kommunista korszakban kormányzó és sok-sok nehézséggel küszködő főpappal. (Dr. Marton József)

ROKAY ZOLTÁN

Ember és természet a nyugati gondolkodástörténetben

In der folgenden Studie werden solche Autoritäten der Geistesgeschichte zu Wort kommen, die sich über das Verhältnis zwischen Mensch und Natur geäußert haben.

Schlüsselbegriffe: Mensch, Natur

Bevezetés

A következőkben a nyugati gondolkodástörténetnek mindössze néhány alakját emelhetjük ki azok közül, akik az említett kérdésben „nyilatkoztak”. Ez a válogatás teljesen ötletszerű, ám segítségével talán rá tudunk világítani az ember és természet viszonyának lényegére a számunkra megfogható kezdetektől. Ebből jobban meg tudjuk érteni magunk helyzetét és mindazt, ami ebben a tárgykörben történik.

Annyit mindjárt az elején elmondhatunk, hogy a nyugati gondolkodástörténet a gondolkodó, szemlélődő (mondjuk: szubjektum) és a gondolkodás, szemlélődés, megismerés, cselekvés tárgyának (objektum: „Gegenstand”), vele szembenállónak sémája alapján történt (és talán történik); miután ez előbbi helyét elfoglalta az ember, minden egyéb az utóbbinak helyére került. Így lett a természet is az emberi szemlélődés, megismerés, gondolkodás, cselekvés tárgya. Ez a kettősség sorsdöntő lett az egész nyugati gondolkodás és „fejlődés” szempontjából.

Ókor

A physis szót megtaláljuk a görög költőknél, mégpedig egyrészt növekedés, keletkezés, növény (nem botanikai

értelemben!) jelentéssel, másrészt, mint a dolgok lényegét, természetét jelölő szót. Heidegger a Bevezetés a metafizikába (1966) c. művében felhívja a figyelmet, hogy a „physis” „felnyíló – időzítő működést jelent. Pindarosra hivatkozik: „az, ami a phya-ból van és ez által, az maga a leghatalmasabb”. A phy (physis) és a pha(inomai) szótövek ugyanazt nevezik meg. Phyein a magán nyugvó felnyílás, nem más, mint phainesthai, felfénylés, megmutatkozás, megjelenés” – Ez Heidegger etimológiája. – Arisztotelész szerint a filozofálás a csodálkozással kezdődött, amelyet a természettel való találkozás által kiváltott aporia idéz elő. Az első gondolkodók, „filozófusok”, akiknek nevét a filozófiatörténetírás feljegyezte, a természettel foglalkoztak, „fizikusok” voltak, amennyiben hitelt adhatunk a hagyománynak. (Ezt a hitelt Arisztotelész inkább megérdemli, mint Diogenész Laertiosz). Közös vonásuk, hogy – ismét a hagyomány szerint – „Peri physeos” (A természetről című művet írtak. Ha azonban jobban odafigyelünk, észrevehetjük, hogy, noha természeti jelenségekről van szó (víz, tűz, levegő, „négy elem”, „ős-kocsonya”) Thalesznél, Herakleitosznál, Anaximenésznél, az atomistáknál, amint Anaximandrosz „apeiron”-ja (határtalan) és Herakleitosz logosza mutatja, nem a természet elemeire gondolnak, hanem mindennek őselvét (arkhé) kutatják, és azt valami érzékelhető valósággal akarják szemléltetni. Hiszen a logosz és az apeiron (ez utóbbi annál az Anaximandrosznál, aki hagyomány szerint először alkalmazta az „arkhé”szót), nem fizikai, hanem metafizikai „valóság”. Az őselven ezek szerint nem annyira térben és időben elsőt (principium – ami valaminek a kezdetén, elején áll), mint inkább a dolog lényegét kell feltételeznünk.

Démokritosz (Kr. e. 460 körül) nem elsősorban „atom-elmélete” miatt érdemel figyelmet, mint inkább ezért, mert a tőle fennmaradt fragmentumok (feltehetőleg epikuerus közvetítéssel) antropológiai és etikai jellegűek és rámutatnak az összefüggésre a természet és az emberi természet között.

Szerinte: a természet hasonló a neveléshez; a nevelés átalakítja az embert, de ezen alakítás által a természet teremt.

Anaxagórasz (199 körül) szembeállítja az „Omou pantát” (minden együtt, a benne lévő lehetőségekkel) és a núszt, amely mindent helyre tesz és kiemeli a „lételveket”.

Pindarosz költő (522 körül), aki az olympiai győzteseknek zeng ódát, azt mondja, hogy minden teljesítmény természeti adottság, amelyet nem lehet utólag elsajátítani, sem eltanulni, hanem legjobb esetben gyakorlat által előmozdítani és fejleszteni.

A polis fejlődése szükségessé tette a derék rátermett államférfiak nevelését. Erre vállalkoztak a *szofisták* (485...), akiket annyi elmarasztaló bíráló ért. Egyik sebezhető álláspontjuk a *physis* (természet) és a *nomosz* (törvény) szembeállítása. Mivel az előbbi isteni, az utóbbi emberi eredetű, érthető, hogy az előbbinek kell engedelmeskedni. Ezt az ellentétet Platón kísérelte meg feloldani, azzal, hogy a természet törvényével – az erősebbik igazával, jogával szembeállítja az önmagában igazságosat, az igazságosság, törvényesség ideáját. A szofisták az erényre akarnak tanítani. Ezzel szembehelyezkedik **Szokratész** (l. az idevágó korai dialógusokat), aki azt mondja, hogy az erény, mint mesterség (tehné) nem tanítható, de mint helyes nézetre (*orthé doxa*) rá lehet vezetni azt, akiben természeténél fogva meg van az adottság. (Iszokratész, Platón kortársa fenntartással volt az erény taníthatóságát illetően)

Platón (428–348 k.) közhellyé vált barlang-hasonlata azt illusztrálja, hogy felfogása szerint a tapasztalat tárgyai pusztán látszat; a valóságot az alkotja, amit mi a dolgok képmásának (idea, eidosz) tartunk. Az idea-motívum az erény taníthatóságának és következésképpen egységének kérdése révén fejlődött ki az akadémiai diskurzus folyamán. (nem ez, vagy az az erény, hanem az erény, amit keresünk). Az érzéki valóságot, Platón az anamnezisz, metexisz, paruszia, analógia,

mimészis, és katharszis segítségével magyarázza: így jutunk el az eidoszhoz, a dolgok lényegéhez.

Az emberi alkotás, művészet (tehné) és törvénykezés, nem rosszabb, mint a természet, hanem közvetlen rokonságban áll az isteni törvénnyel, és ekképpen a szó nemesebb értelmében természet szerinti.

Platón kozmológiája és teológiája, a középkori kommentárok tárgyát képező Timaios című művében található. Itt Platón kifejti, hogy a látható világegyetem az elgondolható világegyetem *képmása*. A világ nem egyéb, mint az érzékileg megismerhető isten. (theosz aiszthétosz). A voltaképpen phyzisz, a valóban létező örök idea, a dolgok valóban létező lényege értelmében.

A természet, a dolog természete (natura rei). Ilyen értelemben mondja a rétor Iszokratész, hogy „természetünk testből és lélekből áll” (vö. Antidoszisz – „Ellenszolgáltatás” c. bestédét).

Arisztotelész (384–322) írásaiban nem lehet kimutatni a szólamot, miszerint: Platón kedves, de az igazság kedvesebb. Sokkal inkább az a helyzet, hogy Arisztotelész magáévá tette, elmélyítette és radikalizálta Platón ideamotívumát.

Arisztotelész ugyanis fáradhatatlanul kutat a létezők, dolgok lényege, természete, (physzisz, eidosz-a) után. Ám a platóni részesedés vagy visszaemlékezés helyébe két elvet állít: a dinamiszt és az energiát. (Ezzel oldva fel egyúttal Parmenidész aporiáját a lét és nemlét körül). Ezek ugyan metafizikai elvek – és itt még inkább kézzelfogható az átmenet a fizikából a metafizikába, mint Platónnál, de a kettő egymáshoz való viszonya alkotja a dolog természetét, a physziszt. Az átmenet a dinamiszból az energiába a mozgás. Amennyiben ennek az átmenetnek, amelyet Arisztotelész azonosít a mozgással az oka magában a létezőben van, úgy phyzei ontáról (természetes létezőkről) van szó, amennyiben mástól kapja a „motívumot” tekhné ontáról (mű-létezőkről).

Arisztotelész beszél az első mozdíthatlan mozgatóról is (proton kinoun akinetón); hogy ez mennyire azonosítható a keresztény kinyilatkoztatás Istenével, az most nem képezheti beszélgetés tárgyát. – Meg kell említeni, hogy Arisztotelész a növényeknek és állatoknak is lelket tulajdonít (anima vegetativa és sensitiva) amelyeket feltételez az ész és az értelem. Így bizonyos rokonságot fedez fel az élőlények között.

A természet Arisztotelész szerint semmit sem tesz hiába és a beteljesedésre törekszik (entelekheia; így a lélek az ember testének entelekheiaja).

Noha szívesen keresi az etikailag értékes dolgok természetes alapját (és arra oktat, hogy az etikai érvelésben mindmáig abból kell kiindulni ami mindenki számára világos – pl. hogy miért jó az egészség), mégis azt az álláspontot képviseli, hogy habár minden erényt megelőz bizonyos természeti (természetes) alkat, amelyben már meg vannak alapozva az erkölcsi minőségek, nem lehet őket az erkölcsi erények közé sorolni, mivel etikailag csak az értékes és értékelhető, amennyiben azt az ember akarja és felelősséget vállal érte.

A Sztoá és az epikureusok

A kynikoszoknak nevezett „filozófusok” nézete szerint annak az erőfeszítésnek, amely az erényes és következőképpen boldog élethez vezet, természetesnek kell lennie. Ez adta az indíttatást mind a sztoikusoknak, mind az epikureusoknak, hogy ennek titkát, útját és módját felkutassák és éljék, különösen miután az Arisztotelészt követő tudományos kutatás elméleti volta nem adott kielégítő választ az élet céljának és annak elérése kérdésére.

A sztoikusok

Alapítójuk a kitióni **Zénón** (336–264). Tanításuk lényege, hogy a boldog élet (eudaimónia) titka a természettel összhangban való élet. (homologuménosz té physzei zén). Ezért kell megismerni a természetet és annak törvényeit, hogy életünket azzal összhangba tudjuk hozni. Fizikájuk a Herakleitosznak tulajdonított gondolatokat követi az örökös változásról és a „világégésről” (ekpyroszisz). Ez a tűz és az egész természet nevezhető istennek, Zeusznak. Ennek egy része az emberi lélek, amely túléli a testet, de végül is a világégés „áldozata” lesz. A természetben szigorú törvényszerűség uralkodik; ennek két elve a „heimarméné” (sors) és a „promoia” (előrelátás, gondviselés). Ezért a bölcs, aki ismeri ezeket a törvényszerűségeket, amelyek alapján a jövőmondás lehetséges, nem fél semmitől, hanem, mentes minden szenvedéstől (apatheia) és lelki nyugalomban, zavartalanságban (atharaxia) él.

A kései sztoikusok közül **Epiktétosz** kiegyenlíti a természetet istennel, **Marcus Aurelius** pedig azt mondja, hogy olyan, mint az istenség, aki ad és elvesz, s akivel szemben az ember engedelmességgel tartozik.

Az epikureusok (Epikurosz, † 270)

Fizikájuk nagyvonalakban a Démokritoszt követi (jobban mondva Démokritosz fizikáját az epikuroszi írások segítségével rekonstruáljuk nagyvonalakban.) A természet és természeti törvények ismerete fontos, mert ez szabadít meg bennünket minden félelemtől és babonáságtól, amelyek lehetetlenné teszik a lelki nyugalmat, illetve boldog életet. Minden babonáság onnan ered, hogy az atomok és az űr mellé odagondolunk még valamit, noha ezeken kívül semmi sem létezik. – Oktalanság az istenséget tekinteni a világ fenntartójának, mivel minden kormányzás, alkotás és igazgatás, gondot, vesződséget, minden uralkodás megvesztegethetőséget

jelent. – Nem a sors és nem az előretudás, hanem az atomok egymáshoz való viszonya határozza meg a világ menetét. Minden természeti jelenség multikauzális, és értelmezésénél konkrét tapasztalatainkból kell kiindulni. Az élvezetek hozzá tartoznak a boldogsághoz, de nem azonosak vele; gyakran kerülünk bizonyos élvezeteket, hogy bizonyos szenvedéseket elkerüljünk és keresünk bizonyos szenvedéseket, hogy bizonyos élvezetekhez hozzájussunk. Az epikureusok gondolatainak egyik legismertebb terjesztője Lucretius Carus volt a *De rerum natura* c. tankölteményében.

A kereszténység filozófiája

Szent Ágoston († 430 Kr. u.)

A görög világ és a keresztény tanítás találkozására itt nem térhetünk ki. Erről Szt. Pál apostol areopagoszi beszéde tartalmazza a legfontosabb tájékoztatást.

Az ókori keresztény gondolkodásban a „physzisz” fogalmát lényegesen meghatározták a Szentháromságról szóló és a krisztológiai viták: Egy természetben három személy, egy személyben két természet.

Szent Ágoston úgy határozza meg a természetet, mint azt, amiről megismerjük, hogy a maga nemében van (*ipsa natura nihil est aliud quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse*). A természet tehát a dolog természete, a szubsztancia, az *essentia*, ami önmagában van. Ilyen értelemben Szt. Ágoston nem riad vissza a Spinozára emlékeztető kijelentéstől: „*Deus est natura scilicet non creata sed creatrix*” (Isten természet, mármint nem teremtett, hanem teremtő).

Szent Ágostonra vezethető vissza a természet, mint Isten képeskönyvének gondolata, amelyből a magának élő (idióta) is tud olvasni. A természet és a Teremtő kapcsolatában fontos szerepet tölt be a törvényszerűség és az attól való eltérés Isten beavatkozásában. Ilyen értelemben különbözteti meg Szt.

Ágoston a *contra naturam* (természet ellen), a *super naturam* (természet felett) és *praeter naturam* (természet mellett, természettől eltérő) fogalmát.

Természetesen nemcsak a teremtés, hanem a bűnbeesés és az eredeti bűn dogmáját, a rossz eredetének kérdését is összhangba kellett valamiképpen hozni a hagyományos „természetfilozófiával”. – Ilyen értelemben mondja ki Szt. Ágoston, hogy a rossz nem létező (természet), hanem a jó (méghez a szükséges jó) hiánya. (*privatio boni debiti*).

Koraközépkor

(*schola*= skolasztika; apátsági iskolák, *schola palatina*)

Szent Ágoston ennek a korszaknak úgy szólván kizárólagos tekintélye. Az érdeklődés azonban egyre inkább a szokatlan természeti jelenségek felé fordul, amelyeket bőségesen szolgáltatott Plinius *Naturarum* históriája és más források. – Még Petrus Damaiani is arra figyelmezteti a dialektikusokat, hogy ne érveljenek a természeti törvényekkel, mert a természetben legalább annyi kivétel van, mint törvényszerűség. – Az iskolarendszer szempontjából fontos volt ebben a korszakban a tananyag összeválogatása az enciklopedikus oktatás (*trivium*: gramatika, dialektika, rétorika), és a *quadrivium*: aritmetika, geometria, muzika és asztronómia) követelményeinek megfelelően. Ezeket a diszciplínákat természetesen tetszés szerint lehetett gazdagítani és ki lehetett bővíteni. – Két ilyen enciklopédikus művet kell megemlíteni: **Hrabanus Maurus** († 856) *De rerum naturis* vagy *De Univrso*. Ennek a műnek eredeti szándéka a bibliamagyarázás és a lelkipásztorképzés, lelkipásztorkodás. Az egyetemes tudás lépcsőként jelenik meg, amelynek legfelső fokán Isten áll, majd az angyalokon, bibliai alakokon áthalad az ember, vallás, filozófia, állatvilág, holt természet és táplálék felé.

A másik impozáns mű **Johannes Scotus Eriugena** (810–877) alkotása. Nézete szerint az igaz filozófia az igaz vallás és fordítva az igaz vallás az igaz filozófia („*veram esse*

philosophiam veram religionem, conversimque”) mondja a *De divisione naturæ*, A természet felosztásáról c. művében. Ebben négy részre osztja a természetet:

- amely teremt, de nem teremtetik (*creat et non creatur*): Isten
- amely teremtetik és nem teremt (*creatur et non creat*): a teremtmények (az ember kivételével)
- amely teremtetik és teremt (*creatur et creat*): az ember
- amely se nem teremtetik, se nem teremt (*nec creat neque creatur*): újból Isten.

A mű párbeszéd alakjában adja elő mondandóját a mester és a tanítvány között. A tanítvány sürgetésére Eriugena kifejti, hogyan érti, hogy Isten se nem teremtetik, se nem teremt: Miután minden visszatér Istenbe, nem lesz többé teremtés, mivel ő lesz mindenben minden, és minden őbenne lesz.

Az érett középkor

Erre a korszakra a városok, székesegyházi iskolák, egyetemek koldulórendek és az európai gondolkodás találkozási pontja volt jellemző az arab kommentárok és interpretációk által közvetített Arisztotelésszel. Ezeknek a kommentároknak fordításából származik a *natura naturans* és a *natura naturata* kifejezés, Isten, mint önmagában létező teremtő és az általa teremtett természet jelölésére.

Szent Bonaventura (1217–1274) megkülönbözteti a „*cursus mirabilis sive supranaturalis*”-t a „*cursus naturalis*”-t és a „*cursus voluntariust*” (a dolgok csodálatos, vagyis természet feletti, természetes, és az akarat meneté, folyamatát). Az előző kettőtől származik, a harmadik biztosítja a helyet az emberi akarat számára. – A természet világát megkülönbözteti a szellem világtól, amelyben Isten és az ember szabad akaratával működik. Természetesnek mondható mindaz, ami egy dolog természetéből származik, de az is, ami nem valami másnak köszönheti tevékenységét. Ezt egyedül Istenről mondhatjuk el.

Nagy Szent Albert (1200–1280)

A természet „dolgai” (naturalia, növények, állatok) összetett anyagi létezők, amelyek azzal a képességgel is rendelkeznek, hogy mozogjanak, vagy nyugodjanak. Ezeken túl vannak élőlények, amelyek különböző mozgási lehetőséggel rendelkeznek, amelyeket azonban a lélektől, értelemtől nyernek. – Albert megkülönbözteti a természetet (natura) és azt, ami természettel rendelkezik. Ez utóbbi substantia individua, illetve res naturae. – Substantia prima az ember, substantia secunda: ez az ember, minden járulékkal (esetlegessel – akcidenssel együtt) – Albert, mint rendjének tartományfőnöke gyalog járta be provinciáját, amely észak Olaszországtól észak Lengyelorszáig terjedt. Útközben értékes megfigyeléseket végzett a természetben.

Aquinói Szent Tamás (1224–1274)

Szerinte a természet nem az emberi ész műve, hanem tárgya: „ratio non facit sed considerat”. A létezők és célirányosság kérdésében Arisztotelészt követi. A létezőt az ő lényege – természete teszi azzá, ami, s addig nem lehet róla, mint olyanról beszélni, amíg be nem teljesíti a neki megfelelő formát. – A „fizikai” ontát, amelyek nélkülözik az értelmet, Isten vezeti a célirányosság útján. Az ember is természet, de nemcsak „kimért része” („mensurata”) a természetnek, hanem „mérlegelő” is („mensurans”) – Az embert az értelmes lélek alkotja (teszi) emberré, ami természetét meghatározza. Ezért őbenne csak az létezik természete szerint, ami értelme szerint létezik: ami megfelel értelmének, az felel meg természetének. Ami ellenkezik értelmével, az természetével is ellenkezik.

Rogier Bacon (1210?–1292)

Élesen bírálja a felsorolt nagy gondolkodókat, mert elhanyagolták a tapasztalati tudományokat, és azok nélkülözésével akarnak valamit mondani a természetről. Noha Arisztotelészt nagy filozófusnak tekinti, logikáját értéktelennek mondja, mert nem vezet el magukhoz a dolgokhoz. Ennek helyébe állítja saját logikáját, amely a tapasztalatból indul ki és

a tapasztalat próbaköve. A megismerés közvetlen, és minden médiumot nélkülöz.

Késő középkor (késő skolasztika)

Duns Scotus (1266–1308)

Szerinte a metafizika tárgya a létező. Ez egy fajta közös természetet tesz lehetővé (*natura communis*). Konkrét természet nemcsak a hozzájáruló mennyiség, hanem a „mivolt” által lesz („*Quidditas*”). A cselekvésben meg kell különböztetni a cselekvő és a szenvedő természetet. Amennyiben a szenvedőt szemléljük, azt nevezzük természetesnek, ami hajlamánál fogva szenved. Amíg ez nem következik be, addig a természetes ellenkezik a közömbössel is.

Wilhelm Ockham (1280–1340 k.) a természet = általános fogalom. Ezek pedig reálisan nem léteznek. Úgy értelmezi a természetet, mint a mozgás benső elvét egy létezőben. Ez önmagában vett elv, nem pedig járulékos. Lényegénél fogva a létezőhöz tartozik. Így kizárja az emberkéz, alkotta létezőket. Ockham a természet 4 definícióját adja:

1. Az arisztoteleszi fizikát követve: mindaz, aminek mozgási elve önmagában van;
2. az ösztön, amely természeténél fogva követi azt, amit tenni kell;
3. „*recta ratio circa agibilia*” (a teendők helyes értelme) és
4. a „*rectum dictatum rationis*” (az ész helyes értelme) – Ilyen értelemben egy igazságos törvény soha sem ellenkezhethet az ésszel.

Újkor

Humanizmus és reneszánsz

A késő skolasztikus filozófia a logikában bizonyos tökéletességig jutott, és egyre inkább elkülönítette egymástól a természetet és a természetfölöttit. Az újkor hajnalán egyrészt a természettudományok fejlődése szükségessé tette, hogy valami áthidalás történjen a teológia és a természettudományok között, másrészt az ember helyének kérdése a természetben, és viszonya a természethez és végül a technika és mechanika fejlődése a feltalálások és felfedezések magukkal hoztak olyan kérdéseket, amelyek szükségessé tették, hogy rájuk reflektáljanak.

Nicolaus Cusanus (1401–1464)

A geometria és matematika segítségével próbálja érzékeltetni a „végtelent”, amely Istenről és világról is elmondható. Hogyan tudja kikerülni a panteizmust, vagyis, hogy ennek következtében ne azonosítsa Istent a világgal? – A természet Isten explicatio-ja, Isten pedig a természet complicatiója. – A világ más, mint Isten: aliud; Isten nem a világ: non-aliud. A nem más (Isten) tehát nem más, mint a nem más. (Non aliud non est aliud quam non aliud).

Marsilio Ficino (1483–1499)

A firenzei platónikus akadémia képviselője. Itt megpróbálták feléleszteni Platón filozófiáját és az ember méltóságát az ő szabadságában fedezték fel, aki maga dönt helye felől a világban. Az ember olyan erővel rendelkezik, amely segítségével rendelkezni tud a természet elemei felett (alkémia).

Pietro Pojonazzi (1462–1524)

A páduai arisztotelikus iskola képviselője. Ezek Arisztotelész és a Sztoa tanát követték a természet törvényszerűségéről. Ha a természetben megváltoztathatatlan törvények uralkodnak, az ember, pedig a természet része, akkor

az ember függ ezektől a törvényektől, pl. a bolygóktól. Ilyen értelemben a páduaiak lehetségesnek tartották a csillagjósolást.

Empirizmus és racionalizmus

Francis Bacon (1561–1626)

Sürgeti a tapasztalati tudományok előmozdítását, a szakítást az előítéletekkel „idola”, amelyek részben megszokásból részben a hagyományból származnak.

Thomas Hobbes (1588–1679) megállapítja, hogy az ember utánozni tudja a természetet, és mesterséges lényeket tud alkotni. Ilyen a Leviathán, az állam. Részei és funkciói megfelelnek az emberi test részeinek, funkcióinak, betegsége az emberi szervezet betegségeinek. – Az etikában azt kell követni, amit a *recta ratio* sugall; ez azonban nem mindenki számára világos, ezért van szükség a Bibliára; hogy azonban a Bibliából mi kötelez, azt az államhatalom fogja meghatározni.

Descartes (1596–1650) szerint a megismerésnek függetlennek kell lennie a tapasztalattól, mivel az az egyedire és esetlegesre irányul; a hagyománytól és a tekintélytől. – A megismerésnek a dolog lényegére kell irányulnia, a szubsztanciára, amely *increated* és *creata*; ez utóbbi ismét „*res cogitans*” és „*res extensa*” – A test és lélek találkozási helye a tobozmirigy. Így Descartes szembeállította a megismerés képességét, a megismerő szubjektumot a megismerés tárgyával, és eltávolodott a természettől. Őt is lenyűgözték az automaták, amelyek elkészítése révén az ember versenyez a természettel.

Descartes dualizmusát **Spinoza** (1532–1677) az ő panteizmusával próbálja felülmúlni. Egyetlen szubsztancia van: *Deus sive natura*. Ennek vannak különböző moduszai és attribútumai. Szubsztanciátánát Etikájában fejt ki, mivel ebből a gyakorlati élet számára a következő haszon származik:

- ugyanazon (isteni) szubsztancia részei vagyunk, mégpedig annál inkább, minél inkább ismerjük őt, és minél tökéletesebbek tetteink;

- jó- és balsors egyazon szubsztancia két arca, s mindkettőt készségesen el kell fogadnunk;
- mivel mindannyian egyazon szubsztancia részei vagyunk, senkit sem fogunk lenézni, gyűlölni, irigyelni, megvetni;
- nem kényszerből, hanem önként fogjuk betartani az állam törvényeit.

Leibniz (1646–1716) – Wolff (1679–1754)

Leibniz Spinoza panteizmusát próbálja feloldani a monaszokról (egységekről) és a prestabilizált harmóniáról szóló „elméletével”. Az anyagi monaszok birodalmában a hatóok elve uralkodik, a lelkiekében, pedig a célok. Az első a természeti a második az erkölcsi törvények birodalma. Noha nem átjárhatók, Isten a garanciája egymásra hangoltságunknak. Wolff tanrendszerbe foglalta Leibniz gondolatait. A metafizikát felosztotta metafizika generálisra és speciálisra. Ez utóbbit ismét kozmológiára, racionális pszichológiára és teológia *naturalisra*.

A továbbiakban meghatározó volt **Rousseau** (1712–1778) kulturpesszimizmusa. Jellemző, amit a lelkiismeretről mond: miért nem halljuk a lelkiismeret hangját? – mert elhagytuk a természetet.

A német idealizmus

Kant (1724–1804) azzal dicsekedett, hogy a gondolkodásban végrehajtotta a kopernikuszi fordulatot: a megismerés tárgya került a perifériára, és a megismerő szubjektum került a központba. Ez fogja meghatározni tárgyát. Noha a megismerő szubjektum is „természet”, világos, hogy ebből mi következik a „természet”-re nézve, amelyet Kant úgy határoz meg, mint a dolgok léte, amennyiben az általános törvények határozzák meg. – A magában való dolognak mégis jut annyi szerep, hogy „afficiálja” a megismerő szubjektumot de a természet a megismerés és cselekvés tárgyává lesz, „degradálódik”. A gyakorlati ész kritikájában, Kant kitér a szabadság kérdésére, amely a gyakorlati ész posztulátumából származik, és feltételezi, hogy a „világ” úgy van berendezve, hogy abban szabadon tudok cselekedni. – Ebből a művéből

származik a híres mondás: „Az erkölcsi törvény bennem és a csillagos égbolt fölöttem mindig arra fog készíteni, hogy feltételezzem egy természetfölötti lény létezését”. – A kategorikus imperativusz és Kant álláspontja az emberi méltóságot illetőleg a természetjogra és az örök törvényre vezethető vissza, amely másra már nem redukálható: az ember mindig csak cél és soha sem eszköz. – Az ítélő erő kritikájában Kant megpróbálja szintézisre hozni a teoretikus (szemlélődő) és praktikus (cselekvő) ész tevékenységének célját a jóban és fenségében.

Fichte (1752–1814) szerint egyedül ő értette meg Kantot és dolgozta ki filozófiáját a „Tudománytanban”. Magát Kantot „háromnegyedfejnek” nevezte, mert a kopernikuszi fordulat ellenére meghagyta a „Ding an sich”-et. Erre nincs szükség, ha az Én a kiindulópont, amely szubjektum és objektum. A nem-én (s ide tartozik a természet is) nem egyéb, mint „kötelességeim érzékiesített anyaga”. – Az emberiség rendeltetése a természeti erők legyőzése, a vad népek megszelídítése, és a természetnek az ész elvei szerinti berendezése.

Schelling (1775–1854) szerint nem a gondolkodó szubjektumból való kiindulás az egyetlen lehetőség. Ha ezt választjuk, odagondoljuk a természetet; ha a természetből indulunk ki, odagondoljuk a gondolkodó szubjektumot. Mindkettő előítélet kérdése, s a döntés a magunk jellemétől függ. A kettő egységét az abszolút indifferencia előzi meg. – Schelling azonban egyre inkább hajlott a természetfilozófia felé, mondván, hogy az anyag nem más, mint kihűlt szellem. – A kanti negatív filozófia helyébe egészen a korai Schellingig, amely kizárja a megismerés tárgyát, Schelling a pozitív filozófiát állítja, ez pedig a természetfilozófia (is). A természet nem csak holt anyag, hanem lehet a kinyilatkoztatás, teofánia hordozója is. Schelling és Fichte között törésre került sor: Fichte szerint a természetfilozófia sajnálkozását fejezte ki, hogy a tudománytanak nincs természete; a maga részéről

visszautasítja ezt a sajnálkozást, és sajnálkozását fejezi ki, hogy a természetfilozófiának viszont nincs énje.

Ellentétben Schellinggel **Hegel** (1770–1831) nézete szerint az én és nem-én különbségét nem az abszolút indifferencia előzi meg és feltételezi, hanem az azonosság és nem azonosság azonossága. (der Identität und der Nicht-Identität). Ez azonban közvetlenül nincs adva, hanem csak, mint közvetett közvetlenség. (Vermittelte Unmittelbarkeit). Ezek szerint megismerésünk három lépésben történik: a közvetlen, a közvetítés és a közvetített közvetlen. Ez azonban nemcsak a gondolkodásban történik, mert akkor csak a logika műve lenne a dialektikus gondolkodás, és nem is csak a természetben, mert akkor csak ontikus lenne, hanem mindkettőben és így ontologikus.

Marx (1818–1883) és **Engels** (1820–1895)

Marx magáévá tette a dialektika gondolatát Hegeltől, noha egyébként élesen bírálja, különösen miután az antitézis nem szüntethető meg gondolkodással, hanem munkával és forradalmi praxissal. – Horkheimer és Adorno a „felvilágosodás dialektikájáról” beszél. Ez azt jelenti, hogy a természet humanizálása és a természetes ember eszméje nem valósult meg az elvárásoknak megfelelően, hanem a technokrácia elszabadulását hozta magával.

Evolúció és filozófiai antropológia

Amíg az ateista marxizmus megpróbálta a maga malmára hajtani a leszármazás elméletének vizét, a filozófiai antropológia egyre inkább hangsúlyozza, hogy az embert nem az állatokhoz, más élőlényekhez, viszonyítva, hanem önmagából kell megismerni. – Abból kell megérteni, ami másra nem vezethető vissza, és ami specifikusan emberi.

Az evolúció legélesebb bírálatát a strukturalizmusban kell keresnünk. Bármennyire összetett, komplex irányzat is, az ősi kultúrák megfigyeléséből merített ismeretek alapján kétségbe vonják az evolúciót és haladást. Csak egyidejűség

(szinkronia) van és csak ezzel magyarázhatók a jelenségek. Ezeket a történelem folyamán mindig azonos vagy legalább is nagyon hasonló struktúrájú modellek segítségével igyekeztek megmagyarázni ill. megérteni. – Ha az ember helye felől érdeklődünk, egyes strukturalista irányzatok szerint az ember nélkül kezdődött a világ és az ember nélkül fog „véget érni”.

Összegzés

Az elmondottakból láthatjuk, hogy amint az ember gondolkodása tárgyává tette a természetet, megkezdődött bizonyos elidegenedés folyamata, amely következtében az ember lesz az ég és föld teremtője és a „természet” pusztán a kiaknázás holt tárgyává válik, vagy pedig abban természet-fölötti erőket vél felfedezni az ember és valami numinózusát lát. Elfogadhatónak tűnik, hogy amennyiben ragaszkodunk ahhoz, hogy természetről beszéljünk, ne a környezet, az élőlények tárgyiasítására gondoljunk, hanem az emberhez méltó élet feltételeire, valamint arra, hogy amennyiben létezik „természet”, mi is annak részei vagyunk s rendeltetésünk nem a „természet” elpusztítása, hanem annak gondozása. – Ez azonban mindig feltételezi embervoltunk sajátosságait és ezért a természetjogból, és észjogból ahhoz kell ragaszkodni, ami emberi jog. A „természet” az „ész” véleményem szerint elvont fogalmak, az „ember”, legalább is, amikor énrólam van szó – a rendszerelmélet minden ellenkező híresztelése ellenére – konkrét felelősségre vonni tudó és következőképpen felelősségre vonható személy, vagyis ha tetteinek oka felől kérdezik, arra válaszolni tudó „természet” – Ez az a „mozgás”, amelynek oka őbenne van.

Irodalom (Válogatás)

- ANHÄUPTTEL György: *Az arisztoteleszi filozófia alapfogalmairól*. In: Bölcséleti folyóirat, 1896. 347. kövv.
- NOTTER Antal: *A természetjog*. In: Bölcséleti Folyóirat, 1905 (XX. évf.) 513–581.
- Max HORKHEIMER und Theodor W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam 1947.
- Herbert SCHAMBECK: *Der Begriff der „Natur der Sache.“* Wien 1964.
- Günther SCHIWY: *Der französische Strukturalismus*. Hamburg /Reinbek 1969.
- Wolfhart PANNENBERG: *Vallás és emberi természet*. In: MÉRLEG 85/3 242–251.
- Hermann SCHMITZ: *Der Ursprung des Gegenstandes*. Bonn 1988.
- ROKAY Zoltán: *Az első évezred nyugat-európai keresztény filozófiája* In: Teologia 2000. 145 kövv.
- Claude LÉVI-STRAUSS: *Strukturális antropológia I-II*. Budapest 2001.
- ROKAY Zoltán: *J. G. Fichte*. In: J. G. Fichte. Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete. Budapest 2003.
- Hartmut VON HENTIG: *Rousseau oder Die wohlgeordnete Freiheit*. München 2003.
- ROKAY Zoltán: *A határtalan és a meghatározott szerepe az etikai érvelésben*. In: Teológia, 2004. 77 kövv.
- Diogenész LAERTIOSZ: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei I*. Ford. Rokay Zoltán. Budapest 2005
- GYENGE Zoltán: *Schelling élete és filozófiája*. Máriabesnyő-Gödöllő 2005.
- Jürgen HABERMAS-Joseph RATZINGER: *Dialektik der Säkularisierung*. Herder. 2005.

SZÉKELY DÉNES

Keresztény értelmiség és apostolkodás

La dimensione missionaria della Chiesa viene confermata dalle immagini con le quali la chiesa viene presentata, in prospettiva, dagli agiografi del Nuovo Testamento. Il laico non è un oggetto passivo, come per tanto tempo è stato considerato in passato. L'apostolato dei laici e degli intellettuali cristiani viene scoperto nel ventesimo secolo. I laici debbono collaborare con la gerarchia prima di tutto alla salvezza degli uomini "evangelizzandoli e santificandoli" (AA 2). I documenti, nei quali il Concilio Vaticano II parla del laico nella chiesa, sono: il *Decreto sull'apostolato dei laici* (AA), la *Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo* (GS), e soprattutto la *Costituzione sulla chiesa* (LG). L'esercizio del sacerdozio ministeriale presuppone l'esercizio del sacerdozio universale. La differenza tra sacerdozio universale e sacerdozio ministeriale è radicale. Si capisce perchè il Vaticano II ha dichiarato che è una differenza di natura e non soltanto di grado (LG 10). Nonostante siano distinti dal clero, i laici non solo sono Chiesa (Pio XII), ma essi costituiscono la maggioranza, e senza di loro, non si avrebbe più la vera Chiesa di Gesù Cristo. Al di là del sacerdozio comune o universale, c'è una partecipazione che invece non è più di tutti ma soltanto di alcuni che il Signore sceglie e chiama. Dalla partecipazione dei laici all'unico sacerdozio di Cristo deriva la loro missione, la quale non può se non essere la stessa missione di lui, quella di tutta la Chiesa.

Parole chiave: missione, evangelizzazione, laici, sacerdozio universale, sacerdozio ministeriale

Előljáróban tisztáznunk kell egy, illetve két kérdést: Mit értünk keresztény/katolikus értelmiség alatt? Ha e sokak által vizsgált fogalom meghatározásába bocsátkoznék, aligha tudnék a terjedelmi korlátok között maradni. Leegyszerűsítve a problémát: keresztény értelmiségieknek azokat a magasabb iskolai végzettségű, önálló gondolkodású embereket nevezem, akik az evangélium szellemében élve hatnak a társadalmi folyama-

tokra.¹ A meghatározás négy fontos elemet tartalmaz: magasabb végzettség, önálló gondolkodás, evangélium szellemében élnek és hatnak a társadalmi folyamatokra. Számomra rendkívül fontos az utolsó elem és ebből adódik a második kérdés, mely a társadalomra vonatkozik: milyen a mai társadalmi és egyházi helyzet? Két példát említek, melyek önmagukért beszélnek. Biztos, hogy mindkettő az igazság egy-egy szeletét rejtí magában.

Iskolás gyerekek jönnek a templomba. Egy fiú feszületet vesz észre, és felkiált: „Nézd, a Spartacus!”, mert a keresztre feszített rabszolgavezér jut eszébe, nem pedig Jézus.

Egy vallásszociológus fiatalokat kérdez, mit jelképez a kereszt, amit a nyakukban hordanak. A válaszokból egy néhány: „Szerencsét hoz”, „amulett”, „a barátomtól kaptam”.

Mindkét példa világosan szemlélteti, hogy milyen időket élünk. A szekularizáció átszövi hétköznapijainkat, jelen van életünkben és sehol sem olyan sikeres, mint Nyugat és Közép-Európában. Az elkereszténytelenedés annyira előretört ebben a kereszténynek mondott világban, hogy II. János Pál pápa már 1987-ben Poggiában tartott beszédében *újpogányságnak* nevezte², és ennek leküzdéséhez Európa *újraevangelizálását* hirdette meg.³

¹ KERESZTESNÉ VÁRHELYI Ilona, *Keresztény értelmiségi szervezetek – az ezredfordulón innen és túl*, in: *Távlatok* 61(2003/3)375-388. 375-376.

² MIHÁLYI Gilbert, *A társadalom megújítása Krisztusban*, Budapest 1991, 7.

³ Róma véleménye szerint ugyanis Európát nemcsak *felépíteni* és *egyesíteni* kell – ahogyan azt a politikusok képzelik –, hanem legalább olyan fontos *újraevangelizálni*, azaz a katolikus kereszténység alapelveihez visszavezetni is. „Az európai ember életének *spirituális* értelmet kell adni” – hangzott el a vatikáni állásfoglalás a 2000-es jubileumi év előestéjén. Egy másik kulcsfogalom a *közösség* formálása, vagyis olyan katolikus csoportok és mozgalmak elindítása (papok és laikusok körében egyaránt), amelyek az elidegenedés és az elmagányosodás korában képesek széles tömegeket megszólítani. A harmadik elem a *katolikus érdekek* erőteljes képviselése az Európai Unió intézményeiben. <http://www.ujexodus.hu/index>

Egyes európai országokban mára már megvalósult a „diaszpóra-kereszténység” (Karl Rahner), azaz egyes helyeken a hívő keresztények már csak kis szigeteket alkotnak a nem hívők vagy muzulmánok tengerében. A volt kommunista országokban már nem a harcos, politikai ateizmus hódít, hanem a közöny, a gyakorlati materializmus: az ember egydimenziós és fogyasztó lény. A múlt századhoz képest ma alig találni harcos ateistákat. A helyzet sokkal rosszabb. Isten a legtöbb ember számára közömbös lett. Úgy élnek, mint a Isten nem is létezne, akkor is, ha különös módon kapaszkodnak létébe. Közismert, hogy vasárnap a keresztények többsége már nem templomba megy, hanem a bevásárló központokba. A felnövekvő új nemzedék nagy része nem kap vallási oktatást-nevelést a széteső családokban vagy az iskolákban, kivéve a katolikus iskolákat. Az új evangelizálásnak itt kellene kezdődnie: a családban és az iskolákban. Az egyházi vezetésnek – együttműködve az állami hatóságokkal – erre kellene figyelnie elsősorban.

Teológiai alapok

Elég gyakran szoktuk idézgetni Jézus szavait: „*Az aratnivaló sok, de a munkás kevés*” (Mt 10,38). Különösen is érvényes ez a megállapítás, ha az aratnivaló fogalmát tágabb értelemben vesszük, ha nemcsak a hívek lelki gondozására gondolunk, hanem az Egyháznak a mai társadalom égető kérdéseinek megoldásában kifejtett tevékenységére is, amilyenek pl. az alkoholizmus, a sokféleképpen jelentkező gátlástalan szexuális magatartás, az ifjúság körében terjedő kábítószer-fogyasztás, a házasság és családi élet válsága, a népességfogyás drámai gyorsulása, a munkaerőcsökkenés szomorú hanyatlása.

Jóllehet mindannyian tudjuk, hogy nem az Egyházza tartozik, hogy konkrét megoldásokat fogalmazzon meg, még

kevésbé az, hogy egyetlen megoldást javasoljon az evilági kérdésekben (vö. GS 75-76), azonban Jézus parancsa szerint az apostolkodás, a tanúságtétel minden keresztényre vonatkozik: „*Tegyetek tanúságot rólam...*” (Jn 15,27). A küldetés tehát közös mindannyiunk számára, a szolgálatok azonban külön-félék.

Az Újszövetségi Szentírás számos *világi apostolt* említ. Így pl. Apolló még meg sem keresztelkedett, s Efezusban máris hirdette Krisztust. Ő maga szintén világi hívektől, Szent Pál apostol munkatársaitól – Priscillától és Aquilától – kapta a hitbeli képzést (ApCsel 18,24-28). S köztudott az is, hogy az antiochiai egyház megalapításában a Jeruzsálemből elszéledt híveknek jelentős szerepe volt (vö. ApCsel 11,25).

A felszentelt papok hagyományos szolgálata mellett manapság sok szó esik a világi hívek sajátos szolgálatáról is. A világi hívek apostoli szolgálatával és annak teológiai megalapozásával a II. Vatikáni Zsinat több dokumentumában is találkozunk. A *Határozat a világi hívek apostolkodásáról* (Apostolicam Actuositatem, 1965) ezt írja: „A világi híveknek azon a címen kötelességük és joguk az apostolkodás, hogy (a keresztség révén) egységben vannak Krisztussal, a fővel. (3. p.). Továbbá „Részesei Krisztus papi, papi próféta és királyi tisztének” (10. p. vö. 1Pét 2,9). Az egyházzal szülő dogmatikai konstitúció (LG) 33. pontjában pedig azt olvassuk: „A világi hívek különösen arra hivatottak, hogy jelenlévővé és tevékenyvé tegyék az Egyházat olyan helyeken és körülményekben, ahol csak általuk lehet az Egyház a föld sójává”, vagyis a családjukban, a munkahelyükön és a különféle emberi kapcsolatokban. Már a II. Vatikáni Zsinat atyái is tudatában voltak annak, hogy a fokozódó szekularizálódás, a terjedő ateizmus a volt keresztény („nyugati”) világban sürgető feladattá tette az újraevangelizálást, korszerűbb módszerekkel, szembenézve a modern világ kihívásaival. A feladat sürgetőségéről szól VI. Pál pápa 1973. június 22-én a bíborosi testülethez intézett beszédében: „A megváltozott társadalmi

helyzet kikényszeríti belőlünk, hogy újragondoljuk módszereinket, és minden erőnkől új utakat, új eszközöket találjunk, amelyekkel a keresztény üzenetet elfogadhatóvá tehetjük a mai ember számára.” (Evangelii Nuntiandi 3.).⁴

Több mint húsz esztendővel a II. Vatikáni Zsinat után az 1987. évi Püspöki Szinódus újból tárgyalt a világi híveknek az egyházban és a világban betöltött hivatásáról és küldetéséről, melyet II. János Pál pápa a *Christifideles laici* apostoli buzdításában fogalmazott meg. A II. Vatikáni Zsinat (1962-1965) tanításának összefoglalása mellett a pápa felidézi XII. Pius pápa szavait: „a világi hívők az Egyház életének előterében állnak; az Egyház általuk az emberi társadalom éltető elve. Ezért nekik, mégpedig elsősorban nekik, egyre inkább tudatában kell lenniük, hogy *nem csupán az Egyházhoz tartoznak, hanem ők az Egyház, azaz a Krisztus-hívők közössége a földön a közös fő, nevezetesen a római pápa és a vele közösségben lévő püspökök vezetése alatt. Ők az Egyház...*” (9. p.).⁵ Ezért a világi hívek az Egyház életének előterében állnak, és az Egyház általuk válik az emberi társadalom éltető erejévé.⁶

A világiak újra felfedezése

A világiak apostolkodásának fontossága részben a Szentírásból, részben pedig a II. Vatikáni Zsinat tanításából fakad. Tehát van némi igazság abban, hogy a világiak felfedezése a 20. századhoz kötődik. A Szentírási alapokat már korábban röviden vázoltuk. XII. Piusz pápa az első, aki a

⁴ VI. Pál pápa *Evangelii Nuntiandi* kezdetű apostoli buzdítása a katolikus egyház püspökeihez, papjaihoz és híveihez a mai világ evangelizálásáról, Budapest 1986.

⁵ XII. Piusz, *Beszéd az újonnan kreált bitorosokhoz* (1946. február 20.): ASS 38(1946)149 (olasz nyelven).

⁶ Vö. MIHÁLYI Gilbert, *A társadalom megújítása Krisztusban*, Budapest 1991, 5-6.

világiakban látja megtestesülni az egyházat, és ők nemcsak az Egyházhhoz tartoznak, hanem ők az Egyház.

Akik a világiak 20. századi felfedezéséről beszélnek, elsősorban a II. Vatikáni Zsinatra hivatkoznak. A zsinati dokumentumok egyenesen a világiak Magna Charta-jának számítanak.⁷ A világiakról szóló megállapítások mindenekelőtt három dokumentumban összpontosulnak: az *Apostolicam Actuositatem* kezdetű határozatban a világi hívek apostolkodásáról, az *Ad Gentes* kezdetű határozatban az egyház missziós tevékenységéről, a *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikai konstitúcióban az egyházzól olvashatunk. Az apostolkodás témájával külön zsinati okmányban foglalkozott (*Apostolicam Actuositatem*, 1965), mely hangsúlyozta, hogy a keresztyén hivatás lényegileg apostoli hivatás, és leszögezte, hogy a világiak apostoli munkájának hatékonysága és termékenysége attól függ, hogy mennyire eleven a kapcsolatuk Krisztussal (vö. AA 2.). Ha a világiak a kegyelmi eszközökkel jól sáfárkodnak, képesek lesznek arra, „*hogy a világban élve ne a világ szerint éljenek*”. Ratzinger bíboros ezt konkrétan így értelmezi: A keresztyének nem élhetnek úgy, mint „mindenki”! A keresztyének ma jobban, mint bármikor, tisztában kell lennie azzal, hogy egy kisebbséghez tartozik, és szemben áll mindazzal, ami az Újszövetség szóhasználata szerinti 'evilág szelleme' előtt logikus, nyilvánvaló és helyes. Legsürgetőbb feladata a nonkonformizmus (az uralkodó nézetekhez nem alkalmazkodó), azaz ellen tudjon állni az őt körülvevő kultúra számos irányzatának.⁸ Ratzinger még pápává választása előtt nagyon markánsan fogalmazta meg a 2000. év jubileuma alkalmából Rómába érkezett hitoktatóknak az evangelizáció tartalmának négy fő elemét: *a megtérés, Isten országa, Jézus Krisztus és az örök élet*. A megtérés azt jelenti, hogy „nem úgy élünk, mint mindenki más”, hanem Jézus Krisztus példájára az

⁷ HAAG, Herbert, *Csak aki változik, marad hű önmagához*, Pannonhalma 2006, 71-72.

⁸ RATZINGER, Joseph, *Beszélgetés a hitről*, Budapest 1990, 99-100.

Isten és az emberek iránti szeretetért igyekszünk élni. Az Isten országában való élet azt jelenti: „Isten él és működik a világban, az életemben”. Jézusról szólva nem elég, ha szavainkkal a követésére buzdítunk, hanem hasonlunk kell hozzá, egygyé kell válnunk vele. Ennek kézzelfogható megnyilvánulása a szentségek vétele. Végül az örök élet tanításának lényege az, hogy Isten „belép a történelembe, hogy igazságot szolgál-tasson”; tetteink örökre szóló következményekkel járnak.

Az 1983-ban megjelent új *Egyházi Törvénykönyv* kihangsúlyozza, hogy a világiak vegyenek részt az egyház üdvösségi művében, különösen olyan körülmények közt, ahol az emberek az evangéliumot csakis általuk hallhatják, és Krisztust csakis általuk ismerhetik meg.⁹ A világiak legfőbb feladata, hogy *kovász módjára* apostolkodjanak a világban (vö. LG 31). Az egyháznak nem feladata, hogy a sajátosan világi struktúrák fölött uralkodjék vagy velük szemben állást foglaljon. Nem dönt demokráciáról és diktatúráról, szocialista és liberális gazdasági rendről, a nők szavazati jogáról és a család szerkezetéről. Az egyháznak inkább az a feladata, hogy minden világi struktúrában hasson és állást foglaljon Isten uralma érdekében, valamint szembeszegüljön mindennel, ami Isten ellen való.¹⁰

Diagnosztizálás?! Sokka¹ könnyebb valamit kritikával illetni, semmint azt kijavítani. Talán a bajok gyökeréhez járunk közel, mikor szívesebben boncolgatjuk a bajokat, ahelyett, hogy a tennivalókat vennénk számba. A későbbiekben majd a tennivalókról is szót ejtünk.

Az ördögi kör sajátossága, hogy bárhol kezdjük, ugyanoda jutunk vissza. Minden egyszerre ok és következmény. Elemei: az ismerethiány, a vallásgyakorlat elhalása: Magyarországon három gyerek közül csak kettőt keresztelnek meg, három ember közül csak egy jut el évente legalább egyszer a

⁹ Vö. CIC, 225. kan., ERDŐ Péter (szerk.), *Az Egyházi Törvénykönyv*, Budapest 1993.

¹⁰ MÜLLER, Alois, *Kereszténység, egyház – új szemmel*, Bécs 1970, 86-89.

templomba, a lelkipásztori élet és munka megnehezédése: paphiány stb.

A diagnosztizálás első fontos eleme az *ismerethiány*, ami a gyakorlatban azt jelenti, hogy a múltban az iskolai végzettség gyors emelkedésével az egyházi gyakorlat nem tartott lépést. Azaz a hittan kiszorult az iskolából. A vallási könyv- és lapkiadás évtizedekre gyakorlatilag megszűnt. A múlt rendszer módszeres vallásellenességére legfeljebb prédikációban letett válaszolni. Ott sem volt tanácsos. Egy nemzedék olyan jelzavak között nőtt fel, hogy a „vallás és a tudomány ellentmondanak egymásnak”, „az egyház a papok intézménye”, „a kereszténység túlhaladott, múltbeli dolog”. S e nemzedéknek nem volt módja, hogy másfajta, hiteles, sőt modern információkat szerezzen. Ismeretei a vallásról, egyházzal csökevényesek, torzak, karikatúraszerűek voltak.¹¹

Az ismerethiány, a vallásgyakorlat visszaesése és a lelkipásztori nehézségek azt tükrözik, hogy megtört az egyházi hagyomány. Részben ennek következménye, hogy *hiányzik a hivatást érző keresztény értelmiség!* Az értelmiségi általában magától értetődőnek tartja, hogy diplomája csak belépőjegy. Ezután magának kell önmagát fejlesztenie: óráira felkészülnie, szakmai gyakorlatot szereznie, tanulni, olvasni, az egymásnak ellentmondó ismereteit összhangba hozni. Az elkötelezett keresztények jelentős kisebbséget alkotnak, jóllehet nem a számarány a legfontosabb. Ahhoz azonban, hogy kovászszerepüket elláthassák, egymásra kell találniuk: az egyházközösséget élő közösséggé téve, a legkülönbözőbb keresztény mozgalmakban közösen tevékenykedve, zsinatokon¹² és azon kívül az egyház egészéért felelősséget vállalva, a

¹¹ TOMKA Miklós, *Csak katolikusoknak*, Budapest 1995, 45-48.

¹² A Gyulaféhérvári Főegyházmegeye Zsinata 2000. szept. 29-én fejeződött be. Hároméves előkészítő munka előzte meg a tulajdonképpeni zsinatot. Ez idő alatt minden hívőnek alkalma volt a zsinati témákkal kapcsolatban véleményt nyilvánítani. A hívek többségi véleményét 22 munkadokumentumba összefoglalták, és így állt össze a zsinati könyv.

megoldandó feladatokhoz oktatási, szociális és más megannyi intézményt teremtve. Kommunikáció és kooperáció szükséges, hogy olajozottá váljon, amíg a különböző területek szakemberei megtalálják egymást és azt a helyet, ahol a legjobban használhatnak az egyháznak.¹³

Az új evangelizálás munkásai, a katolikus felső- és középiskolák „multiplikátorai”, oktatói és nevelői pótolhatják a hiányt és teljesíthetik ezt a nevelési feladatot, de előbb őket is korszerű világnézetre, *öntudatos hitre kell segíteni*. Lelki-gyakorlatok, világnézeti kurzusok, lelkeségi mozgalmak, általában a katolikus közép- és főiskolák, szemináriumok, a katolikus egyetem és a katolikus média súlyos feladata, hogy az új nemzedéknek átadja a *keresztény értékrendet*, és ezzel párhuzamosan megvalósítsa az erkölcsi megújulást. A világi értelmiségiekre vár az a hivatás, hogy – mint minden hívő – kovász legyen a társadalomban, hogy a közéletet az evangélium szellemével hassák át.

Az apostolkodás konkrét területei

Amint már említettük, a II. Vatikáni Zsinat után a püspöki szinódus (1987) Rómában újból foglalkozott a világiak apostolkodásának kérdésével, a téma napjainkban világszerte az érdeklődés középpontjába került. Egyoldalúság lenne pusztán a paphiánnyal összefüggésbe hozni ezt a felfokozott érdeklődést. Itt többről van szó. Az alábbiakban a katolikus világiak (értelmiségi) társadalmi elkötelezettségének néhány konkrét területét fogalmazzuk meg.¹⁴

1. *Család*. A *Christifideles laici* 40. pontja ezt mondja: „A társadalmi elkötelezettség első színhelye a család.” A mai világban a komolyan vett házasság és a szeretetben megélt

¹³ TOMKA Miklós, *Csak katolikusoknak*, Budapest 1995, 46-48.

¹⁴ Vö. HARRACH Péter, *A világiak szerepe a társadalomban*, in: *Távlatok* 9 (1993/1) 32-38. 35-38.

családi élet a legfontosabb keresztény tanúságtétel. Bár megnyíltak a gyermekek vallási nevelésének új lehetőségei (iskolai hitoktatás), családi háttér nélkül sokkal kisebb a hatékonyságuk. Itt kell megemlítenünk, amit a Szentatya is hangsúlyoz: a személyiség méltóságát és az élethez való jog képviselését. Erre is elsősorban a családban nevelődünk.

2. Az *ifjúság nevelése* családban, közösségben és iskolában mindig is fontos feladata volt a keresztény társadalmi felelősségvállalásnak. Az iskolai hitoktatás újból beindult, de a katolikus iskolák ügye még várat magára, mint ahogy az egyházi ingatlanok teljes egészében történő visszaszolgáltatása is (*restitutio in integrum*). Korábban az egyházi ingatlanok biztosították az iskolai hitoktatást, ma az állam finanszírozza azt. A probléma kettős: egyrészt az állami támogatás bizonytalan, mivel hiányzik/akadozik a fenntartási költség, másrészt hiányzik leginkább az a pedagógus, aki nemcsak keresztény, de jó szakember is. Az egyháznak és a világnak nagy szüksége van hiteles katolikus iskolákra, nevelőkre.

3. *Politika, közélet.* „A világi Krisztus-hívők, annak érdekében, hogy a világot keresztény szellemben átformálják, semmi módon nem mondhatnak le a „politikai életben” történő részvételről...” (*Christifideles laici*, 42). A *lelkipásztorok* joga és kötelessége, hogy tanítsák a társadalmi rend erkölcsi alapelveit is; minden Krisztus-hívőnek védelmeznie kell az emberi jogokat; a politikai pártokban az *aktív* szerep azonban a *világiak* számára van fenntartva” (60). Ezek a Szentatya szavai. Ellentétben vannak azzal a sok keresztény által hangoztatott véleménnyel, hogy a politika piszkos dolog, el kell kerülnünk. Minden foglalkozásnak megvan a sajátos veszélye. A keresztény jelenlét a politikában a veszélyt hivatott csökkenteni és a közjó szolgálatát elősegíteni.¹⁵ Soha nem szabad elfeledkezni

¹⁵ II. János Pál nyilatkozatot tett közzé, amelyben kifogásolta, hogy az EU készülő alkotmányának már létrejött dokumentumaiban nem történik említés a keresztény közösségekről. Romano Prodi, az Európai Bizottság elnöke az elhangzott bírálatra a *Corriere della Sera* hasábjain már másnap

arról, hogy a keresztények politikai tevékenységüket az egyház nevében gyakorolják, hogy az biztosan betölthesse feladatát, jelezze és oltalmazza az emberi személy transzcendenciáját.¹⁶

4. Társadalmi jelenlétünk más fontos területeit, *a gazdaságot, a kultúrát, és a szociális munkát* csak érinteni tudjuk. A gazdasági átalakulás időszakában nagy kísértés a gyors meggazdagodás és ezzel párhuzamosan az a téves tudat, és tévesebb gyakorlat, hogy a gazdasági élet úgy öntörvényű, hogy rá nem érvényesek az erkölcsi normák. Az Egyház napjainkban szembesül „egy olyan kultúra terjedésével, mely nemcsak a keresztény hittől, hanem minden emberi értéktől eltávolodni látszik” (*Christifideles laici*, 44).¹⁷ Evangelizálni kell a kultúrát is. A *szociális tevékenység* – nemcsak az egyházi közösségen belül – az egyik leginkább testhezálló feladatunk (Caritas, Diakónia). A világi szervezetek felszereltsége, anyagi lehetőségei és a szakmai ismeretek csak személyes ember-szeretettel együtt hatékonyak.

válaszolt. Ebben megerősítette, hogy az Európai Unió nem érzéketlen az egyház érdekeivel szemben, és a jövőben még jobban figyel az európai intézmények hatáskörében megszületendő dokumentumok szövegezésére. A felhevült vatikáni kedélyeket Prodi végül azzal próbálta megnyugtatni, hogy kijelentette: „...*a pápa (végül is) Európa atyja*”. <http://www.ujexodus.hu/index>

¹⁶ Vö. RATZINGER Kardinal, Joseph, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 193-197.

¹⁷ A müncheni főpásztor könyvében hangsúlyozza, hogy igazságosság, szolidaritás és emberiség nélkül a kapitalizmusnak sem erkölcsé, sem pedig jövője nem lehet. A Katolikus Egyház társadalmi tanítása ezzel szemben szilárd alapot szolgáltathat egy emberséges gazdasági rend felépítéséhez; és bár nem tartalmaz kész megoldásokat, mégis irányítúként szolgálhat a kapitalizmus jövőjéről szóló vitában, amelyet társadalmi szinten minél hamarabb meg kell kezdeni. Az érsek javaslata szerint a válságba került világkapitalizmus helyébe olyan globális szociális piacgazdaságot kell felépítenünk, amelyben a *keresztény elvek és megoldások* az eddigiéknél sokkal jobban átítják a gazdasági döntések világát. MARX, Reinhard, *A tőke*, Budapest 2009.

5. Rendkívül fontos a keresztények jelenléte a *hírközlő eszközökben* is. A média világában jobban ki kellene használni a lehetőségeket: támogatni a keresztény világnézetet terjesztő sajtót, a rádió-televízió szűkre szabott vallási-egyházi félórát jobban, szakszerűbben ki lehetne használni. Ehhez szakembereket kellene képezni. Az evangelizálás modern eszközeinek használatát hiába sürgeti a pápa vagy a római központ, most az új pápai tanács is¹⁸, ha a helyi egyházakban késik a gyakorlati megvalósítás. Talán igaza van annak, aki azt vallja, hogy „aki nem szerepel a médiában, az nem létezik”.

Összegzés

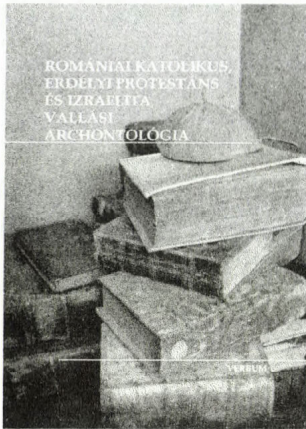
Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy az egyházi szolgálatot nem szabad leszűkíteni a belső hitre. A papság létszámának csökkenése ellenére sem szabad kivonulni a világból, sőt sürgős szükség van az elkötelezett és kellően felkészült világi apostolokra. XXIII. János pápa 1962. október 11-én a Zsinat megnyitó beszédében ezeket mondta: „A mi feladatunk nemcsak az, hogy őrizzük az értékes hagyományt, mintha mi csak a régiekkel törődnénk, hanem őszinte akarattal kell magunkat dedikálni arra a munkára, amit korunk tőlünk elvár.” Majd imában azért esengett, hogy „a Zsinat munkája megfeleljen a modern idők várakozásainak...”¹⁹ A világi hívek feladata, hogy szerepük a kovászé legyen, azaz belülről szenteljék meg a világot, az evangélium szelleme szerint helytállva a maguk feladataiban, és így „elsősorban életük tanúságával, hitük, reményük és szeretetük ragyogásával mutassák

¹⁸ XVI. Benedek pápa 2010. szeptember 21-én, Szent Máté apostol és evangélista ünnepén kelt „*Ubicumque et semper*” (Mindig és mindenhol) motu proprioval létrehozta az *Új Evangelizálás Pápai Tanácsát*. Az új Pápai Tanács feladata a keresztény hittől eltávolodott nyugati világ újra-evangelizálása. A dikasztérium elnöke Rino Salvatore Fisichella érsek.

¹⁹ MIHÁLYI Gilbert, *Új módon vagyunk egyház*, Budapest 1998, 11-12.

meg másoknak Krisztust” (vö. LG 31). Meg kell nyílnunk az Egyházban működő Léleknek, a feltámadt Krisztus újjáteremtő Lelkének, és együttműködni vele. Új világot, új társadalmat csak új emberek teremthetnek: az új evangelizálásnak is csak megújult keresztények elkötelezettsége és tanúságtétele adhat lendületet. Az új evangelizáció csakis azok világméretű összefogásával valósulhat meg, akik még hisznek Krisztusban.

Az evangelizálás kihívásait vizsgálva szem előtt kell tartani: a dolgok változnak, tehát mindig új válaszokat kell adni az új helyzetekre, amelyekben az egyének élnek. Nem elegendő csak az új módszerek és lehetőségek keresése, felhasználása annak érdekében, hogy minél vonzóbbá váljon az emberek számára az egyház. Az egyház Jézus Krisztus szolgálatában áll és nem csak magának dolgozik. Feladata az, hogy az evangéliumi Jó hír mindenkihez eljuthasson.



Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia

Összeállította Jakubinyi György

Az archontológia a történelem segédtudománya. Vezető szerepet betöltő személyiségek névsorát állítja össze, feladatuk szerint. Az egyházi archontológia elsősorban a püspökök névsorát kutatja. Ezt teszi a jelen kísérlet is, talán az első erdélyi magyar egyházi archontológia-próbálkozás. A katolikus teljesség kedvéért szerepelnek benne a görög katolikus és az ókirálysági római katolikus püspökségek is. A szász evangélikus püspökség az erdélyi teljesség kedvéért szerepel (Unio Trium Nationum és a négy religio recepta). Viszont kimaradt a Román Ortodox Egyház (s vele az erdélyi görög keleti egyház), mert a címben a fenti egyházakra korlátozódtunk.

Fogadja az olvasó ezt a szerény kísérletet azzal a szeretettel, amellyel az összeállító azt megalkotta. Ilyen könyvekben elkerülhetetlenek az elírások. Vigaszul szolgál a középkori mondás: *Facilius est addere aliquid operi quam condere opus!* (Könnyebb hozzáadni valamit a kész műhöz, mint azt megalkotni!) (Dr. Jakubinyi György)

Harmadik, javított, bővített kiadás

Verbum, Kolozsvár 2010

160 oldal, puha kötés, 10 lej

RENZO GERARDI

“Sacerdos alter Christus”?

1. *Status quaestionis*

L'espressione “*sacerdos alter Christus*” è frequente nel linguaggio ecclesiale, soprattutto nell'ultimo secolo. Qual è l'origine di tale attribuzione? Quale il significato? Si tratta di una attribuzione teologicamente corretta?

Le risposte a questi interrogativi vanno ben oltre i confini della teologia del sacerdozio, essendovi implicate la questione della modalità di azione di Cristo nella Chiesa, e quella della cooperazione a tale azione salvifica.

Si tratta, infatti, di sapere se ad essere *alter Christus* sia la Chiesa, piuttosto che il sacerdote; di conseguenza bisogna esaminare anche quanto sia legittima l'affermazione “*christianus alter Christus*”, che talora si accompagna a quella secondo la quale il sacerdote è *alter Christus*.

2. L'espressione “*sacerdos alter Christus*”

2.1. L'origine

La ricerca sulle origini della formula “*sacerdos alter Christus*” non dà modo di approdare ad alcun risultato sicuro.

Humbert Bouësse [*Le Sacerdoce Chrétien*, Paris-Bruges 1957, p. 206) è del parere che l'espressione sia diventata di uso corrente a partire dal *De imitatione Christi*, dove si legge che «*sacerdos [...] Christi vices gerit*» (l. 4, c. 5, n. 3). Però un testo di san Giovanni Crisostomo (*Homilia secunda in II ad Corinthios*, 5, 2, in PG 61, 477) sarebbe già sulla stessa linea di

pensiero. Costui, del resto, arrivava ad affermare che la dignità del sacerdote prevale sulla dignità degli stessi angeli (*De sacerdotio*, 3, 4, in PG 48, 642).

Anche il *Traité des Saints Ordres* (a cura di Louis Tronson, Paris 1853, p. 203-204), redatto secondo lo spirito di Jean-Jacques Olier, si rifà al Crisostomo per fondare l'affermazione che “il sacerdote è colui che continua la vita di Gesù nostro Capo”: pertanto il sacerdote è nella Chiesa “*come*” un Gesù Cristo vivo, capo della sua Chiesa.

Però, anche se questi e altri testi sono equivalenti alla formula *alter Christus*, nessuno la contiene esplicitamente. Pertanto può avere ragione Joseph Lecuyer quando afferma che è difficile individuare l'origine precisa della formula (cf. *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris 1957, p. 299).

Un nostro esame degli indici analitici della *Patrologia* del Migne non ha dato risultati positivi: l'espressione è assente nella tradizione patristica. Potremmo allora convenire con quanto affermato dal card. Désiré J. Mercier (*La vie intérieure*, Louvain 1934, p. 143): si tratta di “una specie di adagio teologico”, con il quale la tradizione cristiana ha voluto esprimere il proprio sentire sul sacerdozio.

2.2. L'utilizzazione nel Magistero del secolo XX

Se poi restringiamo l'indagine al magistero pontificio dell'ultimo secolo, scopriamo che l'espressione “*sacerdos alter Christus*” vi è presente, anche se non molto di frequente, e il contesto in cui viene adoperata è spesso esortativo: vale a dire, è piuttosto un invito rivolto al sacerdote a somigliare nella propria vita a colui che rappresenta.

Così, ad esempio, papa Pio X: «[...] benché a tutti sia rivolta l'esortazione di “inoltrarsi verso l'uomo perfetto, nella misura dell'età della pienezza di Cristo” (Ef 4, 13), nondimeno è diretta anzitutto a coloro che esercitano il ministero sacerdotale; i quali perciò sono chiamati “*alter Christus*”, non già solo per la comunicazione della potestà, ma anche per la imitazione

delle opere, per cui debbono portare espressa in se medesimi l'immagine di Cristo» (Lettera Enciclica *E supremi apostolatus*, 4 ottobre 1903, in EE 4, 11); «Il sacerdote è detto “*alter Christus*” e tale è veramente perché a lui è comunicato il potere di Cristo. Deve dunque diventare ed essere stimato tale anche nell'imitazione delle opere di Cristo» (Esortazione *Haerent animo*, 4 agosto 1908, in EE 4, 729).

Da papa Pio XI l'espressione *alter Christus* è adoperata per indicare la “strumentalità” e la “rappresentanza” del sacerdote nei confronti di Cristo: «Il sacerdote è ministro di Gesù Cristo; è dunque strumento nelle mani del divin Redentore [...]; anzi il sacerdote, come ben a ragione si suol dire, davvero “*alter est Christus*”, perché continua in qualche modo Gesù Cristo stesso [*cum eius gerat personam*]» (Lettera Enciclica *Ad catholici sacerdotii*, 20 dicembre 1935, in EE 5, 1011)

Pio XII, da cardinale, aveva usato l'espressione più volte il 26 aprile 1935 a Lourdes, predicando un'“ora santa sacerdotale” tutta incentrata sull'imitazione di Cristo da parte del sacerdote (cf. Eugenio Pacelli, *Discorsi e Panegirici (1931-1938)*, Milano 1939, p. 403- 417).

Invece nel suo magistero pontificio la formula è assai poco presente. In particolare nell'esortazione apostolica *Menti nostrae*, del 23 settembre 1950, essa viene rapportata al carattere: «Il sacerdote è come “*alter Christus*” perché è insignito del carattere indelebile che lo configura quasi viva immagine al nostro Salvatore; il sacerdote rappresenta Gesù Cristo» (EE 6, 1806).

Del tutto assente nei documenti del Concilio Vaticano II ed utilizzata in pochissimi testi non particolarmente significativi nei tre pontefici successori di Pio XII, l'espressione “*sacerdos alter Christus*” ritorna in alcuni discorsi di papa Giovanni Paolo II e di papa Benedetto XVI.

2.3. Il suo significato tradizionale

Insomma, possiamo dire che, con questi testi, si intende affermare la grandezza e la sublimità della dignità del sacerdozio ministeriale, in linea con quella tradizione, che così veniva sintetizzata a metà del secolo scorso nella *Enciclopedia del Sacerdozio*: «Il carattere ci configura al nostro sommo sacerdote [...] configurazione particolare del nostro essere, che vien posto così quasi nella stessa linea ontologica dell'essere di Cristo. [...] Talune frasi ormai comuni riferite al sacerdote: 'post Deum terrenus Deus'. 'sacerdos alter Christus', non hanno solo un significato elogiativo e ascetico; ne hanno uno, ed è il loro vero significato, che diremmo metafisico, perchè ci richiama la costituzione stessa del nostro essere sacerdotale» (Giuseppe Cacciatore, *Il sacerdozio cristiano*, Firenze 1953, p. 619).

Ma la questione è così veramente e pacificamente risolta?

3. Per una corretta impostazione del tema

3.1. La Chiesa “*velut alter Christus*”

Se indaghiamo più a fondo nel magistero di papa Pio XII, veniamo a scoprire come nella Lettera enciclica *Mystici Corporis*, del 29 giugno 1943, egli avesse già fornito il criterio per una più corretta impostazione della tematica e per una conseguente adeguata utilizzazione dell'espressione: si tratta precisamente del criterio ecclesiale ed ecclesiologico. In sintesi: ad essere *alter Christus* è piuttosto la Chiesa, la quale *Christi personam gerit*. Cristo e Chiesa formano il *Christus totus*. Diceva sant'Agostino: «*totus Christus, caput et corpus est. Caput unigenitus Dei filius, et corpus eius Ecclesia*» (*De unitate Ecclesiae*, 4, in PL 43, 395).

La Chiesa sussiste quasi come “*altera persona Christi*” (Pio XII, *Mystici Corporis*, 1.2.c, in EE 6, 202); anzi, unita a Cristo forma una *mystica persona* con Lui, ossia il *Christus totus* (cf. *Mystici Corporis*, 2.1, in EE 6, 217): «il Capo mistico, che è Cristo, e la Chiesa, la quale rappresenta in terra la sua persona come un altro Cristo [*veluti alter Christus eius personam gerit*], costituiscono un unico nuovo uomo [...]: Cristo, capo e corpo, tutto Cristo» (*Mystici Corporis*, 2.2, in EE 6, 228).

3.2. L'unità misterica “Cristo-Chiesa”

Si tratta di quella particolare unità espressa dall'immagine della “*persona*”, in cui capo e corpo formano un'unica realtà. Però spiegava Heribert Mühlen: «La relazione tra Cristo e la Chiesa non è semplicemente morale, volontaria, come nel rapporto dello sposo alla sposa; e non è neppure semplicemente sostanziale, come nel rapporto del capo alle membra in un corpo fisico: il rapporto Cristo-Chiesa è insieme l'uno e l'altro, e per questo è, fondamentalmente, un mistero» (*Una mystica persona*, Roma 1968, p. 38-39).

È proprio questa impostazione che aiuta a non cadere in forme deleterie di “misticismo ecclesiologico” (come lo stesso Mühlen si esprimeva, p. 62), che talora adottano formule equivoche o infondate.

D'altra parte lo stesso papa Pio XII metteva in guardia dal rischio del “pancristismo”, che introduce un falso concetto di unità fra Cristo e il cristiano, così che vengono considerati come una sola persona fisica.

4. Identità cristiana e identità sacerdotale

4.1. “*Christianus alter Christus*”?

È su questa linea, ora tracciata, che va valutata anche la correttezza dell'attribuzione della formula *alter Christus* al cristiano. Pure qui si tratta di un'espressione che non è attestata come tale nella tradizione, e che rischia di essere utilizzata male (come già è avvenuto).

Ad esempio, Emile Mersch, nel suo trattato sul “Corpo Mistico”, raggruppa tutta una serie di testi (da Origene a Metodio, da Agostino fino alla scuola francese), che conterrebbero la formula *alter Christus* applicata al cristiano (cf. E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, 2, Paris-Bruxelles 1936, p. 461). Però, ad un loro puntuale esame, è facile riscontrare come in nessuno di questi testi sia presente esplicitamente l'espressione “*christianus alter Christus*”.

Certo, si tratta di un sentire comune della Chiesa, almeno nei primi secoli, a partire da alcuni testi paolini sull'incorporazione a Cristo. Però è illuminante la precisazione da parte di p. Raoul Plus: «Si dice “*christianus alter Christus*”, “il cristiano è un altro Cristo”, e nulla è più vero, ma non bisogna lasciarsi trarre in inganno: “altro” non significa “diverso”. Noi non siamo un Cristo diverso dal Cristo vero. Siamo, per destinazione, il Cristo, il solo che esista, il Cristo unico: “*Christus facti sumus*”, come dice sant'Agostino. Non dobbiamo divenire una cosa diversa da lui: dobbiamo divenire lui» (*In Cristo Gesù*, Introduzione, citata da A. Royo Marin, *Teologia della perfezione cristiana*, Roma 1965, p. 72-73).

4.2. L'assimilazione a Cristo

L'assimilazione al Cristo è, quindi, l'aspetto fondamentale della santità alla quale tutti siamo chiamati.

Come è noto, si tratta di un aspetto sottolineato particolarmente dalla spiritualità francescana: diventare un *alter*

Christus, sull'esempio della tensione reale di san Francesco d'Assisi, culminata e “verificata” dalla stigmatizzazione, è il programma cristocentrico prospettato da quella scuola. In essa vi è un concreto orientamento ai singoli aspetti dell'umanità di Gesù, anche se col rischio di frammentare e privatizzare l'unità del mistero del Signore, mistero pasquale che è salvezza reale ed oggettiva per ogni uomo.

Questo invito alla sequela di Cristo e alla sua imitazione, rivolto ad ogni cristiano, è stato però spesso ristretto nella sua applicazione, per cui l'*alter Christus* per eccellenza è divenuto il sacerdote, imitatore di Cristo perché costituito in dignità sacerdotale.

4.3. Francesco d'Assisi “*alter Christus*”

Papa Giovanni Paolo II, parlando al clero di Roma il 2 marzo 1979, invitava a ricordare che «il substrato fondamentale del nostro “sacerdozio” è l’“essere cristiano”»; la nostra “identità sacerdotale” affonda le sue radici nell’“identità cristiana” (“*christianus, alter Christus; sacerdos, alter Christus*”)».

Qualche anno dopo, incontrando sacerdoti e religiosi ad Assisi, il 12 marzo 1982, poneva in risalto proprio Francesco d'Assisi, a cui guarda ammirato tutto il mondo, «perché vede in lui una copia autentica, fedele e, perciò, credibile di Cristo Gesù. [...] Egli è “*alter Christus*”, ma non già a parole, ma non soltanto “*de iure*” (come dovrebbe essere, in fondo, chiunque si professa cristiano): egli è tale anche e soprattutto nella realtà della propria vita».

Quindi il papa ricordava ad ogni presbitero la necessità di una corrispondenza e coerenza con Cristo: «Non è forse anche il sacerdote “*alter Christus*”? Lo è e lo deve essere per il carattere sacramentale, impresso nella sua anima dall'ordinazione presbiterale; lo è e lo deve essere per la funzione, alla quale è stato elevato, di legittimo rappresentante di Cristo; lo è e lo deve essere per gli ininterrotti, quotidiani rapporti che, in

forza del suo ministero, egli intrattiene con Cristo [...] “*Sacerdos alter Christus: ut Franciscus, ita et tu*”».

5. Un problema non solo terminologico

5.1. Appropriazioni equivoche

Proprio percorrendo la strada della ricerca del senso delle espressioni “sacerdote” e “sacerdozio”, come anche di “carattere sacramentale”, o di “ministero” o “ministerialità”, ed in ultima analisi di “santità”, si può arrivare a conclusioni analoghe a quelle alle quali siamo giunti riflettendo sulla formula “*alter Christus*”.

Infatti si può così dimostrare come realtà che costituiscono e contrassegnano l'insieme dei battezzati, nel loro essere “corpo di Cristo”, vengano poi – da parte di scritti teologici e documenti magisteriali – intese come esclusive del “sacerdote”, come, del resto, avviene per questo stesso termine.

5.2. L'esempio del “carattere sacramentale”

Un ulteriore problema si ha con altre espressioni, ad esempio con “carattere”, termine che viene utilizzato dalla teologia per indicare l'effetto (“*res et sacramentum*”) di battesimo / confermazione ed ordine sacro. In cosa si differenzia il carattere dell'ordine rispetto ai primi due? Il fatto che la differenza sia non solo di grado, ma di essenza (cf. LG 10), cosa implica e cosa comporta?

Columba Marmion ha scritto che, “come in Gesù l'unione ipostatica è la ragione della sua pienezza di grazia”, così nel presbitero il carattere sacerdotale “è la fonte di tutti i carismi, che lo elevano al di sopra del semplice cristiano” (cf. C. Marmion, *Le Christ idéal du prêtre*, Maredsous 1952, p. 47). Ma un simile linguaggio, che parla di un “al di sopra” (in francese: *au dessus*), è veramente consono alla tradizione

cristiana e rispettoso della verità? “*Ministerium*”, derivando da “*minus-stare*”, non significa proprio il contrario?

Attenzione, però, perché il carattere prodotto nell'ordinazione non sta a quello del battesimo e della confermazione «come una temperatura di 40° sta a una temperatura di 15°, il che farebbe del ministro una specie di super-cristiano inimmaginabile... È una cosa del tutto diversa» (Agostino Favale - Giorgio Gozzelino, *Il ministero presbiterale*, Torino-Leumann 1972, p. 103). Si pone, pertanto, anche il problema dello stesso termine “teologico” adoperato, “*carattere sacramentale*”, che può risultare equivoco se non bene specificato.

L'altro problema riguarda proprio il rapporto che si instaura fra chi riceve il carattere, in ognuno dei tre sacramenti, e il Cristo sacerdote, ed espresso appunto talora con l'immagine dell'*alter Christus*.

5.3. Esagerazioni ed errori

Riprendendo l'espressione da cui siamo partiti, è evidente come l'utilizzazione di “*sacerdos alter Christus*” in alcuni testi possa condurre a cattive interpretazioni, particolarmente se i brani vengono estrapolati dal loro contesto.

Come classica esposizione delle esagerazioni, alle quali può dar luogo una inesatta dottrina sul sacerdozio, viene di solito citata la lettera pastorale dell'arcivescovo di Salisburgo il card. Johannes Baptist Katschthaler, *Die dem katholischen Priester gebührende Ehre*, del 1905. Ma gli esempi si potrebbero moltiplicare. I manuali di spiritualità ne contengono molti.

In un lettore (o ascoltatore) poco accorto, male istruito o disattento, affermazioni peraltro legittime possono ingenerare una concezione “magica” del sacerdozio, assolutamente deleteria per il nostro modo di essere presbiteri e di vivere il nostro ministero. Ciò può avvenire, ad esempio, quando si parla di un “potere” conferito ai sacerdoti “sul corpo fisico e sul corpo

mistico” di Cristo, con conseguenti esagerate applicazioni sul piano ecclesiale, sacramentale e devozionale.

6. I dati essenziali

6.1. Il sacerdozio in Cristo sacerdote

In sintesi, non bisogna mai perdere di vista due dati essenziali del dogma cristiano: il sacerdozio ministeriale non va staccato e isolato dal sacerdozio di Cristo, perchè solo Cristo è l'unico e vero sacerdote; e qualsiasi sacerdozio è sempre in riferimento e in partecipazione a quello di Cristo.

È la Chiesa l'*alter Christus* che, con il Cristo Capo, forma il *Christus totus*. Se Cristo Gesù ha potuto e voluto realizzare di persona il culto esistenziale perfetto (cf. Eb 9, 14), i cristiani non ne sono capaci, ma soltanto uniti al Cristo (e per mezzo di Lui Mediatore) possono innalzare al Padre il loro culto spirituale.

Il ministero sacerdotale “ordinato” è il sacramento della mediazione di Cristo. Il vescovo/presbitero agisce “*in persona Christi capitis*”: formula, questa, antica, e adoperata frequentemente al Concilio Vaticano II (SC 33; LG 10. 21. 28. 37; AG 39; PO 2. 12. 13) per indicare la *repraesentatio Christi*.

Cristo esercita la sua mediazione di sommo sacerdote nel sacerdote ministro, il quale si pone a servizio del sacerdozio comune, che è la sua ragion d'essere, e che, non potendo bastare a se stesso, ha assolutamente bisogno del sacerdozio ministeriale.

Precisa però il card. Albert Vanhoye: «è utile che tutti prendano coscienza della loro comune partecipazione al sacerdozio comune. Infatti ciò elimina lo spirito di dominio che può esistere in certi sacerdoti e lo spirito di gelosia in certi laici, approfondendo in tutti il senso dell'uguaglianza fondamentale e

della fraternità cristiana» (*Che cos'è un prete?*, in *La Civiltà Cattolica* 161 (2010), I, p. 438).

6.2. Partecipazione comune e ripresentazione personale

Che il sacerdozio ministeriale sia una *repraesentatio* del Cristo non significa sostituzione o doppione, ma piuttosto visibilizzazione (*imago, typus, eikon, figura Christi Sacerdotis*). Più che essere partecipazione del sacerdozio personale di Gesù, è la sua “ripresentazione sacramentale” (Giovanni Paolo II, Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis*, 15): nel ministro ordinato il Cristo glorioso si fa presente attivamente “in persona”.

Invece il sacerdozio comune è tale per partecipazione al sacerdozio di Cristo, grazie al battesimo nello Spirito.

Così nella Chiesa, quasi *altera persona Christi*, è presente ed operante il sacerdozio di Cristo, in una forma di partecipazione e in una di ripresentazione: «Il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico nel ruolo di Cristo [*in persona Christi*] e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; i fedeli, in virtù del loro regale sacerdozio, concorrono all'offerta dell'Eucaristia, ed esercitano il loro sacerdozio col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e la carità operosa» (LG 10).

6.3. La “*caritas*”

Ecco, dunque, indicate e tracciate le modalità con le quali si è chiamati a cooperare all'unica azione salvifica, che è quella di Cristo Gesù. Unico Mediatore e unico Signore, “*heri hodie et in saecula*”. La sua *caritas*, dal Padre nello Spirito, è causa di salvezza. Sacerdote eterno ed universale, ha donato e dona se stesso.

Configurati dallo Spirito Santo, mediante l'unzione sacramentale, a Lui Capo e Pastore, i sacerdoti sono conformati ed animati con la sua carità pastorale: «servi dell'annuncio del Vangelo ad ogni creatura e servi della pienezza della vita cristiana di tutti i battezzati» (*Pastores dabo vobis*, 15).

Infatti, se il presbitero è chiamato ad essere il segno sacramentale di Cristo capo, lo è in particolare della sua carità pastorale, e questo è il costitutivo essenziale della spiritualità ministeriale.

Sulla radice della *caritas pastoralis* si sviluppa la paternità spirituale, che potenzia ed orienta in senso genuinamente apostolico la capacità di amare e di donarsi insita in ogni uomo, e permea tutta l'attività del presbitero, in una carica vivificante di interiorità.

Segno sacramentale del dinamismo proprio della *caritas* del Padre e di Cristo Pastore nello Spirito, la carità pastorale è amore sempre nuovo, fedele, assolutamente gratuito, per il gregge del Signore, “Pastore bello”; è puro dono, offerto anche a chi lo rifiuta. La carità pastorale è il principio che unifica vitalmente le diverse articolazioni e i più svariati impegni, l'esercizio del ministero e la ricerca della perfezione. Essa non è altro che l'amore affettivo ed effettivo che i presbiteri hanno per coloro ai quali sono mandati: amore che unifica la loro esistenza, la riempie sempre più, e dà fecondità, senso e gusto alla loro vita.

In conclusione

Il presbitero è invitato ad unirsi a Cristo nella scoperta della volontà del Padre, e perciò nel dono di sé per il gregge affidatogli. Animato dalla *caritas* del Padre, il presbitero favorisce le relazioni di comunione, e garantisce alla comunità ecclesiale la sua identità.

E così i presbiteri «rappresentando il buon Pastore, nell'esercizio stesso della carità pastorale troveranno il vincolo della perfezione sacerdotale che realizzerà la unità nella loro vita e attività» (PO 14).

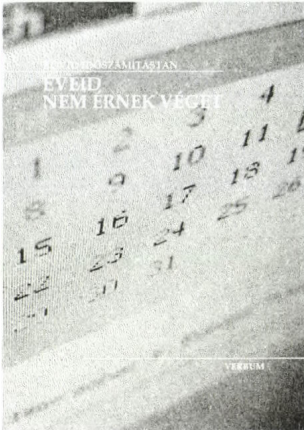
Vasárnap
Katolikus hetilap

1991 óta jelenik meg az erdélyi katolikusok lapja, amely az egyházmegyék életét tükrözi, híreket, tudósításokat, lelkeségi írásokat közöl a romániai magyar katolikusok életéből, összeköti őket a világegyházzal, a világ más tájain élő magyarokkal.

Heti rendszerességgel, 12 oldalon jelenik meg. Megrendelhető, megvásárolható a plébániákon vagy a szerkesztőségben (szerkesztoseg@katolikos.ro).



VASÁRNAS



Éveid nem érnek véget. Rövid időszámítástan **Összeállította Jakubinyi György**

Mindennapi életünk a naptár ritmusában zajlik: napok, évek, ünnepek. Sokszor találkozunk a kérdéssel: miért ünneplik külön a húsvétot a keletiek és a nyugatiak? A gondolkodó ember mindennek okát kutatja. Rádiót anélkül is használhatunk, hogy ismernénk a szerkezetét. Ugyanígy élhetünk a naptárral is anélkül, hogy ismernénk felépítésének elveit. De a gondolkodó emberben az időszámítással kapcsolatban is kérdések merülnek fel: ezekre szeretne szerény keretek között választ adni ez a rövid időszámítástan. (Dr. Jakubinyi György)

Harmadik, javított, bővített kiadás
Verbum, Kolozsvár 2010
96. oldal, puha kötés, 8 lej

BARA ZOLTÁN

Ióannész Krüszosztomosz evangéliumi szociáletikája

I primi cristiani erano convinti che la loro fede e il loro stile di vita potessero cambiare la società e si consideravano «l'anima del mondo». Questo era un principio radicale per la trasformazione sociale. I padri della Chiesa hanno approfondito ed esplicitato questa dottrina applicandola a situazioni concrete. Clemente di Alessandria, Basilio il Grande, Giovanni Crisostomo, Ambrogio di Milano e Agostino hanno contribuito a far maturare una dottrina sociale ispirata al vangelo. Attraverso i loro scritti e i loro sermoni hanno dato un'impronta cristiana a tutti gli aspetti della vita individuale, sociale e politica. Essi difesero accanitamente i poveri e gli oppressi.

San Giovanni Crisostomo è un «idealista» e un «puro», un riformatore di costumi che non riesce a immaginare la cattiveria implacabile e tortuosa dei suoi avversari, agli occhi dei quali appare, fra l'altro, come un «ammonitore spiacevole». La sua passione nel riflettere sulla «situazione» concreta e quotidiana dell'uomo come individuo e come cittadino; la sua acutezza di sguardo nel considerare le relazioni, per esempio, tra potere divino e potere terreno, tra doveri verso Dio e doveri verso lo Stato e la Chiesa, tra fedeli ricchi e fedeli poveri; in breve, la sua sensibilità etico-sociale.

Anche il Santo Padre Benedetto XVI è tornato a soffermarsi sulla figura di San Giovanni Crisostomo, definendolo tra l'altro "padre della dottrina sociale". Il santo padre afferma, che Crisostomo ha capito che non è sufficiente fare elemosina, aiutare i poveri di volta in volta, ma è necessario creare una nuova struttura, un nuovo modello di società; un modello basato sulla prospettiva del Nuovo Testamento. È la nuova società che si rivela nella Chiesa nascente. Quindi Giovanni Crisostomo diventa realmente così uno dei grandi Padri della Dottrina Sociale della Chiesa: la vecchia idea della "polis" greca va sostituita da una nuova idea di città ispirata alla fede cristiana. Crisostomo sosteneva con Paolo (cf. 1 Cor 8, 11) il primato del singolo cristiano, della persona in quanto tale, anche dello schiavo e del povero. Il suo progetto corregge così la tradizionale visione greca della "polis", della città, in cui larghi strati della popolazione erano esclusi dai diritti di cittadinanza, mentre nella città cristiana tutti sono fratelli e sorelle con uguali diritti. Il primato della persona è anche la conseguenza del fatto che realmente partendo da essa si costruisce la città, mentre nella "polis" greca la patria era al di sopra del singolo, il quale era totalmente subordinato alla città nel suo insieme. Così con Crisostomo comincia la visione di una

società costruita dalla coscienza cristiana. Ed egli ci dice che la nostra "polis" è un'altra, "la nostra patria è nei cieli" (Fil 3, 20) e questa nostra patria anche in questa terra ci rende tutti uguali, fratelli e sorelle, e ci obbliga alla solidarietà. Questa è la nostra certezza. Anche se non possiamo decifrare i dettagli della storia personale e collettiva, sappiamo che il piano di Dio è sempre ispirato dal suo amore.¹

Così, nonostante le sue sofferenze, il Crisostomo riaffermava la scoperta che Dio ama ognuno di noi con un amore infinito, e perciò vuole la salvezza di tutti. Per i credenti la „verità sull'uomo" non è una questione problematica ma una verità pienamente acquisita, rivelata. „Qual è dunque l'essere che deve venire all'esistenza circondato da una tale considerazione?" domandava Crisostomo considerando la grandezza di questo essere singolare creato da Dio „a sua immagine" (Gen. 1,27) e, perciò, intelligente e libero, cosciente e responsabile; redento dal peccato e dalla morte mediante il sacrificio dello stesso Dio fatto uomo; elevato alla condizione di figlio adottivo di Dio e chiamato a condividere, nella conoscenza e nell'amore, la vita del suo Creatore. E rispondeva lo stesso Crisostomo: „È l'uomo, grande e meravigliosa figura vivente, più prezioso agli occhi di Dio dell'intera creazione; è l'uomo, è per lui che esistono il cielo e la terra e il mare e la totalità della creazione. (*Sermones in Genesim* 2, 1: PG 54, 587D–588A).” Crisostomo, è l'unico, tra i padri di lingua greca, che mostri equilibrio tra le tendenze contemplative e speculative dell'anima ellenica con le tendenze dinamiche e concrete dell'anima latina. È l'unico, almeno in un certo senso, che sappia conciliare, sul piano sia dottrinale sia pratico, il cristianesimo «verticale» con quello «orizzontale».

Parole chiave: San Giovanni Crisostomo, Padri della Chiesa, dottrina etico-sociale cristiana, principio di solidarietà, utilità sociale

Ahogyan egy apát lehetetlen elképzelni konkrét családjá nélkül, úgy Aranyzájú Szent Jánost sem lehet elképzelni hívei, vagyis a konkrét keresztény közössége nélkül. A lelkes antiókhiai pap, a későbbi konstantinápolyi püspök teljesen azonosulni tudott híveivel. Fotiosz pátriárka így jellemzi őt: „Azért tudom ezt az ezerszer áldott embert csodálni, mert minden írásával és beszédével a rábízott nyáj erkölcsökben való gyarapodását célozta. Mindenben hívei legfőbb javát

¹ BENEDETTO XVI, *Udienza Generale, Piazza San Pietro, mercoledì, 26 settembre 2007*: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audien-ces/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070926_it.html 30. 07. 2010.

kereste – míg a többi dologgal egyáltalán vagy alig törődött. Ha mégis volt néha néhány kockázatos véleménye – amit ugyan nem mélyített el, és nem fejtett ki kellőképpen –, tudjuk: ő hívei javát mindennél előbbre helyezte.”²

A „hívei java” természetesen a keresztény értékrend elsajátításában állott. Műveiből könnyen kiolvasható, mennyire égető és sürgős feladatának tekinti Aranyszájú Szent János, hogy mindkét püspöki székhelyének poliszából: Antiókhiaiból és Konstantinápolyból keresztény elvektől átszellemült, keresztény arculatú várost formáljon. Azon kísérletezik, hogy minél több elvi párbeszédet, sőt gyakran párbaft kezdjen a város profán vonatkozású szokásaival. Célja, hogy a városi élet minden területén a keresztény elvek győzedelmeskedjenek.³ Olyan várost akar Antiókhiaiból, majd Konstantinápolyból faragni, amelyet ne csak történelmileg és hagyományosan, hanem a valóságban is keresztény városnak nevezzenek. A kihívás mindkét városban nagy, mert hívei között sokan vannak a magas műveltséggel és iskolázottsággal rendelkező keresztények.

Valójában a 4. századi város klasszikus múltját még minden vonatkozásban megőrizte. Nemcsak egyszerűen civilizált település, hanem a magas, a klasszikus műveltség birtokosa is. A város nagy *potenensei* nehezen győzhetők meg, mert a keresztény püspök és vallásos közössége, mely gyors fejlődésben van ugyan, nehezen esetleg soha nem fog tudni jobb és erősebb vagy legalább egyenrangú – vagy egyáltalán járható, alternatív utat felmutatni ezekkel szemben.⁴ A világ, a

² FOZIO, *Biblioteca*, Milano 1992, 286–287.

³ STÖTZEL, A., *Kirche als "neue Gesellschaft". Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus*, in *Münsterische Beiträge zur Theologie* 51, Münster – Aschendorff 1984, 24.

⁴ BROWN, P., *Tarda antichità. La vita privata dall'Impero romano all'anno Mille*, VEYNE, P., – DUBY, G., – ARIES, PH. (a cura di), Roma – Bari 1988³, 173–232, itt 202. Vö. bővebben BLANK, H., *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer, Die Altertumswissenschaft*, Darmstadt 1996.

saeculum számára a 4. századi kereszténység még nem jelent kihívást, de a keresztény közösség tudatában van annak, hogy a világ felfigyel rájuk, szolidaritásukra – a legjelentéktelenebb megnyilvánulásuktól a székesegyházi, püspök által bemutatott liturgiáig – hiszen itt a *saeculum* jelenléte megszűnik.⁵ A keresztényi életforma Krüszoszotomosz szerint új viselkedési szabályokat, ezzel együtt pedig új értékrend szerint élő polgárságot kell felmutatnia. A krüszoszotomoszi keresztény közösségnek a *persona publica* új típusát kell megteremtenie.⁶ A konstantinápolyi szociális környezet, akárcsak Antiókiában, a különböző szociális rétegek legegyenlőtlenebb kategóriáit mutatja: gazdagok és szegények, plebejusok és nobilisek, fizetésért dolgozók és gazdag kereskedők, és nem utolsósorban a rabszolgák, akiket egyetlen szociális törvény sem védett. A lakosság túlnyomó többsége kiskereskedő, munkás és szabadvállalkozó, de természetesen szegények is nagy számban vannak a városban. Aranyszájú nagyon élethű képet fest helyzetükről: „Azért jelentkezem előttetek, hogy egy nagykövetséget hozzak létre, igazságot és hasznosat, és ez számotokra is megfelelő kellene hogy legyen. Erre a feladatra engem senki más nem választott, mint a szegények, akik ezt a várost lakják, és tették ezt nem szavakkal vagy közfelkiáltással történő választással, sem a szenátus dekrétumával, hanem gyalázatos és sanyarú sorsuk pusztá mivoltával. Míg végigjöttem a város piacán és utcáin, hogy a ti gyűléseiteken részt vehessek, sokakat láttam, akik egyszerűen ott feküdtek az útkereszteződéseken: kinek a keze hiányzott, kinek a szeme; mások teste telve fekélyekkel, és mutogatják testük azon részeit is, ahol a romlás és rothadás fészkel, pedig ezeket jobb volna ápolni és betakarni.”⁷ A közkedvelt pogány sztoikus tanok a 4. és 5. században átveszik azt a keresztények által gyakorolt elvet, miszerint a szegényeket és betegeket segíteni

⁵ BROWN 1988³, 202–203.

⁶ BROWN 1988³, 207.

⁷ *Az alamizsnáról* 1: PG 51, 261.

kell, mert ők is Isten teremtményei. Ez az antropofil elv az ókori klasszikusokat még nem foglalkoztatta.⁸ Aranyszájú Szent János nagyon jól ismeri a hagyományos filozófia toposzait, ezeket sokszor felhasználta, keresztény szellemséggel töltötte meg. A legnagyobb impulzus azonban, ami ebben a munkába vezérelte őt, nem más, mint az evangélium. Az, ami a sikeres átmenet és átformálás elméletét sajátosan gazdagítja, és ami ebben a munkában (az antik város és a keresztény közösség által lakott város közötti átmenetre vonatkozó elvek) valóban Khrüszosztomosz sajátjának tekinthető, az elsősorban a szolidaritás elve, jóllehet ez sem teljesen idegen az evangélium szerinti élettől. Arra törekszik, hogy az antiókhiai és a konstantinápolyi keresztények között olyan családiasságban élő közösségeket hozzon létre, amelyek a keresztény, az evangéliumi szociáletika elvei alapjaira épülnek. De ezeket eredetileg a klasszikus nevelési mód analógiájára képzelte el, vagyis csak az ún. *élites*-ek számára tartott fenn.⁹ Ezzel a tervével Aranyszájú Szent János az euergetizmust¹⁰ alapjaiban szeretné eltörölni, úgy ahogyan a

⁸ LIEBESCHÜTZ, J. H. W. G., *Barbarians and Bishops, Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990, 187.

⁹ Uo., 184. Vö. NARDI, C., *L'ideale di felicità in Giovanni Crisostomo e la filosofia popolare: spunti epicurei*, in *Vivens Homo 2*, Bologna 1991, 29–68.

¹⁰ A görög-római euergetizmust egyrésztől kényszeréret, másrésztől bizonyos mértékű spontaneitás jellemezte. Ez az intézmény a birodalmi jötevők intézménye volt, lehetettek császári vagy magánjellegű, személyhez kötött intézmények. Az intézmény eredeti célja a szegények és a rászorultak felségelyezése volt. Az idők folyamán a városokban a közhasználati célra palotákat, színházakat is építettek. A városi ünnepek alkalmával pedig az ünnepségeket, a versenyeket, színházi előadásokat finanszírozták. Középületek és közművek, politika és diplomácia, szórakozás és ünnepségek, vallási élet és orvoslás: mindezekben a területeken a városok saját jötevőikre voltak utalva, akik rendszerint prominens polgárok, néha érdekelt kívülállók voltak. Vö.

Konstantinápolyban tapasztalt erős individualizmus és a tulajdonistenítés ellenorvosságát az elnyomottak és szegények megsegítésében látta.¹¹ A gazdagoknak feladata és kötelessége a szegények megsegítése. Egymásrautaltságuk elkerülhetetlen. A nyers, embertelen és sokszor igazságtalan társadalmi közegben meghirdeti az új, ideális rendet: egy olyan társadalmi rendet, amely a szolidaritás törvényén alapul.¹² Nézetei csak látszólag kasztosító vagy ezoterikus jellegűek. Elvei inkább a gyakorlati kommunizmust juttatják eszünkbe, ahol a közös javak a „megosztás javai”, vagyis olyan javak, amelyeket a

VEYNE, P., *Le paine et le cirque, sociologie religieuse d'un pluralisme politique*, Paris 1976, 103. RAJAK, T., *Jews as Benefactors*, in *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*, in *Te'uda: The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies Research Series 12*, ISAAC, B., – OPPENHEIMER, A., (edd.), Tel Aviv 1996, 17–37, itt 21; Aranyszájú sokszor keserű iróniával mutatja be ezt az intézményt. A hiú kérkedés és önteltség makroszkopikus formája lett, amely együtt járt a gazdagság és a pénz oktalan használatával, hiszen az ilyenek, ahelyett hogy a szegényeken és rászorultakon segítettek volna, színházi játékok és előadások rendezői és szervezői lettek. Általánosan elismert tény, hogy az öskereszténység megjelenésével a pogány világban értékváltás következett be: az antik euergetizmus helyét a keresztény könyörületesség vette át. Vö. ACATRINEI, N., *Sfântul Ioan Gură de Aur și homo oeconomicus: de la etică la morală*, in *Sfântul Ioan Gură de Aur Ierarh – Teolog – Filantrop*, Sibiu 2008, 285–297, itt 293; *A gyermekek neveléséről* című művében Krüszosztomosz egy ilyen emberről így ír: „miután elherdálta aranyát és ezüstjét, a lovait, a ruháit, szolgálait és mindenét, a polgártársai hangos dicsőretekkel éljenzik [...], az előadások lejártával azonban mindegyik résztvevő haza igyekszik, otthon bőséges asztalt terítenek, és nagy lakomákat rendeznek, hiszen fényes nap ragyogott rájuk. És ez eltart még két-három napig. Amikor minden elfogyott, még a megszámlálhatatlan arany talentum is, akkor lelepleződik végül az ilyen előadások tartalmatlansága és hiábavalósága, bizony por és hamu minden.” Vö. *A hamis dicsőségről és a fiak neveléséről* 77: SC 169, 144.

¹¹ *Az efezusi levél magyarázata* 10, 4 homília: PG 63, 88.

¹² Vö. RITTER, A. M., *Zwischen „Gottesherrschaft” und „Einfachem Leben”*. *Dion Chrysostomus, Johannes Chrysostomus und das Problem einer Humanisierung der Gesellschaft*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 31, Münster 1988, 127–143.

tulajdonképpen tulajdonos a szeretettől indítva a közjára áldoz.¹³ A társadalmi egalitarizmust lehelő beszédei hatására egyes történészek, mint John Bagnell Bury Krüszosztomoszban a kommunizmus, illetve a szocializmus előfutárát látták.¹⁴ Tény, hogy sokan a kommunizmus idejében őrá, valamint az ősegyház vagyonközösségi imperatívuszára hivatkoztak a kommunista elvek és szocialista politika legitim voltának „teo-

¹³ Az új rend reménye, amelyben a különbségek eltörlése az igazságosság uralmát eredményezné, évszázadokon keresztül pislákolat vagy lángolt. Attól kezdve ugyanis, hogy I. Theodosius a kereszténységet a hanyatló római birodalom hivatalos, egyedüli és kötelező vallásává tette, a politikai hatalmat ihlető és felügyelő klérusnak igazolnia kellett azt a társadalmi rendet, amelynek immáron cselekvő részese lett. Mindazonáltal az egyház sohasem mondott le arról, hogy üzenetébe és intézményeibe beépítsen – még ha szigorúan spirituális síkon is – egy ún. „evangéliumi szocializmust”. Ebből sarjad majd ki egy szubtilis dialektika igénye az egyenlősítő ideológia és a társadalmi hierarchia összeegyeztetése céljából. Már az első keresztény évszázadok legnagyobb szerzői is ezt a törékeny egyensúlyt keresték műveikben. Egyesek az egyenlősdi erényeit dicsőítik, mások a hierarchizált társadalmat igazolják. „Normális” esetben az őskeresztény irodalom nagyjai által kifejtett egalitarista téziseknek egy kommunista mozgalomba kellett volna torkollniuk, az egyház áldásával megdöntve a fennálló rendet. Viszont nem ez történt. Míg ugyanis egyes egyházatyák az egyenlősdi magasztalták, addig mások a magántulajdont és a társadalmi hierarchiát igazolták, különbséget téve az erkölcsi elvek és a társadalmi realitás között. Az egalitárius eszmék kinyilvánítása és megvalósítása közötti ellentét dilemmája Szent Ágoston munkásságában jelenik meg a legtisztábban. Az egyházi hatóságok által átvett ágostoni dialektika kulcsa a földi ország és a mennyei ország közötti megkülönböztetésben van, amely az *Isten városa (De civitate Dei)* központi érve: „Azok, akik most szenvednek, akkor uralkodni fognak, és azok, akik most dicsekednek és büszkélkednek, akkor alárendeltségbe kerülnek.” Művében határozottan kettéválasztja a földi *civitast* az Isten *civitasától*. A keresztény ember feladata mégis az, hogy már itt a földön valamit megvalósítson abból az eljövendő, békés állapotból, amely majd az örök élet sajátja lesz.

¹⁴ BURY, J. B., *A History of the Later Roman Empire From Arcadius to Irene* (395 A.D. to 800 A.D.), London 1889, 95; CONSTANTELOS, D. J., *Byzantine philanthropy and social welfare*, (első kiadás 1968), New Rochelle – New York 1991, 156.

lógiai” bizonyításában. Aranyszájú prédikációi azonban nem döntenek le az igazságtalan társadalmi struktúrákat, gondolatfűzéseiben semmi nyoma az ún. osztályharcnak. Beszédeivel azonban tény, hogy hatalmas belső, lelki érzékenységre ébresztette hallgatóságát a társadalmi igazságtalanságokkal szemben. Lebontva a társadalmi és faji megkülönböztetések falait, Krüszosztomosz beszédeivel elsősorban az emberiség egységét és kommunióját akarta megvalósítani.¹⁵ Nem kívánta az adott társadalmi rendszert felborítani, a lázítástól is távol tartotta magát, követelődése a méltányosság szintjére korlátozódott.¹⁶ Szerinte Isten a természeti javakból mindenkinek egyformán osztott, és pedig abból a megfontolásból, hogy miniket a földi javak közös használatával is neveljen!¹⁷ Aranyszájú nem ellenezte a tulajdonjogot, és a gazdagokat sem kötelezte, hogy személyes javaikról egészen lemondjanak. De hangsúlyozta, hogy mindenkinek csak egyetlen egy tulajdonosa létezik és ez maga az Úristen: „Semmi sem a tied, sem a gazdagság, sem az értelmed, sőt még a lelked sem, mert mindezeket az Úrtól kaptad!”¹⁸

Nem a kommunizmust, hanem ugyanezt a keresztény szeretetből származó evangéliumi közösséget, s a gazdagságnak felsőbb célokra való gyümölcsötzetését hirdetik a kereszténység első századainak írói és szentatyái. A *Didakhé* (kb. az első század végén) is ezen a vonalon ismétli az *Apostolok Cselekedeteit* amikor azt kéri, hogy senki se nevezze

¹⁵ KLASVOGT, P., *Leben zur Verherrlichung Gottes. Botschaft des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoral, Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte* 7, Bonn – Borengässer, 1992, 197.

¹⁶ PELLEGRINO, M., –CRIS, G., *Giovanni Crisostomo. Ricchezza e povertà*, Roma 1947, 40.

¹⁷ ZINCONE, S., *Ricchezza e povertà nelle omelie di Giovanni Crisostomo*, L’Aquila 1973, 151.

¹⁸ *Az első korintusi levél magyarázata* 10, 3: PG 61, 85.

19 tulajdonát sajátjának. Ugyanebben az iratban ezt is olvassuk: „Ne legyen kezed kinyújtva akkor, amikor kapsz, de összeszorulva viszont, amikor rajtad a sor, hogy adj. Ha valamit kezed munkájával szereztél, azt add oda büneid váltóságául. Ne kételkedjél adakozni, ne is zúgolódj, amikor adakozol, hiszen tudod ki az, aki a bér jó viszonzója! A rászorulókat el ne utasítsd, mindenedet oszd meg testvéreiddel és semmit se mondj sajátodnak; ha a halhatatlanban közösködtök, mennyivel inkább közösködnötök kell a romlandóban.” (*Didakhé* 4, 5–8). Ez a szöveg az egyház közösségi életének szabályait rögzíti, s ilyenképpen ez a legrégebbi szövegelem, amely a nagyvárosokban már elterjedt keresztények magatartását meghatározza. Legvalószínűbb, hogy a 2. század második negyedéből való. Ugyanez az irat paradox módon állítja be az adás és elfogadás tevékenységét, de érződik a szövegből, hogy a felebarát iránti figyelmességen van a hangsúly: „Mindenkinek adj, aki kér tőled, és ne kérd vissza. Az Atya ugyanis mindenkinek adni kíván ajándékából. Boldog az, aki a parancs szerint ad, mert ártatlan. Jaj annak, aki kap.” (*Didakhé* 1, 5). Ezt az elvet ismétli meg tulajdonképpen a *Barnabás-levél* is. Kommunizmusról vagyis vagyonközösségről itt sincs szó, mert akkor tulajdon sem lenne, inkább azt mondják e szavak, hogy a tulajdon nem jár felelősség nélkül, és senkinek sem adatott az csak a maga céljaira. A szeretetnek ezen közösségéről beszélt már *Tertullianusz* (~150–222) is, az afrikai egyház nagy apológétája, aki azzal büszkélkedik, hogy a pogányok irigykedve mondják a keresztényekről, nézzétek, mennyire szeretik egymást (*vide ut invicem se diligant*).²⁰ Mert

¹⁹ *Didakhé* azaz: *A tizenkét apostol tanítása* (Διδασχὴ κυρίου δια των δώδεκα αποστόλων), 4. Vö. *Didakhé* 4, 5–8, in *Apostoli atyák* (szerk. és ford. VANYÓ L.), *Ókeresztény Írók* 3., Budapest 1980, 95.

²⁰ Tertullianusz a latin keresztény irodalom úttörője. Ő azoknak a nagy észak-afrikai íróknak a sorát nyitja meg (Szent Cyprianus, Arnobius, Lactantius, Szent Ágoston), akik megtértként mind foglalkoznak ezzel a kérdéssel. „Nem születesz kereszténynek, csak azzá leszel” — tanította

a keresztényeket a hit és remény szövetsége egységes testületté kovácsolja, ahol nincs, mint a pogányoknál, civakodás az örökség fölött, mert akiket a lélek és szellem egyesít, azok készek vagyonukat is megosztani.²¹ A 2. századi apologéta, *Arisztidész* Apológiájában, vagyis a keresztények védelmében írt védőbeszédében arról ír, hogy a keresztények minden dicsekvés nélkül adnak annak, akinek nincsen. Ha idegennel találkoznak, akkor otthonukba vezetik és igazi testvérnek kijáró bánásmódban részesítik. Nem a testi leszármazás alapján szólítják őket testvéreknek, hanem a Lélek és Isten szerint: „Ha van a keresztények között szegény ember, és nem tudják őt kisegíteni, böjtölnek két vagy három napig, és az ételt, amit megtakarítottak a böjtjük idején odaadják az éhezőknek.”²² Tehát nem egyenlősdí, ősegyházi kommunizmus ez, hanem a szeretetnek önkéntes, valóban idealisztikus kommunikációja. Ezt hirdeti *Szent Cyprianus* (200–258), Karthágó vértanú-püspöke is, aki kemény szavakkal korholja azokat a gazdagokat, akik az ilyen kommunikációban nem akarnak részt venni. „Nem juthatnak az égbe azok, akiket földi kívánságok visszatartanak. Azt hiszik, hogy vagyonuk az övé, pedig inkább²³ ők a vagyonéi; nem urai, hanem rabszolgái pénzüknek.” „Sajátjuknak mondják ők azt a pénzt, amelyet mint valami idegent, nagy gonddal és aggodalmak között zár alatt tartanak, a sajátjukat csak abból a célból birtokolják, hogy mások ne

együttal mélyebb értelemben. Vö. TERTULLIANUS, *Apologeticum* 18, 4; *De testimonio animae* 1, 7. Vö. *Tertullianus művei*, in VANYÓ L. (szerk.), *Ókeresztény írók* 12, Budapest 1986, 30; 95.

²¹ TERTULLIANUS, *Apologeticus adversus gentes pro Christianis* 39, 11: „itaque qui animo animaque miscemur nihil de rei communicatione dubitamus.”

²² *Apológia* (ford. görögből VANYÓ L., szírből FODOR GY.), in *Ókeresztény Írók* 8, Budapest 1984, 52.

²³ S. CYPRIANUS, *De lapsis* c. 11: MIGNE, J.P., *Patrologia Latina* PL 4, 474: „Possidere se credunt, qui potius possidentur, census sui servi nec ad pecuniam domini sed magis pecuniae mancipati.”

birtokolják azokat. Javaknak nevezik azokat, amiket ők csak a rosszra használnak.”²⁴ *Alexandriai Szent Kelemen* (140~150–215) véleménye szerint pedig a gazdagság épp úgy, mint az egészség, testi erő és szépség, a földi javakhoz tartozik, de nem az az igazi gazdag, akinek vagyona van, hanem aki azzal jól és helyesen tud bánni.²⁵ Ilyen szellemben íródnak az apostoli konstitúciók is, melyek a keleti egyház hagyományát foglalják magukban, nyugaton pedig a keresztény Cicero, *Lactantius* (250–317) apologéta, aki az ókeresztény antropológiai gondolkodás egyik legjelesebb alakja így vélekedik „Istennél senki sem szolga és senki sem úr, mert ha mindnyájunknak egy Atyánk van (Isten), mindannyian egyenlő joggal vagyunk gyermekei. Isten előtt senki sem szegény, csak aki az igazságosságban szűkölködik; senki sem gazdag, csak aki érényekben bővelkedik.”²⁶ A vagyonkérdés etikai alapját a 4. században Aranyszájú kortársa, *Nagy Szent Bazileosz* (330–379) is részletezte. Ő is azt az evangéliumi fölfogást hirdeti

²⁴ S. CYPRIANUS, *Ad Donatum* c. 12. Vö. *Cyprianus: Opera II. Ad Donatum. De Mortalitate. Ad Demetrianum. De Opere Et Eleemosynis. De Zelo Et Livore. De Dominica Oratione. De Bono Patientiae.* (ed.), SIMONETTI, M.,–MORESCHINI, C., in *Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnholti – Brepols 1976, 3A, 3–13: „Pecuniam suam dicunt, quam velut alienam domi clausam sollicito laboré custodiunt, ex qua non amicis, non liberis quicquam, non sibi denique impertiunt, possident ad hoc tantum, ne possidere alteri liceat et, o nomen quanta diversitas, bona appellant, ex quibus nullus illis nisi ad res malas usus est.”

²⁵ ALEXANDRIAI SZENT KELEMEN, *Paedagogus* 3, 12: PG 8, 603. A 2. század közepének egyházi írója Egyiptom nagyvárosában több művében is foglalkozik ezzel a kérdéssel (Protrepticus, Stromata). A *Melyik gazdag üdvözül?* (*Quies dives salvetur* = Τις ὁ σωζόμενος πλούσιος), című művében pedig arra figyelmezteti híveit, hogy nem szabad a szegénység állapotából kiindulva ítélni, hanem aki kér, annak adni kell, mivel a megkülönböztetés nélküli adakozás mögött valójában az emberi méltóság tisztelete húzódik meg.

²⁶ LACTANTIUS, *Divinae institutiones, Epitome divinarum institutionum*, ed. S. Brandt 1890, V. 1. c. 14.

szónoki hévvel és emfázissal, hogy ki-ki csak gondnoka, adminisztrátora javainak. Ilyen értelemben nevezi a fősvényt rablónak: „Amit sáfárkodásra kaptál – így szól Caesarea püspöke – azt nem tartod-e meg sajátod gyanánt? Aki ruhát elvesz, azt tolvajnak mondják, s aki a meztelent nem ruházza, bár megtehetné, vajon az más nevet érdemel-e? Az éhezőé a kenyér, melyet visszatartasz, a meztelené a ruha, melyet szekrényeidben őrzöl, a meztéláb járóé a cipő, melyet nálad a penész megesz, a szűkölködőé a pénz, melyet elástál, így igaz-²⁷ ságtalanságot követsz el mindazokkal, kiknek segíthetnél.”
 368-ban pedig, amikor Kappadókia központját (Neocaesareát) nagy éhínség sújtotta, ezt mondja. „Ne legyünk irgalmatlanabbak, mint az esztelen állatok, melyek együtt legelnek, sőt egymást segítik. Mi azonban magunknak tulajdonítjuk azokat a dolgokat, melyek közösek, s magunk bírjuk azt, ami a sokaké.”²⁸ Vagyonközösséget ebben csak az lát, aki nem tudja, hogy a keresztény fölfogás szerint a magántulajdon nem föltétlen és nem kizárólagos, s hogy az élet magasabb jó, mint a magántulajdon, úgy hogy éhínség, általános szükség esetén a magántulajdon jogának háttérbe kell szorulnia. Hasonló eszméket hirdetnek ebben a korszakban nyugaton Szent Ambrosius, Szent Jeromos és Szent Ágoston is. „Az aranyat az aknákból előhózzátok – mondja *Szent Ambrus* (334–397) – de ismét elrejtitek azt. Hánynak életét ássátok el ezzel az arannyal! Te gazdagnak nevezed magad, ki a szegénytől követeled a bért! A szegénynek nem a magadéból adsz adományt, hanem csak visszaadod neki, amivel tartozol, minthogy a föld javai nem kizárólagos javak, a föld mindenkié (*in omnium usum datum*).”²⁹ Az ókeresztények azonban nem ítélték el a

²⁷ *Homil. in Luc.* 12, 18: PG 31, 276.

²⁸ *Homil. temp. famis* c. 8. PG 31, 325: Ημεῖς δε ἐγκολπιζόμεθα τα κοινά, τα των πολλών μόνον εχομεν.

²⁹ S. AMBROSIIUS, *De Nabothe* 4, 16: PL 14, 734B. „Nem a tiédből juttatsz a szegénynek, hanem azt adod vissza, ami az övé. Elbirtokoltad ugyanis azt, ami közös és mindenki használatára adatott. A föld mindenkié, nem a

gazdagokat vagyonuk miatt. A vagyonos is lehet erényes, ha juttat vagyonából a rászorulóknak. Ennek az a magyarázata, hogy így a gazdag ember belátja: vagyona Istennek köszönhető, és úgy szolgálhat a legjobban, ha a szegényeknek is juttat belőle. A *Didaskália* vagyis „A tizenkét apostolnak, Üdvözítőnk szent tanítványainak katolikus tanítása”³⁰ tételesen felsorolja, kik azok, akiktől nem szabad elfogadni adományt: mert rosszul bánnak szolgáljaikkal, elnyomják a szegényeket, bálványimádók, csalók, hamisítók stb. Ezek az emberek tisztességtelen úton – tehát nem Istennek köszönhetően – szereztek vagyonukat, így adományaikat nem szabad elfogadni. Ha a közösség mégis hozzájut efféle bevételhez, állatviadalokra, cirkuszi játékokra kell költenie, esetleg a kényszermunkára hurcoltak, foglyok, rabszolgák kiváltására fordíthatja. Ily módon a tisztességtelen úton szerzett pénzt mintegy visszajuttatják a „bűnösöknek”, amivel, úgymond a közösség önvédelmét szolgálják. A keresztények erőssége ugyanis az volt, hogy az egymás iránti szolidaritás és szeretet volt köztük a legfőbb összetartó erő, amiért sokan tisztelték őket kortársaik közül. Ezt a képet azonban veszélyeztette volna, ha elfogadják a „tiszteségtelen nyereségből származó adományokat.”

Szent Ágoston (354–430), a kegyelem tanítómestere (*Doctor Gratiae*) a közös birtoklási módot mint tökéletességhez vezető eszközt hasonlóképpen elsősorban a szerzetesi közösségeknek ajánlja. A magántulajdont nem veti el, bár szerinte az emberiség eredeti állapotában közösen bírta a földet, s a birtokelhatárolás az eredeti bűn következménye. „Akinek

gazdagoké. Mégis sokkal kevesebben vannak azok, akik nem élnek tulajdonukkal, mint akik élnek vele. Azt adod vissza, ami megilleti a szegényt, nem azt, ami neked nem lenne kötelező. Ezért mondja neked az Írás: Figyelj a szegényre, add meg neki, ami megilleti, s válaszolj neki szelíden (Sir 4, 8).” Vö. *De Nabothé* 53, in *Az ókeresztény egyház irodalma* II., VANYÓ L. (ford.), Budapest 1999, 284.

³⁰ *Didaskália* (ford. ERDŐ P.), in *Az Ókeresztény kor egyházfegyelme*, in *Ókeresztény írók* 5., (szerk. VANYÓ L.), Budapest 1983, 175.

birtoka van, azt emberi jog alapján bírja, mert isteni jog szerint a föld az Úré, de ezt az emberi jogot az Isten adja a fejedelmek által.”³¹ A magántulajdonról egyébként Szent Ágoston is ugyanazokat az elveket vallja, mint a már idézett szentatyák.³²

A krüszosztomoszi megoldás: szociális utópia, visszatérés az ősegyházi állapotokhoz

A gazdagok és szegények kérdése nagyon gyakran előforduló tematika Aranyszájú műveiben. Csak a Máté evangéliumához írt 90 homíliájában több mint 100 alkalommal találkozunk ezzel a kérdéssel.³³ A szegénységről és gazdagságról szóló elgondolása a következő idézetből is kiolvasható: „Mi nem úgy szoktuk meg, hogy aszerint ítélkezzünk a szegénységről és gazdagságról, hogy ki mennyit birtokol, hanem a lélek diszpozíciója szerint: azokat, akik mindig vágyakoznak [...] mások javaira, nem tartjuk egészségeseknek, sem megelégedetteknek, de akinek nincs szüksége mások javaira, és aki soha sincs tökéletesen megelégedve saját helyzetével, az mindenkinél a leggazdagabb.”³⁴ A 90 homíliából, amelyet Khrüszosztomosz *Máté evangéliumához* írt, 40 alkalommal az alamizsnáról, 13 alkalommal a szegénységről, több

³¹ S. AGUSTINUS, *In Johannis evangelium tractatus* 6, 25: PL 35, 1612–1613. Possidius diakónus, Szent Ágoston életrajzírója arról számol be, hogy Augustinus püspök „soha nem feledkezett meg azokról, akik a szegénységben társai voltak, nekik is juttatott abból, ami a maga és a vele együtt lakók fenntartását szolgálta.” Vö. POSSIDIUS, *Szent Ágoston élete* (ford. GYÖRFFY A.) 23, in *Ókeresztény örökségünk* 5, Budapest 1999, 286.

³² Mindezekre nézve csak azt jegyezzük meg, hogy a szentatyák és régi egyházi írók, nem beszélnek ugyan a modern nemzetgazdaság tudományos nyelvén, de egy nagy szociális elvet állítanak föl, amelyet manapság így szokás kifejezni: szolidaritás krisztusi szeretetből. Ez nem ideológiai kommunizmus.

³³ PELLEGRINO, M., – CRIS, G., *Giovanni Crisostomo. Richezza e povertà*, Roma 1947, 37.

³⁴ *Lázárról* 2, 1 *diszkurzus*: PG 48, 982.

mint 30 alkalommal a fősvénységről, és 20 alkalommal a nem tisztességes módon szerzett vagy a nem igazságos módon használt gazdagságról beszél. Tehát a 90 homíliában több, mint 100 alkalommal a szociális témákról beszél: a szegénység és a gazdagság témájáról.³⁵ Tény, hogy az általa pasztorált két metropolisban az egyháznak nagy szerepe van ezen égető kérdés orvoslásában és megoldásában,³⁶ hiszen ekkor az egyháznak az állam részéről való hivatalos elismerése megtörtént. Egyik homíliában, amit 390 körül tart Antiókhia-ban, Aranyszájú beszámol az egyház privilegizált szociális és gazdasági helyzetéről. Nagy vagyonnal rendelkezhetett az egyház mindkét metropolisban, mert 313 után a császári rendeletek nagy vagyonnal és nagy földterületekkel látták el a püspökségeket. Fokozottan érvényes volt ez Antiókhia-ra, mert az egyház tulajdonában lévő javak miatt több felől is támadás érte az antiókhiai egyházat. Aranyszájú nem értett egyet azzal a kialakult áldatlan helyzettel sem, hogy ezen javak használatával kapcsolatban a klérus szabadon rendelkezhetett, vagyis semmilyen állami elszámoltatás, felügyelés illetve ellenőrzés ezen javakkal kapcsolatban – a felelős egyháziak kivételével – nem volt. Az egyházi patrimonium helyes és igazságos kezelése sok nehézséget okozott, és a javak nem méltányos kezelése miatt sok klerikust kellett elmozdítania állásából.³⁷ Az egyházi vagyon nagysága azonban korántsem annyira mesés. Egyszer az antiókhiai hívekhez intézett beszédében, ahol módot ajánl a szegényügy közösségi rendezésére, utal arra, hogy maga az antiókhiai egyház jövedelme csak egy antiókhiai

³⁵ BAUR, C., *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit I., Antiochien*, München 1930, 178.

³⁶ RENTINCK, P., *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, in *Analecta Gregoriana* 178, *Series Facultatis Historiæ Ecclesiasticæ: sectio B*, n. 29, Roma 1970, 327.

³⁷ *A Máté-evangélium magyarázata* 85, 4 homília: PG 58, 763. Vö. MALINGREY, A.-M., *Le clergé d'Antioche vu par s. Jean Chrysostome*, in *Mélanges offerts à Jean Dauvillier, Centre d'histoire juridique méridionale*, Toulouse 1979, 507–518, itt 511.

gazdag ember jövedelmével ér föl, mégis 3000 szegényt tart el. Nem volna nagy dolog, ha Antiókhia gazdag emberei (mintegy 30 000) és a középsorsúak (mintegy 240 000) a mintegy harmincezerre rugó szegényt közösen, gazdaságilag fönntartaná³⁸. Antiókhia után Konstantinápolyban, működésének első szakaszában még semmi kritika nem éri Aranyszájút az egyházi javak helytelen kezelésével kapcsolatosan.³⁹ Igaz, hogy a későbbi sok kritika miatt Krüszosztomosz majd a gazdagok egoizmusát hibáztatja, akik nem segítenek, sőt érzéketlenek a szegényekkel szemben, és így az egyháznak helyettük is mindig segítenie kell. Ez a munka azonban nem elsődleges feladata az egyháznak. Aranyszájú itt úgy és attól óv, mint azt az *Apostolok Cselekedetei* szerint az apostolok tették.⁴⁰ A szegények szószólójaként azonban – jogosan – ostorozta a botrányos fényűzést Antiókhiaiban. Ekkor a város egyharmada szegény volt, s az egyház szociális munka keretében igen sok embert látott el ruházattal és élelemmel, ezen kívül beteggondozói és vendégházakat is fenntartott.⁴¹

³⁸ *Máté-evangélium magyarázata* 66, 3: PG 58, 630. Vö. CHIFĂR, N., *Atitudinea Sfântului Ioan Gură de Aur față de nedreptățile sociale, în Sfântul Ioan Gură de Aur Ierarh – Teolog – Filantrop*, Sibiu 2008, 90–98, itt 96.

³⁹ BRÄNDLE, R., *Matth. 25, 31–46 im Werk des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert*, in *Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese* 22, Tübingen 1979, 31. Vö. *Omilia a LXXVII-a la Matei*, in *Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB), vol. 23, București 1994, 871–884.

⁴⁰ *Az apostolok cselekedeteihez írt magyarázat* 7, 1 homília: PG 60, 64. Itt lehet kiemelni azt a tényt, hogy Konstantin még azzal az indokkal ad immunitást a klerikusoknak, hogy a világi javak gondozása ne vonja el figyelmüket a szent szolgálattól, Theodosiusnál ugyanez az indok arra szolgál, hogy miért kell a felszentelésükkor a vagyonukat a kúriára hagyniuk.

⁴¹ *A Máté-evangélium magyarázata* 66 PG 58, 630. Vö. MEYENDORFF, J., *Birodalmi egység és keresztény szakadások. Az egyház 450 és 680 között*, Varia Byzantina, Bizánc világa IV. (ford. UTRY, G.), Budapest 2001, 29.

Antiókhában Aranyszájú beszédeiben még nem fordul elő az ősegyházhoz és annak társadalmi vonatkozású rendjéhez való visszatérés gondolata. Amikor Antiókhában látja, hogy hallgatósága az alamizsnaosztást nem szívesen gyakorolja, megelégszik azzal, hogy a szeretet cselekedeteit ajánlgatja híveinek: „a szegényeknek, akik valóban nagy szükségben vannak legalább egy darab kenyeret vagy egy kis obulust (pénznem) adjatok.”⁴²

Konstantinápolyban viszont, miközben az *Apostolok Cselekedeteit* magyarázza a híveknek – amit olyan organikus módon tesz, ahogy előtte egyetlen egyházatyának sem sikerült –, kifejti az ApCsel 4,32–34 alapján az ő szociális utópiáját. Az őskeresztények számára nem volt normális helyzet a közösségen belül semmiféle társadalmi egyenlőtlenség: „A hívek mind ugyanazon a helyen tartózkodtak, és közös volt mindenük (ApCsel 2,44).” Lásd be gyorsan, milyen nagy haladásról van itt szó.” Az egységet és közösséget ők nem pusztán az imádságra és a hitre értették, hanem az életközösségre is. „Birtokaikat és javaikat eladták, s az árát szétosztották azok közt, akik szűkséget szenvedtek (ApCsel 2,45).” Az árát szétosztották: a könyv szerzője ezt azért mondja, hogy rámutasson a gazdasági kérdésre is. Azok közt, akik szűkséget szenvedtek: és nem fejetlenül, a görög filozófusok tanácsa szerint.⁴³ Itt Aranyszájú a kereszténységet egy életelv princípiumának és normájának tekinti: a hitben, a kultuszban és a tevékenységben való egységes közösséget. Szembeállítja ezt a cinikus-sztoikus elvekkel, melyek szerint a társadalmat (és a

⁴² *A rómaiakhoz írt levél magyarázata* 15, 6 homília: PG 60, 563–566.

⁴³ *Az apostolok cselekedeteihez írt magyarázat* 7, 1 homília: PG 60, 64. Az ok, ami Aranyszájút arra készíti, hogy a gazdagokat a szegények megsegítésére biztassa, természetfeletti és nemcsak egyszerűen a görög filozófusok *philantrophia* elvének egyik követelménye. Vö. *Az 1 korintusi levél magyarázata* 33, 3 homília: PG 61, 280; *Az 1 korintusi levél magyarázata* 33, 3 homília és a 35, 4 homília: PG 61, 301–302. Vö. VICOVAN, I., *Sfântul Ioan Gură de Aur – teologul filantropiei*, in *Sfântul Ioan Gură de Aur Ierarh – Teolog – Filantrop*, Sibiu 2008, 141–153.

környezetet) nem lehet és nem kell megváltoztatni. Ezzel a sajátos koncepcióval Khrüszosztomosz az erősen differenciált társadalmi helyzetben élő hívei elé az ősegyház etikai modelljét állítja követendő példának. Ha Isten a teremtést jónak találta, kik vagyunk mi, hogy a tenger állatainak célját kérdezzük? Kik vagyunk, hogy a csúszómászók hasznosságát vitassuk? Kik vagyunk, hogy ki merjük jelteni: a teremtés egyes részei nem hasznosak, ha nem hoznak gazdasági nyereséget?⁴⁴ A gazdagok ezen kijelentéseire hiányzásukkal reagálnak. Egyesek tüntetésképpen nem mennek többet a templomba, mert amikor Aranyszájú a gazdagokról beszél, a többiek mind feléjük fordítják tekintetüket.⁴⁵

Aranyszájú mérlegelése szerint minden meggazdagodás eredetében valami igazságtalanság rejlik: „Mond, honnan van a te gazdagságod? Kitől kaptad ezeket? És akiktől te örökölted, ők kitől kapták? Apámon keresztül válaszolod – nagyapámtól. Be tudod-e bizonyítani, nemzedékről nemzedékre visszamenőleg, hogy igazságosan szerezték a te javaidat? Nem, ezt nem tudnád bebizonyítani: biztos, hogy megszerzésükben volt valami igazságtalanság.”⁴⁶

Bizonyításának alapja, hogy Isten a kezdetekkor mindenkinek ugyanazt a földrészt egyformán adja megművelésre: Isten ott nem tesz gazdaggá vagy szegénnyé senkit.⁴⁷ Ebből pedig egyenesen az következik, hogy az igazságtalanságot vagy az követte el, akinek ma van vagyona, vagy az, aki tovább adta azokat örököseinek. S ha mégis valaki bizonyítaná, hogy

⁴⁴ PATLAGEAN, E., *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e–7e siècles, Civilisations et sociétés* 48, Paris – La Haye 1977, 184.

⁴⁵ ONMESLAEGHE, F. VAN, *Jean Chrysostome en conflit avec l'imperatrice Eudoxie. Le dossier et le origines d'une légende*, in *Analecta Bollandiana* 97, Bruxelles 1979, 131–159, itt 142.

⁴⁶ *A Timóteushoz írt 1. levél magyarázata* 12, 4 homília: PG 62, 562–563. Vö. MARTON J., *Az egyházatyák korában a klérus elköteleződése a szegények iránt*, in *Studia Theologica Transsylvaniensia* 12/2, Alba Iulia 2009, 201–223, itt 214.

⁴⁷ *A Timóteushoz írt 1. levél magyarázata* 12, 4 homília: PG 62, 563–564.

megengedett módon gazdagodott meg, az ilyen is bűnös, mert önző módon használja vagyonát és él gazdagságával. Tehát *az enyém* és *a tiéd* kifejezéseknek a valóságban semmi igazi jelentése nincs: „Az *enyém* és a *tiéd* kifejezések csak egyszerű szavak: semmi értelmük se alapjuk nincs a valóságban.”⁴⁸ Amint láthatjuk, elvei pusztán a vallásos területen mozognak, és semmi politikai vagy ideológiai háttérből nem következnek. Nem lenne tehát igazságos, sőt anakronizmus volna a kommunizmus bármely csirájára következtetni tanításából, hiszen ő úgy mutatkozik be, mint a szegények védelmező nagykövete.⁴⁹ „Soha nem állítja, hogy a szegényeknek leszámoló követeléseik kell hogy legyenek a gazdagokkal szemben, nem ajánlja és nem javasolja a javak újbóli és méltányos elosztását vagy közösbe vonását, nem kísérletezik és nem bocsátkozik olyan ideológiába, ami a tőke és a munka viszonyait reformszerűen átrendezné.”⁵⁰ Igaz azonban az, hogy János szerint Isten mindenkinek egyformán adta a természeti javakat, és tette ezt abból a megfontolásból, hogy minket arra neveljen, hogy a más jellegű javainkkal mi is közösen éljünk: ez a krüszosztomoszi érvelés legfontosabb mozzanata, és ha erre nem figyelünk, az egész szövegrészt félremagyaráztuk.⁵¹

⁴⁸ *Az 1 korintusi levél magyarázata* 10, 3 homília: PG 61, 85. Vö. MARTON 2009, 214. Konstantinápoly püspöke egy másik beszédében pedig azt mutatja ki, hogy a közös fogyasztás rendszere mellett a szegénység eltűnik. De arról nála szó nem esik, hogy a kereszténység lényegéből folyó parancs volna az, hogy mindenki saját vagyonáról lemondjon. S bár Krüszosztomosz egész részletességgel megy be az ő tervezetének taglalásába: a kollektívizmus, melyet ajánl, nem a kényszerűségé, nem ráparancsolt, hanem a szereteté és a célszerűségé. Vö. *In Act. Apost. homil.* 11: PG 60, 961.

⁴⁹ VOICU, C., *Conceptia Sfântul Ioan Gură de Aur despre muncă în relațiile umane*, in *Sfântul Ioan Gură de Aur Ierarh – Teolog – Filantrop*, Sibiu 2008, 37–45, itt 42.

⁵⁰ PELLEGRINO – CRIS 1947, 40.

⁵¹ ZINCONE, S., *Ricchezza e povertà nelle omelie di Giovanni Crisostomo*, L’Aquila 1973, 151.

A keresztény embernek nemcsak abban kell utánoznia Istent, hogy uralma alá hajtja a teremtett világot, hanem a felebaráti szeretetben is utánoznia kell a Teremtőjét.⁵² A felebarát szeretete nem más, mint az Isten iránti szeretetünk egyik módja, és ezen szeretet elfogadása egyenlő az isteni szeretet elfogadásával is, mert „az Isten iránti szeretetünk egyesítve van, együtt jár a felebaráti szeretettel.”⁵³ „Aki a szeretet birtokában van, az minden más erénynek is birtokosa [...], nélküle viszont minden jó hiányzik.”⁵⁴ „Minden erény princípiuma és vége a szeretet.”⁵⁵

A krüszosztomoszi konkrét ajánlatok

Krüszosztomosz beszédeit mindenkire: gazdaghoz és szegényhez egyformán intézte: „Úgy válogatom meg kifejezéseimet –írja –, hogy egy cseléd vagy egy szolgálólány, egy özvegyasszony vagy egy kocsmáros, egy matróz vagy egy földműves számára is könnyen érthetőek legyenek.”⁵⁶ Hangoztatta, hogy a gazdag ember mérhetetlen vagyona imáját majdhogynem gúnyolódássá változtatja. Az önző és dúskáló ember nem remélheti imájának meghallgatását: „Ha azt tapasztalod, hogy hiába imádkozol, gondolj csak arra, hányszor talált tenálad süket fülekre a szegény ember könyörgése. [...] Ha azt akarod, hogy imád hatékony legyen, kezed ne az ég felé, hanem a szegények felé tárd ki.” És ebben nem túrt meg-

⁵² *Az 1 korintusi levél magyarázata* 52, 4 homília: PG 58, 532.

⁵³ *A genezis könyvéhez írt magyarázat* 55, 3 homília: PG 54, 483. Vö. MAYER, L., *Chrysostome, maitre de perfection chrétienne*, Paris 1934, 212: „Ahány alkalommal Aranyszájú a tökéletességről és a szeretetről beszél, a szeretet szó alatt mindig a felebaráti szeretetet érti.”

⁵⁴ *Isten fölfoghatatlanságáról* 1: SC 28^{bis} (MALINGREY, A.-M., 1970) 98.

⁵⁵ *Isten fölfoghatatlanságáról* 1: SC 28, 96.

⁵⁶ *Arról, hogy Krisztus az Isten* 1, PG 48, 813.

alkuvást: „helyes magatartásra van szükség, nem beszédre, jellemre, nem ékesszólásra, cselekedetekre, nem szavakra.”⁵⁷

Fokozatosság szerinti sorrendben az első programelv, amit Aranyszájú meghirdet, az az alamizsnálkodás gyakorlata. Mindenkinek saját gazdagságához mérten ezt kell „áldoznia”.⁵⁸ Azon kívül, hogy ez keresztényi kötelesség, nagylelkűséggel és örömmel kell ezt az „áldozatot” meghozni.⁵⁹ Annyira gyakoriak az alamizsnára bízató beszédei és az ezzel összefüggő életpéldája, hogy Konstantinápolyban a nép Krüszosztomoszt először egyszerűen Alamizsnás Jánosnak hívta. Aranyszájú elég gyakran hangoztatta, hogy minden alamizsnálkodást az igazságosság helyreállítása kell megelőzzön: „minden tolvajságtól mentes, bőséges alamizsnát adjatok.”⁶⁰ Csak az

⁵⁷ *Az efezusi levél magyarázata 21, 2 homília.* Vö. PERCZEL I., *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése. Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János metafizikája és misztikája*, Budapest 1999, 16, 18. lábjegyzet.

⁵⁸ „Mindenki a lehetőségeihez mérten – a kötelességein túl – kell hogy «áldozatot hozzon!»” Vö. MARTON 2009, 201–223, itt 215. Az oltár, amelyen a laikus bemutatja ezt az áldozatot (az alamizsnát), maga Krisztus a szegény személyében. A szeretetben élő és a szeretetet gyakorló hívő embernek is lehet oltára, amit maga Isten épít neki, nem kőből, hanem az egeknél is szebb anyagból, eszes lelkekből. Vö. BARA Z., *Il sacerdozio di Cristo e dei fedeli in San Giovanni Crisostomo*, Alba Iulia/Gyulafehérvár 2010, 173–174.

⁵⁹ *Az 1 korintusi levél magyarázata 21, 6 homília:* PG 61, 178–179. Aranyszájú Szent János, Nagy Szent Bazileoszhoz hasonlóan, úgy mutatja be az alamizsnálkodás keresztény gyakorlatát, mint olyan eszközt, amely egybeköti és valamelyest egyesíti a városban a gazdagokat a szegényekkel (*Eutrópiosz védelmében 2 homília*). Minden gazdag alamizsnálkodása egyben önmaga fölötti ítékezés is: elítéli a gazdagok túlkapásait, amelyekkel a szegényeket adósságokkal és kölcsönökkel terhelik (*A zsidók ellen, 1 homília*). Vö. SIFONIOU, A., *Les fondements juridiques de l'aumône et de la charité chez Jean Chisostome*, in *Revue de droit canonique* 14, Strasbourg 1964, 241–269, itt 254.

⁶⁰ *A Máté-evangélium magyarázata 85, 3 homília:* PG 58, 761; *Az 1 korintusi levél magyarázata, 43, 1 homília:* PG 61, 368–369. Vö. PLASSMANN, O., *Das Almosen bei Johannes Chysostomus*, Münster – Aschendorff, 1961.

ilyen módon felmutatott szeretetgyakorlat tanúskodik a hiteles megtérésről. Számára tulajdonképpen a szegények jelentették az ókori gazdasági élet emberi áldozatait. Kilátástalan helyzetük és a névtelenség állítja őket ilyen magas helyre: a nekik nyújtott alamizsna és könyörület meghozza a jobb sorsban élők számára a bűnök bocsánataért járó elégtételt. A bűnök bocsánataért járó jóvátétel lerovásában a szegényekkel szemben gyakorolt alamizsnálkodás kötelessége az egyik lényeges része a jobban szituáltak Istennel való kiengesztelődésének. A szegények sanyarú helyzete így vallásos töltetűvé válik. Tulajdonképpen a szegények a bűnt elkövető ember helyzetét személyesítik meg, mert miként a bűnösöknek, úgy a szegényeknek is minden nap szükségük van Isten irgalmára.⁶¹ Másrészt a gazdagok részére a szegényektől kapott adomány Isten adománya lesz, amely a mennyben bőségesen visszafizetődik.”⁶² Sokan, legyen az gazdag vagy szegény munkás, nem utánozzák a munkálkodó Isten szeretetét, aki adományaihoz mindenkit egyformán juttat. Sokan, a gazdagok közül, a helyes munkálatokhoz bűnös vásárlásokat és kiárúsításokat kötnek; a fősvénységükhöz pedig fogadalmakat, hazugságokat, és esküket kötnek teljesen átadva így magukat a földi javaknak. Csak arra törekednek, hogy minél több pénzt szerezzenek maguknak. Egyáltalán nem törődnek, azzal hogy a szükségben levőkön segítsenek, mert fősvénységükben csak a saját javaik halmozására gondolnak.⁶³ Így nem figyelnek arra, hogy Isten tetteikkel utánozzák: Íme, az, ami minket Istenhez hasonlóvá tesz: állandóan táplálnunk kell szívünkben az együtt érző szeretet lelkületét.⁶⁴ A felebaráti szeretet ugyanakkor

⁶¹ CAREBIA, F., *Milostenia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, in *Altarul Banatului* 17, nr. 1–3., Timișoara 2006, 33–39.

⁶² KLASVOGT, P., *Leben zur Verherrlichung Gottes. Botschaft des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoral*, Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 7, Bonn – Borengässer 1992, 189.

⁶³ *A Máté-evangélium magyarázata* 61, 2 homília: PG 58, 591.

⁶⁴ *A Timóteushoz írt 1. levél magyarázata* 3, 2 homília: PG 62, 633.

meggátolja a keresztény embert abban, hogy a munka a saját autonómiájának követelésévé változzon: „az ember nem azért dolgozik, hogy önmagába fektesse minden bizalmát, hanem hogy figyeljen másokra, főleg arra, aki szükségben van.”⁶⁵ A munka ezen felül az alamizsna forrása, amelynek mindig becsületes fizetségből kell származnia: Legyen mindig közelünkben a szegények perselye. Tartsuk abban a szobában, ahol imádkozunk. Te, ahányszor be lépsz imádkozni, helyezd bele a magad alamizsnáját, és csak azután kezdj el imádkozni. Ha semmi jót nem teszel, nagyon keveset használ neked az az evangéliumos könyv, amit magaddal hordasz. Mert rajtad ez semmit nem segít, de ha ezt a háziperselyt magad mellett tartod, akkor a sátán elleni fegyverek mindig melletted vannak, imádságaidnak szárnyai kelnek, és így megszenteled házádat, mert te a Királynak szánt „eltartásdíj” őrzője vagy.⁶⁶

Ez a megközelítési mód nem újkeletű Aranyszájú antiókhiai prédikációiban. Az antiókhiai keresztények érzéketlensége mégis arra készíti, hogy radikálisabb módszerekhez folyamodjon.

A szegények pártfogását tartja az egyik legfontosabb feladatának. Számtalan alkalommal homíliáiban is védelmezi őket, atyai és főpásztori szeretettel mindig gondoskodik róluk. Egészen konkrét javaslattal áll elő: minden keresztény hívőnek kötelessége legyen házában egy olyan helyet berendezni, ahová a hajléktalanokat bármikor befogadhatja, hiszen a hajléktalan szegényen segítve magát Krisztust fogadja be a keresztény hívő.

Amikor az antiókhiai püspökből konstantinápolyi pátriárka lesz, a főváros egészen új kihívások elé állítja. Konstantinápolyban a virágzó ipari telepeken és a nagy kereskedelmi központokban dolgozók mellett a város tele volt sok hivatalnokkal és udvarnokkal, akik a császári udvarban dol-

⁶⁵ *A János-evangélium magyarázata* 44, 1 homília: PG 59, 249.

⁶⁶ *Az 1 korintusi levél magyarázata* 43, 4 homília: PG 61, 372.

goztak. De ezek mellett nagyon sok rabszolga és munkanélküli is élt a városban, akik közül sokakat a városi közszolgálat mellett az egyházi szeretetszolgálat segélyezett és tartott fenn, míg a lakosság túlnyomó többségét itt is, akárcsak Antiókiában, kiskereskedők és kézművesek alkották. A császári fővárosban a birodalmi központi tekintély semmibevevését keménykezű, erőszakos karhatalommal és a különféle adók önkényes kirovásával próbálták ellensúlyozni. Aranyházú az ilyen megnyilvánulások ellen, valamint az erőszak és az igazságtalan adók ellen valóságos háborút folytat az ambótol. Keményen figyelmeztet: „Nem adni a szegényeknek azt jelenti, hogy kirabolod őket, és becsapod az életüket; [...] nem a sajátunkat, hanem az övéket tartjuk vissza.”⁶⁷ Ezen krüszosztomoszi magatartás mögött felfedezhető az antik filozófusok szólásszabadsága, amely szerint nekik szabad volt bármikor a művelt nyelv keretei között a hatalmasokat is kritizálni – ő azonban ezt a privilégiumot az egész városi közösség kritizálására kiterjeszti, a közösségre, amelyet papjai „Isten kihallgató termében,” a templomban gyűjtenek egybe.⁶⁸

⁶⁷ *Lazarum concio 2*, 6: PG 48, 992.

⁶⁸ BROWN, P., *Tarda antichità. La vita privata dall'Impero romano all'anno Mille*, VEYNE, P., – DUBY, G., – ARIES, PH., (a cura di), Roma – Bari 1983, 173–232, itt 203. A püspökök ebben az időszakban nagy hatalommal rendelkeztek a városi előkelőkkel együtt a városban. Részben hasonlított státuszuk a decuriókhoz, a városi előjárókhöz. Ezen kategóriákkal való rokonság a püspök tanító funkciójából eredt, amely a püspöki székhely elnevezésében is (*prima chatedra*) megőrződött, mint ahogy a püspöki beszédek retorikai alakzatokban gazdag nyelvezte is párhuzamba állítható a rétorokéval és filozófusokéval. Bár kimutatták, hogy a *gloriosissimus* (dicsőséges), a *reverentissimus* (tiszteletteljes) vagy az *illustris* (tekintélyes) jelző nem volt hivatalosan használatos a püspöknél, ellentétben a császári bürokrácia tagjaival. A püspök messze volt attól, hogy ugyanazt a rangot élvezze, mint azok a császári funkcionáriusok, akiknek megtisztelő jelzőivel olykor felcicomázták őket, ő a *vir venerabilis* maradt. Bővebben lásd: BROWN, P., *Privilegi economici e definizione di status: il caso del vescovo tardoantico*, Nota di Rita Lizzi Testa presentata dal socio corrispondente

A leírt környezet és természetesen az evangéliumi imperatívusz a magyarázata kitartó igyekezetének, amellyel hívei számára újraértelmezi az igazságosság és a szociális szeretet alapelveit. János beszédeit élő tanúságtételével, élet-példájával is megpecsételi. Elődjével, Nektárioszal ellentétben, aki a főváros pátriárkájaként nagy lakomákat rendezett, Aranyszájú szerényen és mértéktartóan rendezkedett be, egyedül étkezett, ahogyan a remeték szoktak – bár ezt ellenségei másképpen értelmezték és felhasználták ellene. Határtalan vendégszeretettel fogadta papjait, a püspököket és szerzeteseket, akik őt felkeresték. Mindemellett kórházakat és menedékházakat építtetett és tartott fenn a fővárosban.

A szegényekre költött mindent, amit fölöslegnek tartott. Az egyház javainak kezelésével (mely vagyon hívei nagylelkű adományaiából, Olimpiádész özvegy mesés vagyonából, amit aztán János megszerzett az egyház részére, valamint a pénzbeli adományokból és az egyházra hagyatékozott konstantinápolyi és a város környékében fekvő ingatlanok értékesítéséből származott), olyan anyagi alapra tett szert, amely lehetővé tette számára, hogy kézben tartsa és befolyásolja a főváros piaci és gazdasági életét is.⁶⁹ Számos szűz, özvegy és diakonissza vagyona patronátusi köteléket hoz létre a klérus és az arisztokrata szenátorok feleségei közt. A tehetős asszonyok köztiszteletnek és jó hírnek örvendtek, mert a szegények számára patronátusokat alapítottak, bőséges alamizsnát osztottak, és személyesen is gondozták és a menedékházakban ápolták a betegeket és az idegeneket.⁷⁰ Az udvar és a császári hatalom kollaboránsai szemében azonban Aranyszájú úgy tűnik fel, mint veszélyes konkurens. Az ellene hozott igazságtalan döntést, a száműzetést az váltja majd ki, hogy védelmére kell a

CRACCO R., L., *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti Serie IX, Volume XI*, Roma 2000, 55–103.

⁶⁹ DAGRON, G., *Costantinopoli, nascita di una capitale (330–541)*, Torino 1991, 112.

⁷⁰ BROWN 1988³, 173–232, itt 206–207.

kegyvesztett Eutrópiosznak, udvari szószólójának.⁷¹ Az egyházi jövedelmek nagy részét kórházai és a szegények, a szükséget és ínséget élő idegenek és a zarándokok részére berendezett menedékházak fenntartására fordította. Még a száműzetésből (Kukuszoszból) is segíteni tud a szegényeken nagylelkű barátain keresztül, amikor Konstantinápolyban nagy a szárazság. Ezért Jánost hívei még száműzetésében is mindvégig kedvelik és szeretik.⁷²

A konstantinápolyi pátriárka a szociális helyzetről, mint látjuk, nemcsak ténymegállapításokat tett, hanem meghirdette az alamizsnálkodás pontos programelvét is. Mindenki a lehetőségeihez mérten – a kötelességein túl – kell, hogy „áldozatot hozzon!”⁷³ Mivel az alamizsnálkodás az igazságosság helyreállítását szolgálja, ezért amint Konstantinápoly főpapja lett, elkezdte a szegényházak létesítését. Az orvosoktól pedig kérte, hogy a szegényeket ingyen istápolják.⁷⁴ A keresztények egyik legfontosabb feladatának a szegények pártfogását tartotta. Ezért javasolta, hogy minden hívő köteles otthonában egy olyan helyet berendezni, ahová bármikor befogadhatja a hajléktalant, mert őbenne magát Krisztust fogadja be.

Konklúzióként megjegyezhető, hogy annak a szociáletikának az alapelvei, amelyek Aranyszájút a város

⁷¹ CAMERON, A., – LONG, J., *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley – Oxford 1992, 333–336.

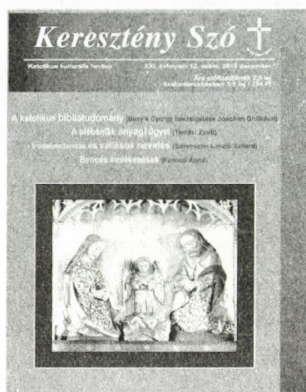
⁷² ONMESLAEGHE 1979, 153.

⁷³ *Az első korintusi levél magyarázata* 21, 6: PG 61, 178–179.

⁷⁴ *Az Apostolok Cselekedeteihez írt magyarázat* 25, 4: PG 60, 196. A nagy egyházatyák szónoklatai és konkrét kezdeményezései ezen a téren sem voltak hiábavalók. A Birodalom keleti részében az első ispotályokat hamarosan követték más egyházi és állami alapítású betegházak. Fokozatosan egy olyan szociális hálózat alakult ki, amely a kora bizánci időszak végére valamelyest biztosította az állami-egyházi szociális ellátást, s kisebb-nagyobb módosulásokkal a keresztény Konstantinápoly fennállásáig (1453) működött.

népének oktatásában vezérlik – mint láttuk – nem ideológiaiak vagy politikaiak, hanem mélyen az evangéliumban gyökeresnek. A téma gyakori felbukkanása prédikációiban pedig sajnos arra enged következtetni, hogy hallgatósága elég nehezen fogta fel mondanivalóját, és talán még nehezebben tudta vagy akarta gyakorlatba ültetni a hallottakat.

Érdemes volna a mai nagyvárosok evangelizációjáról is elgondolkodnunk. Mivel nagyvárosok mindig is voltak, és a szegénység, a kiszolgáltatottság sajnálatos módon ma is része a metropoliszok életének, ezért a szervezett és intézményes segítségnyújtás mellett a 21. századi kereszténység messze-menően figyelembe veheti és saját elvei számára alkalmazhatja ezeket a tapasztalatokat, amelyeket századokkal ezelőtt már a nagyvárosi élet kihívásaival szembesülő keresztények – mint ahogyan Krüszosztomosz esetében is láttuk – tökéletesen alkalmaztak.



Keresztény Szó erdélyi katolikus kulturális havilap

A *Keresztény Szó*t 1990-ben alapították az erdélyi katolikusok szolgálatára. Azóta tartalmában folytonosan gazdagodik, külalakjában színesedik. A katolikus értelmiség számára tájékoztatást és világképet nyújtó lap havi rendszerességgel jelenik meg. 2009-től tudományosan is jegyzett folyóiratként a katolikus teológiai kutatás irányait, más tudományágaknak a katolikus élettel, kultúrával kapcsolatos eredményeit mutatja be. Szerkesztőbizottsága, amelybe erdélyi magyar és külföldi egyetemi tanárok tartoznak, valamint szerzői, akik az erdélyi, magyarországi és külföldi tudományos és irodalmi, kulturális élet jelesei, garantálják a magas színvonalat, az elmélyült kutatást, az olvasmányosan tálat tudományosságot, a sokoldalú, egyházas tájékozódást. Ugyanakkor a lap lehetőséget teremt a tehetséges fiatal kutatóknak is a bemutatkozásra. A *Keresztény Szó* körül szerveződő, teológiai képzettséggel rendelkező fordítógárda az idegen nyelvű írások magyar tolmácsolására is törekszik.

BERNHARD UHDE

Christentum und Islam

Bemerkungen zu einer schwierigen Beziehung

Überarbeitete Fassung eines Vortrags vom 16. November 2010 in der Aula Magna des Seminarium Incarnatae Sapientiae zu Alba Iulia (Rumänien)

„Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen“ (1 Petr 3,15)

„Und streitet mit den Leuten der Schrift auf die schönste Weise nur...“ (Koran 29,46)

Die Beziehung des Christentums zum Islam ist schwierig, schwierig ist die Beziehung des Islam zum Christentum. Hatten christliche Theologen bereits im 2. Jahrhundert Überlegungen vorgelegt, wie das Verhältnis des Christentums zu den Menschen, die entweder vor oder außerhalb der Reichweite der historischen Botschaft Christi lebten und leben, zu denken sei, so kritisiert die islamische Theologie in Kenntnis des Christentums scharf dessen oberste Prinzipien, die Christologie und die Trinitätstheologie. Die christliche Theologie ihrerseits hatte einerseits die Überlegung, alle auf Christus „hinweisenden“ Menschen und Religionen, so die so gedeuteten Propheten des Judentums und die Philosophen Griechenlands etwa, seien an der „Vorbereitung des Evangeliums“ beteiligt und dadurch vom Heile Christi umfassen (Klemens von Alexandrien), andererseits seien alle Menschen mit einem Unterscheidungsvermögen („Logos“) von „gerecht“ und „ungerecht“ ausgestattet, Christus selbst aber der Inbegriff eben dieses „Logos“, der unter die Menschen kam, wie der Anfang des Johannes-Evangeliums lehrt, so daß alle Menschen, die guten Willens zwischen gerecht und ungerecht unterscheiden, Anteil an Christus haben (Justin von Alexandrien). Beide „Schemata“ lassen sich aber auf den Islam

nicht anwenden, so daß eine gewisse theologische Hilflosigkeit gegenüber dem Islam jahrhundertlang die Betrachtung trübte, was nicht selten in wüster Polemik Ausdruck fand. Eine schwierige Beziehung.

Wer über Christentum sprechen will, muß über Judentum sprechen; wer über Islam sprechen will, muß über Christentum und Judentum sprechen. Daher zunächst wenige Bemerkungen allgemein religionswissenschaftlicher Art (I), sodann über Judentum (II) und Christentum (III), sodann zum Islam und dessen Kritik am Christentum (IV), schließlich zum Versuch einer christlichen Erwiderung (V).

I. Religionswissenschaftliche Vorbemerkung

Von alters her neigen die Menschen dazu, jene Ursachen, deren Wirkungen sie mächtig und beherrschend betreffen, zu divinisieren, wenn sie diese Ursachen nicht erkennen können. So sind jene „alten Götter“ divinisierte Naturgewalten, die verfügend in des Menschen Leben eingreifen und dieses bestimmen, seien es Wettergötter oder Götter der Fruchtbarkeit. Es mag sein, daß die Fruchtbarkeitsgötter mit der kulturgeschichtlichen „Revolution“ des beginnenden Ackerbaus¹ besondere Bedeutung gewannen: „Als der Mensch zum *Produzenten* seiner Nahrung wurde, musste er das von seinen Ahnen überkommene Verhalten ändern“, und dabei entsteht auch eine ‚religiöse Revolution‘, die auf den Erfolg des Getreideanbaus folgte.“² Verdrängt aber wurden die Wettergötter nicht. Zeus sendet Blitz und Donner, Poseidon erschüttert Meer und Erde; im altindischen Bereich trennt Indra

¹ Vgl. dazu vor allem Mircea Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen I. Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*. Freiburg u.a. 1978, S. 38 ff. („Die längste Revolution. Die Entdeckung des Ackerbaus – Mesolithikum und Neolithikum“).

² Eliade a.a.O., S. 45.

Himmel und Erde und erscheint als der Gott des Gewitters, Agni als die Kraft des Feuers; bei den Mayas ist es Chaac, bei den Azteken Tlaloc, die das Wetter bestimmen, vor allem aber den lebenswichtigen den Regen spenden und dadurch die Fruchtbarkeit. Die Reihe solcher Götter ließe sich sehr lang fortsetzen – selbst der Gott Israels kann ursprünglich als Wettergott und damit als „Herr der ganzen Erde“ verstanden werden³ - , wobei die Ursache der mächtigen Wirkung stets als mächtige Person, als Gott gedacht wird, die nicht selbst, sondern durch ihre Wirkungen hervortritt: „Was Macht ausübt, gilt als Gott“ – dies Wort des griechischen Dichters Menander⁴ trifft jene Auffassungen. Und in neuerer Zeit noch neigen selbst Physiker dazu, solche unbekanntenen Ursachen, etwa in der Kosmogonie, mit „Gott“ in Verbindung zu bringen.⁵

II. Judentum

Judentum ist die Vergegenwärtigung der Erfahrung der Wirkweisen des Einen Gottes, Seines Handelns an den Menschen, in der Schöpfung und in der Geschichte⁶. Diese Wirkweisen beziehen sich auf die gesamte Schöpfung, auf alle Geschichte, auf alle Menschen, insbesondere aber auf Israel, das erwählt ist von dem Ewigen. Und diese Wirkweisen des Ewigen sind nicht wie jene Wirkungen, deren Ursachen von so vielen Kulturen divinisiert wurden: sind es doch Wirkweisen, die selbstwider-

³ Vgl. Reinhard Müller, *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen*. Berlin 2008, S. 95 f.

⁴ Menander fr. 223,2 (Koerte).

⁵ Vgl. z.B. Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Sterne sind glühende Gaskugeln, und Gott ist gegenwärtig. Über Religion und Naturwissenschaft*. Hrsg. und eingeleitet von Thomas Görnitz. Freiburg u.a. 1992, bes. S. 142 ff.

⁶ Über den Zusammenhang von Schöpfung und Geschichte vgl. Peter Schäfer, *Zur Geschichtsauffassung des rabbinischen Judentums*, in: *Journal for the Study of Judaism* VI, 2, S. 167 ff., bes. S. 170 ff.

sprüchlich erscheinen und deshalb von den frühen Gelehrten des Volkes als Wirkweisen Gottes selbst gedeutet wurden – denn selbstwidersprüchliche Wirkungen kann ein Mensch nicht hervorbringen. Selbstwidersprüchlich aber ist für den natürlichen Verstand, daß der Ewige aus einem brennenden, doch nicht verbrennenden Dornbusch spricht⁷, selbstwidersprüchlich, wenn Wasser aus Felsgestein fließt⁸, selbstwidersprüchlich, wenn das Wasser des Jordan „aufgerichtet wie ein einziger Wall“ vor der Bundeslade und dem Volk verharret⁹ und viele andere dieser Phänomene. Diese Phänomene sind es, die das Heilshandeln Gottes an den Menschen, zumal an Israel zeigen, sie sind es, deren in der Tora gedacht wird, die wiederum vor allem die Aufforderung zur Vergegenwärtigung dieses Heilshandelns etwa beim Auszug aus Ägypten als reale Gegenwart im Pessach-Fest lehrt: „Ihr sollt euren Söhnen sagen an demselben Tage: Das halten wir um dessentwillen, was uns der Herr getan hat, als wir aus Ägypten zogen“.¹⁰ Und auch die „Denksteine“, die des Geschehens im Jordan erinnern, sind Anhalt zur Vergegenwärtigung eben jenes Geschehens.¹¹ Selbstwidersprüchlich aber auch die „Erwählung Israels“: ist Gott nicht allen Menschen gegenüber gleich, gerecht, barmherzig?

Der Gedanke der Erwählung Israels aus den Völkern und gegenüber den Völkern bedarf der Erklärung. Daher wird in dem berühmten Midrasch von den sieben Dingen, die Gott bereits vor der Erschaffung der Welt schuf - für den natürlichen

⁷ Vgl. Ex 3,2.

⁸ Vgl. Ex 17,2 f.

⁹ Vgl. Jos 3,9 ff.

¹⁰ Ex 13,8.

¹¹ Jos 4,1 f. Dies mag den Kölner Bildhauer Gunter Demnig bewegen haben, der Opfer der NS-Zeit dadurch zu gedenken, indem er vor ihrem letzten Wohnort Gedenktafeln aus Messing – „Stolpersteine“ -ins Trottoir verlegt. Inzwischen sind viele Hunderte solcher Steine in vielen deutschen Städten verlegt.

Verstand auch dies ein Selbstwiderspruch! - oder in Gedanken aufsteigen ließ¹², auch gelehrt, daß schon der Gedanke an Israel allem anderen vorausging: „R. Huna und R. Jirmeja [sagten] im Namen des R. Schmuel b. R. Jizchaq: Der Gedanke an Israel ging allem [anderen] voraus. Das gleicht einem König, der mit einer Matrone verheiratet war, aber von ihr keinen Sohn hatte. Eines Tages ging der König über den Markt und sagte [zu seiner Begleitung]: Nehmt diese Tinte, diese Tintenfässer und diese Schreibfedern für meinen Sohn. Da sagten [diese zueinander]: Er hat doch gar keinen Sohn – wozu braucht er Tinte und Schreibfedern? Schließlich meinten sie: Der König ist sicher ein Astrolog und hat vorausgesehen, daß er einst einen Sohn haben wird! So auch der Heilige, er sei gepriesen: Hätte er nicht vorausgesehen, daß Israel dereinst nach 26 Generationen die Torah annehmen würde, hätte er doch nicht in ihr geschrieben: Gebiete den Söhnen Israels (Num 5, 2 u.ö.)!“¹³ Diese Schöpfung aber ist vor allem auch ein Verdienst der Väter, zumal des Abraham: „Um des Verdienstes Abrahams willen [wurde die Welt erschaffen].“¹⁴ Und: der Ewige hat „vorausgesehen“, daß Israel die Tora annehmen würde – und Israel wir sie annehmen und hat sie angenommen im Unterschied zu den Völkern, die danach befragt sie ablehnten.¹⁵ So ist die besondere, unterscheidende Zuwendung des Ewigen zu Israel ein Selbstwiderspruch, den sich die Menschen selbst zuzuschreiben haben. Auch dies ist zu vergegenwärtigen, um nicht nur die Wirkweisen des Ewigen, sondern auch das Verhalten der Menschen zu erkennen.

¹² BerR 1, 4 ff.

¹³ Zitiert nach Schäfer, a.a.O., S. 171 f.

¹⁴ BerR12,8. Vgl. dazu auch Solomon Schechter, *The Zachuth of the Fathers*, in: *Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1961, S. 170 ff.

¹⁵ Vgl. Sif Deut § 343; dazu Hayim Nahman Bialik / Yehoshua Hana Ravnitzky: *The Book of Legends. Sefer Ha-Aggadah. Legends from the Talmud and Midrash*. Translated by David Stern. New York 1992, S. 78 f.

III. Christentum

Christentum ist die Erfahrung der Selbstvergegenwärtigung des Einen Gottes in Jesus Christus und folglich in der Trinität. Dies wird vollkommen und endgültig deutlich im Gedanken der Auferweckung Jesu, die als Auferstehung interpretiert werden kann. Hier erscheinen dem natürlichen Verstand Selbstwidersprüche, die nicht mehr als die einzigartige Wirkweise Gottes ausgelegt werden können, wie dies bei anderen „Wundern“, wie sie in den Evangelien geschildert werden, vergegenwärtigt werden kann: denn sowohl der „Verkündigung“ an Maria¹⁶ wie anderer solcher Vorgänge – die Verwandlung von Wasser in Wein zu Kanaa¹⁷, die Speisung der Fünftausend¹⁸ wie bei den drei „Totenerweckungen“ des Jünglings von Nain¹⁹, der Tochter des Jairus²⁰ und des Lazarus²¹ – ist eigen, daß ein erscheinendes Subjekt, sei es der Erzengel, sei es Jesus selbst, den Vorgang bewirkt; und selbst wenn der Vorgang der „Auferweckung Jesu“ als Wirkweise des Ewigen selbst verstanden werden kann wie jene Wirkweisen, die auch die Tora kennt²², so doch nicht seine Erscheinungen. Diese Erscheinungen zeigen, daß Jesus der Christus an sich selbst handelt, und zwar so, wie es nur Gott zugeschrieben werden konnte: Subjekt und Objekt der Handlung fallen zusammen, Er handelt an sich selbst, so wie Er „sich selbst betrübt“ („καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν“)²³, „denn wer könnte ihn betrüben, außer er sich selbst?“²⁴ Aber eben dieser Zusammenfall ist dem

¹⁶ Vgl. Luk 1, 26 ff.

¹⁷ Vgl. Joh 2,1 ff.

¹⁸ Vgl. Matth 14, 5 f.

¹⁹ Luk 7, 11 f.

²⁰ Luk 8, 40 ff.

²¹ Joh 11, 32 ff.

²² Dankenswerterweise hat darauf beim Vortrag dieser Gedanken der Rektor des Seminars zu Gyulafehérvár, Dr. Zoltán Oláh, hingewiesen.

²³ Joh 11,33.

²⁴ Augustinus, *In Ioannis Euangelium* II, 18.

natürlichen Verstand unverständlich, unverständlich daher – wie es scheint – auch, daß sich Christus dadurch als Gott und Mensch zugleich vergegenwärtigt. Wie können beide Prädikate auf den einen Erscheinenden bezogen werden? Wie kann eine solche Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Incarnation durch Menschen erfahren werden? Weshalb wird ein Toter lebendig? Weshalb verspricht der die rasche Wiederkehr und bleibt aus? Weshalb vergegenwärtigt sich der Unendliche Ewige lokal und temporal? Eine Anzahl von Selbstwidersprüchen – wie es scheint. Sie können gelöst werden, wenn der wichtigste dieser gelöst wird: Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch, ganz Gott, ganz Mensch.

IV. Islam

Islam ist die Vergegenwärtigung der Erfahrung der Rede Glaube des Einen Gottes, der alles geschaffen hat, alles erhält und alles vollendet. Dieser Eine Gott tritt in eine besondere Beziehung zu allen Menschen, indem er durch Propheten von sich hören läßt. Die durch den Propheten Muhammad (ca. 570 – 632 n.) an alle Menschen ergangene Offenbarung ist die erweiterte Wiederherstellung vorangegangener Offenbarungen, insbesondere von Tora und Evangelium, die von den Anhängern der jeweiligen prophetischen Offenbarungsträger Moses und Jesus durch Hinzufügungen verfälscht wurden. Ist im Judentum die Behauptung der partikulären Erwählung des Volkes Israel ein verfälschender Verstoß gegen die in Wahrheit universale und gleiche Heilszuwendung Gottes zu allen Menschen, so im Christentum die Entstehung der Christologie als Verstoß gegen die Absolutheit Gottes. Beide Verfälschungen als Verstöße gegen Universalität und Absolutheit Gottes werden durch den Islam getilgt: die Sammlung der durch Muhammad abschließend, unverfälscht und unverfälschbar ergangenen Offenbarung, also das wörtliche Wort

Gottes, ist der Koran „das zu Wiederholende“. Kerninhalte des Korans sind die Lehre von der absoluten Erhabenheit Gottes²⁵ und der absoluten Einheit Gottes²⁶, beides insbesondere gegen Christologie und Trinitätslehre der christlichen Theologie vorgetragen²⁷ und der Liebe Gottes zu allen Menschen²⁸ dies insbesondere gegen den Erwählungsgedanken des Judentums. Diese Liebe Gottes soll der Mensch durch „Islam“, „Unterwerfung“, „Hingabe“, d.h. völlige Hingabe des eigenen Willens an den Willen Gottes, erwidern, indem er möglichst ununterbrochen der Worte Gottes gedenkt und ihnen Folge leistet, soweit er sie verstehen kann. Ausdruck dieser Erwidern ist das Einhalten einer Vielzahl hoher ethischer Gebote und Verbote, die in der Liebe zu Gott und in der Liebe zu den Menschen kulminieren.

Diese Kurzcharakteristik des Islam läßt nicht sogleich deutlich werden, mit welchem methodischen Grundsatz der Islam, mithin der Koran selbst und die islamische Theologie sich den Menschen kundtun. Der Islam versteht sich als eine Religion des Verstandes, eines Verstandeswissens, das jedem Menschen zugänglich und evident ist, weil es sich um ein natürliches Verstandesprinzip handelt. Jeder Mensch ist also von Natur aus geeignet zu einer Einsicht, die innerhalb der griechischen Philosophie als erstes und sicherstes Denkprinzip aller Menschen im „Satz vom zu vermeidenden Widerspruch“ formuliert ist: „daß nämlich dasselbe zugleich zukommen und nicht zukommen kann demselben in selbiger Hinsicht: das ist unmöglich.“²⁹ Es ist also unmöglich, demselben Subjekt oder Sachverhalt contradictorische Prädikate gleichzeitig und in vollkommen gleicher Hinsicht zuzuschreiben, weil dann keine

²⁵ Vgl. Koran 42, 11 u.ö.

²⁶ Vgl. Koran 4, 36 u.ö.

²⁷ Vgl. Koran 5, 72 f. u.ö.

²⁸ Vgl. Koran 5, 54 u.a.

²⁹ Aristoteles, *Metaphysik* 1005 b 19 f.

Aussage getroffen wird: ein Glas Wasser ist zur selben Zeit und in selbiger Hinsicht niemals voll und leer zugleich – dies kann jeder Mensch auch mit nur geringer Verstandeskraft einsehen Die Sicherheit dieses Verstandesprinzips ergibt sich aus der Unmöglichkeit seiner Widerlegung: wer dieses Prinzip mit dem Prädikat „falsch!“ versehen will, will nicht gleichzeitig und in gleicher Hinsicht „richtig!“ sagen – er setzt also den Inhalt des Satzes beim Widerlegungsversuch als richtig voraus.³⁰

Dieses oberste und sicherste Prinzip des Verstandeswissens, das als formales Prinzip der griechischen Philosophie mit bekannter Vorgeschichte³¹ zu Aristoteles hin erhoben werden kann³², findet im Islam prinzipielle Anwendung, weil Islam sich als Religion³³ auf ein barmherziges Entgegenkommen Gottes zu allen Menschen gründet und damit als ein Entgegenkommen zum natürlichen menschlichen Verstand versteht: „Gott hat ja die Propheten beauftragt, zu den Menschen ihrem Verstand entsprechend zu reden.“³⁴ Und jeder menschliche Verstand ist – im Unterschied zu jenen Tieren, die

³⁰ Vgl. die Ausführung des Aristoteles a.a.O. ff.

³¹ Vgl. die Passagen bei Platon, *Sophistes* 230 b 4 f. und *Politeia* 436 b 8 f. u.a.

³² Vgl. Bernhard Uhde, *Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit. Studien zur Geschichte der Ersten Philosophie*. Teil I. Wiesbaden 1976, S. 70 f.

³³ „Islam“ als Hingabe des menschlichen Willens an Gott ist Prinzip aller Prinzipien menschlichen Handelns auf allen Gebieten, mithin auch Religion, nicht nur Religion: „insgesamt aber ein Habitus, der keinen Bereich auslässt“ (Bernhard Uhde, „*Kein Zwang in der Religion*“ (Koran 2,256). *Zum Problem von Gewaltpotential und Gewalt in den „monotheistischen“ Weltreligionen*, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 2/2003, S. 85 f.

³⁴ Muhammad al-Ġazzālī in Richard Gramlich, *Muhammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe. Die Bücher 31-36 seines Hauptwerkes eingeleitet, übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden 1984, S. 537.

taub und stumm sind³⁵ - von Natur aus auf Islam ausgerichtet³⁶, und wer den Islam für „Scherz und Spiel“ hält, hat „keinen Verstand“³⁷. Daher wird auch den Unbelehrte, der „Wilde von Natur aus“, stets zum Islam finden, wie der berühmte Roman des Ibn Tufail „Hayy ibn Yaqzan“³⁸ schildert: „Nachdem er die Beschaffenheit der Menschen kennengelernt und viele den unvernünftigen Tieren ähnlich gefunden hatte, sah er ein, daß alle Weisheit, Zurechtweisung und Besserung (deren die Menschen fähig wären) schon in dem begriffen sei, was die Gesandten vorgetragen und ihnen das Gesetz bekanntgemacht habe. Weiter sei nichts zu tun und dasselbe zu vermehren unmöglich; jede Pflicht finde Menschen, (die diese beobachten), und jeder sei zu dem besonders geschickt, wozu er geschaffen sein. *So habe Allah mit den bereits Verstorbenen verfahren; und darin finde keine Veränderung statt*“³⁹.⁴⁰ Wenn auch der Koran das Nomen „‘aql“ – „Verstand“ nicht verwendet, so wird doch die Verbform „‘aqala“ – „verstehen“, „denken“ neunundvierzig mal gebraucht, davon neunzehn mal in Verbindung mit Glauben.⁴¹ Dies betrifft auch eine funda-

³⁵ Vgl. Koran 8,22.

³⁶ Vgl. Koran 30, 30: „So richte dein Angesicht auf die Religion [sc. des Islam] im reinen Glauben getreu der Natur, in welcher erschaffen Gott die Menschen!“ (Übersetzung Ahmad Milad Karimi, in: Bernhard Uhde (Hrsg.), *Der Koran. Vollständig und neu übersetzt von Ahmad Milad Karimi. Mit einer Einführung herausgegeben von Bernhard Uhde*. Freiburg u.a. 2009. Daraus auch die folgenden Koranübersetzungen).

³⁷ Vgl. Koran 5, 58 u.a.

³⁸ Deutsch: Ibn Tufail, *Hajj ibn Jaqzan der Naturmensch*. Ein philosophischer Robinson-Roman aus dem arabischen Mittelalter. Aus dem Arabischen übersetzt von Johann Gottfried Eichhorn. Herausgegeben und kommentiert von Stefan Schreiner. Leipzig/Weimar 1983.

³⁹ *Kursivtext* Koran 48, 23: „So ist das Verfahren Gottes, wie es zuvor gewesen. Und nicht wirst Du eine Änderung finden im Verfahren Gottes.“

⁴⁰ Ibn Tufail a.a.O. 118, S. 95.

⁴¹ Dazu Jacques Waardenburg, *Islam. Historical, Social, and Political Perspectives*. Berlin/New York 2002, S. 46 ff. (The Qur’anic Concept of Reason), bes. S. 48 f.

mentale systematische Selbstbestimmung des Islam, der sich als analytisch erweiterte Wiederherstellung der reinen Religion versteht, wie sie bereits als „Glauben Abrahams“⁴² vorhanden war und sich durch weitere übereinstimmende Offenbarungen bestätigte: „Wir [sc. die Muslime] glauben an Gott und an das, was uns wurde herabgesandt, und was Abraham wurde herabgesandt, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen, und was empfangen Mose und Jesus, und was empfangen die Propheten von ihrem Herrn. Nicht unterscheiden wir unter ihnen und Ihm [sc. Gott] sind wir ergeben.“⁴³ So ist auch die Offenbarung, die Mose und Jesus erhielten, wahr – verfälscht aber durch die Anhänger der jeweiligen Propheten, also durch Juden einerseits und Christen andererseits: verstößt der Gedanke der Erwählung des Volkes Israel gegen die universale Heilswendung Gottes zu allen Menschen, so verstößt der Gedanke der Christologie gegen die Absolutheit Gottes. In beiden Fällen wird ein Selbstwiderspruch offenkundig: der universale Gott wendet sich nicht partikular den Menschen zu, der absolute Gott hat niemanden neben sich. Beides widerspricht dem Prinzip des Verstandes, widerspricht dem „Satz vom zu vermeidenden Widerspruch“. Zur reinen Religion Abrahams ist daher zurückzukehren: „O ihr Leute der Schrift [sc. Juden und Christen], warum streitet ihr über Abraham, wo doch erst nach ihm wurden herabgesandt die Tora und das Evangelium? Habt ihr keinen Verstand? Siehe, ihr habt gestritten über etwas, wovon ihr habt Wissen. Warum aber streitet ihr über das, wovon ihr habt kein Wissen? Gott weiß, doch nicht ihr wisst. Abraham war nicht Jude noch Christ, sondern er war reinen Glaubens, ein Ergebener [Muslim] und nicht einer, der neben Gott Anderes stellt...“⁴⁴

⁴² Koran 2, 135.

⁴³ Koran 2, 136; 3, 84. Vgl. 4, 163 f., 6, 83 ff., 37, 75 ff. u.a.

⁴⁴ Koran 3, 65 f.

Der Erwählungsgedanke des Judentum verstößt gegen die universale Heilszuwendung Gottes zu allen Menschen. Diese islamische Auffassung wird besonders deutlich bei der jeweiligen Schilderung des „Urvertrags“. Im Judentum bezieht sich dieser zwischen Gott und den Menschen geschlossene Herrschaftsvertrag Gottes auf diejenigen, die die Thora annehmen: „Ich bin der Herr dein Gott‘ [Ex 20,2]. Rabbi Schim’on ben Jochai hat gesagt: Gott sprach zu den Israeliten: Gott bin ich über alle, die in die Welt kommen, aber meinen Namen habe ich nur mit euch vereint; ich heiße nicht der Gott der Völker der Welt, sondern der Gott Israels.“⁴⁵ Dagegen ist der „Urvertrag“ über die Herrschaft Gottes im Islam auf alle Menschen gleichermaßen bezogen, weshalb ja alle Menschen von Natur aus Muslime sind: „Und als dein Herr nahm aus den Kindern Adams, aus ihren Lenden, ihre Nachkommen und sie zeugen ließ gegen sich selbst: ‚Bin Ich nicht euer Herr?‘, sagten sie: ‚Ja, wir bezeugen es.‘“⁴⁶ Und dem entspricht der Auftrag Gottes an den Propheten Muhammad: „Sag: ‚O ihr Menschen, ich bin ein Gesandter Gottes für euch allesamt, Sein ist die Herrschaft der Himmel und der Erde. Kein Gott außer Ihm.‘“⁴⁷ So wird durch den Islam der Selbstwiderspruch im Judentum getilgt.

Der Gedanke der Christologie, und in Folge der Gedanke der Trinität verstoßen gegen die absolute einzige Einheit Gottes, wie zahlreiche Koranstellen mahnen: „O ihr Leute der Schrift, nicht übertreibt in eurer Religion und sagt nichts von Gott als die Wahrheit! Wahrlich, der Messias, Jesus, Sohn der Maria,

⁴⁵ ExR 29 (88d). Dazu Bernhard Uhde, „*ER unser Gott, ER Einer*“. *Überlegungen zum Prinzip des Judentums*, in: Günter Biemer u.a. (Hrsg.), Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Eine neue Verhältnisbesinnung zwischen Juden und Christen. Freiburg/Basel/Wien 1984, S. 266 ff.

⁴⁶ Koran 7, 172. Dazu Richard Gramlich, *Der Urvertrag in der Koranlegung (zu Sure 7, 172-173)*, in: Der Islam 60,2/1983, S. 205 ff.

⁴⁷ Koran 7, 158.

ist der Gesandte Gottes und Sein Wort, das hat Er Maria entboten, und Geist von Ihm. So glaubt an Gott und Seine Gesandten! Und sagt nicht ‚Drei‘! Hört auf, das ist besser für euch! Wahrlich, Gott ist Gott, der Eine. Preis Ihm! Dass Ihm sei ein Kind! Sein ist, was in den Himmeln und auf der Erde. Und Gott genügt als Sachwalter. Nicht wird es der Messias verschmähen, Diener Gottes zu sein...“.⁴⁸ Dieser Gedankenführung sind zwei Elemente abzunehmen. Christus trägt nicht vor, Gott zu sein, sondern er versteht sich als „Diener“, sodaß er – „Satz vom zu vermeidenden Widerspruch“! – nicht zugleich Herr sein kann, wie er im Koran selbst sagt: „Nichts sagte ich zu ihnen [sc. den Menschen], als was du mir befehlst: ‚Dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn!‘“⁴⁹, und „Ich bin ein Diener Gottes. Gegeben hat Er mir die Schrift und mich bestimmt zum Propheten.“⁵⁰ Sodann gebe der biblische Befund keinen Anhalt für die Göttlichkeit Jesu Christi. Und schließlich ist ein zweiter Gott auch vollkommen überflüssig in Anbetracht der Universalität und Absolutheit des Einen, dessen Wirkungen allenthalben zu erkennen sind.⁵¹ So wird durch den Islam der Selbstwiderspruch im Christentum getilgt.

Nur der Islam also trägt widerspruchsfreie Wahrheit vor, eine Wahrheit, die jedem mit Verstand Beschenktem einsehbar ist.⁵² So versteht sich der Islam auch als eine Religion, die für den

⁴⁸ Koran 4, 171 f. Dazu Hans Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*. Düsseldorf 1993, S. 186 f. („Sagt nicht: Drei!“ (Sure 4,171) – Zur Faszination der Einzigkeit Gottes im Islam).

⁴⁹ Koran 5, 117.

⁵⁰ Koran 19,30. Dazu Martin Bauschke, *Jesus als Beispiel der Gott-Mensch-Beziehung im Koran*, in: Hansjörg Schmid u.a. (Hrsg.), *Heil im Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?* Stuttgart 2004, S. 101 ff.

⁵¹ Vgl. die Ausführungen bei Muhammad al-Ğazzālī in Gramlich a.a.O. (Anm. 34), S. 679.

⁵² Dazu Bernhard Uhde, „Denn Gott ist die Wahrheit“ (Koran 22, 62). *Notizen zum Verständnis von „Wahrheit“ in der religiösen Welt des Islam*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 4/2005, S. 83 ff.

natürlichen Verstand aller Menschen geoffenbart wurde.⁵³ Gott spricht über sich im Koran, und er gibt im Propheten Muhammad und den Propheten Vorbilder. Dies übersteigt nicht den natürlichen Verstand, und dadurch ist auch die Ethik des Islam als Praxis nachvollziehbar, weil verstandesbegründet.

V. Antworten des Christentums

Nun kann sich aber der christliche Glaube, mit der christlichen Kultur und damit der christlichen Geistesgeschichte versöhnt, nicht auf einen Standpunkt der „Wehrlosigkeit“ zurückziehen. Daher muß der islamischen Position die Denkmöglichkeit der Christologie nach den Regeln eben jenes natürlichen Verstandes demonstriert werden können. Diese Denkmöglichkeit nimmt Elemente der abendländischen Geistesgeschichte auf, zumal Elemente des Neuplatonismus. Plotin zeigt, daß auf den Begriff einer vollkommenen Einheit der „Satz vom zu vermeidenden Widerspruch“ nicht anwendbar ist⁵⁴, weil dieser Satz den Begriff einer Einheit bereits voraussetzt. Und doch bleibt das Hauptproblem: die Christologie. Wie kann in Anbetracht des Prinzips allen Verstandeswissens, des „Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch“⁵⁵, ein Subjekt gleichzeitig und in gleicher Hinsicht einen Selbstwiderspruch verkörpern, Mensch und Gott sein? Dies Problem zu lösen setzt die Gedanken des Plotin voraus. Plotin erkennt: aller erscheinenden Vielheit muß der Begriff von Einheit vorausgehen, ein Begriff, der nicht an sich selbst, sondern nur in der Notwendigkeit seiner Voraussetzung erkannt werden kann.⁵⁶ Als Voraussetzung des Widerspruchsprinzips ist es diesem entzogen, weil es keine selbstwidersprechenden Prädikate zulässt. So ent-

⁵³ S.o. Anm. 34.

⁵⁴ Vgl. vor allem *Plotin*, *Enneade* III, 8, 8.

⁵⁵ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1005 b 19 f.

⁵⁶ Plotin, *Enneade* VI, 8, 9, 37 ff.

spricht der Begriff der Einheit dem Begriff der Unendlichkeit – und diese hat kein Gegenteil. Wenn also Christus als absolute Einheit, als absolut einheitlich Handelnder begriffen werden kann, so ist die Anstößigkeit des Selbstwiderspruchs in der Christologie als unzutreffend erwiesen: Christus kann als Mensch und Gott gedacht werden.

Und es wird deutlich, daß nur für das Verstandeswissen „Unendlich“ und „Endlich“ widersprechende Prädikate sind, während doch „Unendlich“ als Prädikat nicht gegen „Endlich“ begrenzt sein kann, ohne in den Selbstwiderspruch zu geraten. So denkt Aristoteles die Prädikate, die nicht contradiktorisch einem Subjekt gleichzeitig und in gleicher Hinsicht zugeordnet werden dürfen, jeweils als endlich, da sie sonst nicht contradiktorisch sein könnten, weil nicht gegeneinander begrenzt. Ist aber eines der Prädikate („Göttlich“) unbegrenzt, kann es keine Begrenztheit gegenüber dem Begrenzten („Menschlich“) haben. Denkt man nun dieses begrenzte Prädikat als unübertrefflich, also unendlich – „denn die menschliche Natur ist in Christus vollkommen perfekt gewesen“ („nam natura humana fuit in Christo perfectissima“)⁵⁷, so muß es dem Unbegrenzten gleich sein. Insofern ist der „Satz vom zu vermeidenden Widerspruch“ nicht anwendbar, wenn er sich auf die Christologie beziehen soll – wenn Christus als unübertreffliche absolute Einheit gedacht und begriffen wird. Eben dies ist aber die Kernaussage der Christologie: Christus ist „wahrer Gott, wahrer Mensch“. So ergibt sich die Denkmöglichkeit der Christologie im Rahmen der menschlichen Vernunft jenseits der Verstandeslogik.⁵⁸

Gleichwohl: wenn Gott absolute Einheit ist und in der Welt der erscheinenden Vielheit selbst erschiene, wie erkennen ihn dann Menschen in Anbetracht des Umstandes, daß Menschen nur Endliches erkennen können, was auch Contradiktion zulässt? Und so muß eine zweite Einheit in dieser Welt der erschei-

⁵⁷ Vgl. Nikolaus von Kues, *De pace fidei* XI.

⁵⁸ Vgl. Jürgasch / Karimi (s. o. Anm. 9), S. 182 ff.

nenden Vielheit erscheinen, die einen Unterschied ohne Gegensatz setzt, was wiederum nur Gott möglich ist. Daher ist Christus als Mensch und Gott nur durch die Sendung des Geistes erkennbar, christlich ausgedrückt: durch Pfingsten wird Ostern, durch den Geist der Sohn und dadurch die Wirkweise des Vaters erkannt. Wenn Gott der Eine selbst erscheint, dann ist er trinitarisch zu denken.

Diese Denkmöglichkeit setzt sich in der Tradition des Christentums im Gedanken der Selbstvergegenwärtigung Christi im Sakrament fort. So vergegenwärtigt sich Gott in Christus gegenwärtig, erkennbar durch den Heiligen Geist. Diese „Logica christiana“ gibt die Möglichkeit, die zentralen Inhalte des Christentums zu denken, indem das Verstandesprinzip hinsichtlich einer einzigen Einheit gleichsam „unterlaufen“ wird. Dies verdankt das Christentum der neuplatonischen Philosophie, die mit dem Begreifen des Begriffs von Einheit die Christologie als Denkmöglichkeit begründet. Dies schmälert nicht das Bekenntnis, das zuvor und außerhalb dieses Begreifens zum Heile führen mag. Und doch erweist sich die Einsicht in diese Denkmöglichkeit der erscheinenden Selbstreflexion Gottes in seiner Selbstvergegenwärtigung als das Unterscheidende des Christentums, als Möglichkeit zur einer denkmöglichen *Imitatio Christi*.

Was nun den biblischen Befund anlangt, so könnte der islamischen Einrede Gewicht zukommen, endeten die Evangelien mit dem Kreuzestod Christi. Nun ist aber der Gedanke der Auferstehung und dessen Erfahrung die Grundlegung des Christentums. Dieser Gedanke wie dessen Erfahrung setzt das Denken des Judentums voraus.

Die erscheinende Selbstwidersprüchlichkeit als Wirkweise Gottes begreifen, der dadurch seine Allmacht zeigt, ist eine Denkmöglichkeit. Die Möglichkeit als eine solche erkannt zu haben ist die Leistung der christlichen Vätertheologie, die auch dem Gedanken, die Inkarnation sei gleichsam „überflüssig“, mit dem Gedanken begegnet, daß die universale Wirkweise

Gottes ja erst durch die Christologie und die damit verbundene Lehre vom „Logos spermatikos“, der allen Menschen innewohnt, den Menschen bekannt ist.⁵⁹

Christentum und Islam: eine schwierige Beziehung. Aus der Sicht des Islam mag vorbildlich sein, was im Koran angemahnt wird: „Gott ist unser Herr und euer Herr. Uns unsere Werke und euch eure Werke! Kein Streitgrund zwischen uns und euch. Gott wird uns versammeln. Und zu Ihm führt die Heimkehr.“⁶⁰ Und aus der Sicht des Christentums, die den Islam nicht in die Schemata alexandrinischer Theologie einordnen kann, mag das Wort Johannes Pauls II. gelten: „Ich glaube, dass wir, Christen und Muslime, mit Freude die religiösen Werte, die wir gemeinsam haben, anerkennen und Gott dafür danken sollten. Wir glauben beide an den einen Gott, den einzigen Gott, der voll Gerechtigkeit und Erbarmen ist. Wir glauben an die Bedeutung des Gebets, des Fastens und des Almosengebens, der Buße und der Vergebung. Wir glauben, dass Gott am Ende der Zeiten uns ein barmherziger Richter sein wird, und hoffen, dass er nach der Auferstehung mit uns zufrieden sein wird, und wissen, dass wir in ihm unsere Erfüllung finden.“⁶¹ Und so eint diese beiden großen Religionen der Glaube an den Einen Gott, dessen Wirkungen unvergleichlich das Antlitz der Erde verwandeln. Dies zu sehen wäre das Ende einer schwierigen Beziehung.

⁵⁹ Vgl. vor allem *Justinus*, II. Apologie 10, 1 f.

⁶⁰ Koran 42, 15.

⁶¹ Johannes Paul II.: Ansprache bei der Begegnung mit muslimischen Jugendlichen in Casablanca am 20. 8. 1985, Nr. 10.



Ideje az emlékezésnek

Liber amicorum: A 60 éves Marton József köszöntése

Szerkesztők: Nóda Mózes, Zamfir Korinna, Diósi Dávid, Bodó Márta

Mindennek megvan a maga órája – írja a Prédikátor (Préd 3,1). Az Isten-alkotta világban helye és ideje van mindennek: az alkotásnak, építésnek, nevelésnek és írásnak, és immár ideje van a visszatekintésnek, az eddig megtett út számbavételének és a még hátralevő útszakasz pontos felmérésének, a tennivalók listája elkészítésének, a megvalósítások számbavételének, egyszerűen ideje van az emlékezésnek.

Ideje az emlékezésnek...

Idén 60 éves Marton József professzor, és kollégái, tanítványai, tisztelői, barátai határon innen és túl úgy gondolták, ez a kerek évforduló alkalmas ideje a köszöntésnek, életútja, tudományos pályája áttekintésének, az általa vezetett, egyetlen erdélyi magyar nyelvű katolikus teológiai doktori iskola eddigi eredményei számbavételének: ideje az emlékezésnek.

Az ünnepelt, akinek világi és egyházi címeit és kitüntetéseit hosszan lehetne sorolni, 60 éves: ebből 30 évet a tanári pályán töltött a gyulafehérvári Hittudományi Főiskolán és Papnevelő Intézetben, majd ezzel párhuzamosan a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karán. Minden cím közül talán ez, a tanári a legszebb, mert legnehezebb és ugyanakkor a legtöbb elégtételt is adó: hiszen keze közül nemzedékek sora került ki, papok, akik a katolikus egyház történelmét és nagyjait az ő szemüvegén át látják és láttatják, és világi krisztushívők, „laikusok”, akik általa látták meg az egyház zegzugos története mögött, mintegy a sorok között Isten gondviselését minden eseményben.

A kötet szerzői közt vannak a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem négy teológia karának és más karoknak a tanárai, volt diákok, akik immár maguk is tanárok, volt doktoranduszok, akik

a professzor úr irányításával tudtak maguk is a tudományos pályán előbbre lépni, barátok, tisztelők határon innen és túl, Magyarországtól az Egyesült Államokig.

A kötet szerkezete az idő és az emlékezés jegyében áll, ugyanakkor az ünnepelt érdeklődési körét, pályája fontosabb súlypontjait is jelzi, és a kötetben jelen lenni kívánók szerteágazó témáit, a tisztelők széles körét.

Szent István Társulat–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2010

512 oldal, 49 lej

DIÓSI DÁVID

Per ipsum et cum ipso et in ipso

A doxologia finalis interpretációs modelljei

In der folgenden Studie werden die zwei Interpretationsmodelle der Schlussdoxologie (*doxologia finalis*) vorgestellt und näher analysiert. Das erste Modell tematisiert das immanente, das zweite hingegen das ökonomische Leben des dreifaltigen Gottes.

Schlüsselbegriffe: Doxologie; Schlussdoxologie; *doxologia finalis*; *per ipsum*; *cum ipso*; *in ipso*; *in unitate Spiritus sancti*.

A doxológia Isten dicsőségének kinyilvánítása, fölségének dicsőítése. A liturgiában legtöbbször Szentháromságot dicsérő formulaként jelentkezik. A doxológiának mint liturgikus imaműfajnak a következő lényeges ismertetőjegyei vannak: a címzett megnevezése, doxológiai predikátum/ állítmány, amely gyakran csak főnévként szerepel, örökkévalósági formula és akklamáció.¹ A római liturgiában különbséget szoktuk tenni *kis doxológia*, *nagy doxológia* és *záró-doxológia* között, de így nevezzük a himnuszok utolsó, Szentháromságot dicsőítő szakaszát is.

Kis doxológiát mondunk a zsolozsmában a zsoltárok, a kantikumok, ill. a rezponzoriumok végén. Szép szokás, hogy a zsoltározók a doxológia előtti vers közepén felállnak, majd pedig a doxológia első verse alatt – azaz a Szentháromság megnevezése közben – meghajolnak (*inclinatio media*: közepes meghajlás, amely alatt a vállak is előre mozdulnak). Ez a felállítás biztosítja a doxológia alatti meghajlás méltó keretét. A kis doxológia helyet kap továbbá a népi ájtatosságokban is (pl. a rózsafüzérben).

¹ A. GERHARDS – B. KRANEMANN: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2008, 175.

A nagy doxológia (mind keleten, mind nyugaton) a *Gloria in excelsis Deo*, vagy más nevén az angyali (dics)himnusz (*hymnus angelicus*),² amely kezdetben a reggeli imádság része. Ezt a helyét keleten mindmáig (a reggeli zsolozsma részeként) megőrizte. A római liturgiában Glóriát éneklünk a szentmisében, amelynek első csúcspontját képezi, advent és nagyböjt kivételével minden vasárnapi misén, Húsvét és Karácsony nyolcadában, a főünnepeken, az ünnepeken és ünnepélyes alkalmakkor.

Tanulmányunkban figyelmünket az eucharisztikus ima záró-dicsőítésére, az ún. záró-doxológiára (*doxologia finalis*) összpontosítjuk. Ez az eucharisztikus ima ünnepélyes és fenséges záróakkordja, hisz amint egy zeneműben a szólamok sokféleségei teljesen áthatják egymást és a mű végén egy erőteljes záróakkorddá tömörülnek, úgy minden eucharisztikus ima gondolati „szólama” ebbe a záró-doxológiába torkollik.

Az eucharisztikus ima *cantus firmusa* az imádat, vagyis az a magatartásforma, amely a szellemmel rendelkező lények előjoga. Míg a többi teremtett lény néma marad, azaz pusztán létével, szépségével dicsér, addig az ember ajkán felcsendül(het) az imádság hangja. Az imádság a teremtett lény helyes magatartása a Teremtővel szemben. A liturgiában lét a Léttel, az immanens lét a transzcendens Léttel, a kontingens lét az

² A Glóriáról részletesebben lásd: J. A. JUNGSMANN: *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe I, Wien ⁵1962, 446–461, főleg 457k; W. STAPELMANN: *Der Hymnus angelicus*. Geschichte und Erklärung des Gloria (Patrologia sacra 1), Heidelberg 1948; V. THALHOFER: *Handbuch der katholischen Liturgik II*, Freiburg ²1912, 56–62; L. EISENHOFER: *Handbuch der katholischen Liturgik II*, Freiburg 1933, 89–95; J.A. JUNGSMANN: *Um den Aufbau des „Gloria in excelsis”*, in: LJ 20 (1970), 178–188; A. ADAM: *Vom Rühmen des Herrn*, in: J. G. Plöger (Szerk.): *Gott feiern*. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet, Freiburg – Basel – Wien ²1980, főleg 88–92; A. GERHARDS – F. LURZ: *Art. Gloria in excelsis Deo*, in: LThK 4 (³1995), 751k; B. STÄBLEIN: *Art. Gloria*, in: MGG 5 (1956), 302–320.

Abszolút Léttel találkozik; s ez a találkozás az ember részéről az imádás jegyében történik, az imádás ugyanis a lét engedelmissége, létünk engedelmissége Isten Létének, s így az imádás valójában az igazságban való lét.³ Az imádás a nevéen, azaz személyesen és személyként Isten által megszólított ember legelső, minden más cselekedetet megelőző és annak szolid fundamentumot biztosító válasza, amelyben az ember nemcsak ajkával, hanem teljes létével kijelenti az Isten és ember közötti kommunikáció legalapvetőbb axiómáját: „Te Isten vagy, én pedig a te teremtményed”, vagy más szóval: „Az Isten az Isten, az ember meg ember!” Az imádás voltaképpen egzisztenciális aktus, az emberi egzisztencia alapvető irányítottsága létének forrására és beteljesítőjére, Istenre, amely egyben meghatározza környezetéhez való helyes viszonyát is. Az imádás voltaképpen a lélek egészségeről tanúskodik.

Az imádáshoz megadja a hangot már az eucharisztikus ima kezdete: *Gratias agamus Domino Deo nostro (Adjunk hálát, Urunknak, Istenünknek)*. Az imádás legelőször a hála szólamán csendül fel, a „hála és a hódolat hangja emelkedik a magasba. Méltó, igazságos, illő és üdvös leborulni, hálát adni, imádni és könyörögni, valóban ez az emberi lélek leghatalmasabb teljesítménye. De éppen azért, mert ilyen szentséges, isteni a ténykedés, támogatót, közbenjárót kell keresni, aki mint természetfölötti megafon erőteljessé, méltóvá fokozza az én gyenge hangomat, hogy szűk mellel, rekedt torokkal és

³ Vö. R. GUARDINI: *Vom Sinn des Gehorchens*, in: Uő: *Auf dem Wege. Versuche*, Mainz – Wiesbaden 1923, 19–32; J. RATZINGER: *Von der Liturgie zur Christologie*. Romano Guardinis theologischer Grundsatz und seine Aussagekraft, in: J. Ratzinger (Szerk.): *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 117), Düsseldorf 1985, 121–144, 135; G. BRÜSKE: *Spiel oder Anbetung?* Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: R. Voderholzer (Szerk.): *Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger* (Ratzinger-Studien 1), Regensburg 2009, 91–110, 103k.

csenevész ajakkal is tudjak égbe kiáltani, Istenig sóhajtani.”⁴ Ezt fejezi ki a prefációk java részében fellelhető *Per Christum Dominum nostrum*. Ugyanez az alaphang cseng ki a záró-doxológiában is, amely már eleve a *Per ipsum (Christum Dominum nostrum)* formulával indít, itt azonban az imádat már nem a hála, hanem a dicsőítés hangnemére transzponálva jelentkezik: a *gratias agamus*-ból *omnis honor et gloria* lesz. A záró-doxológia az imádás útját rajzolja meg: *Őáltala, ővele és őbenne*.

Ha a doxológia – tanulmányunk bevezetőjében említett – lényeges mozzanatait a záró-doxológiára alkalmazzuk, a következő kép tárul szemünk elé:

<i>Reláció:</i>	Per ipsum, et cum ipso et in ipso	Őáltala, ővele és őbenne
<i>Címzett:</i>	est tibi Deo Patri omnipotenti	a tiéd, mindenható Atyaisten,
<i>Mód:</i>	in unitate Spiritus sancti	a Szentlélekkel egységben
<i>Predikátum:</i>	omnis honor et gloria	minden tisztelet és dicsőség
<i>Örökkévalósági formula:</i>	per omnia saecula saeculorum.	mindörökkön-örökké.
<i>Akklamáció:</i>	Amen.	Ámen.

A záró-doxológia szövege a 7. században keletkezett *Sacramentarium Gregorianum*-ban, a 8. században összeállított *Sacramentarium Gelasianum*-ban, de még a 8. század végén keletkezett és a kelta liturgiába betekintést nyújtó *Stowe-Missale*-ban is szó szerint megegyezik az általunk ma is imádkozott formával. A római misekánon záró-doxológiája némi hasonlóságot mutat a *Hippolitosz* (kb. 170–235) által *Az*

⁴ FARAGÓ F.: *Hozsanna a magasságban!* A szentmise prefációja, in: *Az Oltár. Az Erdélyi Oltáregyesületek hivatalos lapja* 3 (1930), 14–17, 15.

apostoli hagyomány (Traditio apostolica) című iratában közölt szentmise kánonjának végével. *Szent Ambrus* († 397) is említ *A szentségekről (De sacramentis)* című művében, amely valójában – akárcsak másik műve *A misztériumokról (De mysteriis)* – nem más, mint a főpásztor „391-ben tartott keresztségi katekéziseinek gyorsírók általi lejegyzése”⁵, egy a mai ambrózián liturgia kánonbefejezéséhez nagyon hasonló, a római liturgiától pedig csak valamelyest eltérő doxológiát.

A következőkben a záró-doxológia szövegének magyarázatára szorítkozunk. A szöveget kísérő dramatizáló gesztusok vizsgálatát egy a közeljövőben megjelenő különálló tanulmányban fogjuk közelebbről megvizsgálni.

A záró-doxológia megértéséhez két interpretációs modell is segítségünkre lehet. A két értelmezési modell nem zárja ki szükségszerűen egymást. Ezek sokkal inkább komplementáris jellegűek, hisz mindkettő egymástól eltérő értelmezési vezérvonalat követve a szöveget más-más szemszögből próbálják megközelíteni.

Az első modell a szentháromságos Isten *immanens* (belső) életét tematizálja.⁶ Ebben a modellben a második isteni személy fiúsága kapja a főhangsúlyt, a megközelítés leitmotívja tehát: Atya, *Fiú* és *Szentlélek*. A Fiú kereszttáldozatában a legtökéletesebb módon dicsőítette meg az Atyát. Áldozata azonban nemcsak egyéni, hanem az egész emberiség nevében bemutatott áldozat volt. A szentmise pedig „a kereszt történeti áldozatával azonos áldozat: Krisztus szeretetből följánlja magát mindkét esetben, csupán a hely és az idő körülményei különböznek. A szentmise révén az Egyház egyesíti mindenütt az idők végezetéig az emberek dicséretét és felajánlásait a

⁵ VANYÓ L.: *Az ókeresztény egyház irodalma* II: A 4–8. század, Budapest 2007, 285.

⁶ Vö. EISENHOFER (lásd 2. lábjegy.) II, 193; C. MAIER: *Das Geheimnis des Glaubens. Eine Meßauslegung für das christliche Volk*, Freiburg ³1954, 156; N. GHR, *Das heilige Meßopfer: dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt*, Freiburg ⁶1897, 649k.

dicséret és a felajánlás tökéletes áldozatával, egyszóval az »eucharishtiával«, amely egyedül értékes Isten szemében, és minden áldozatot értékessé tesz.”⁷ Krisztus és az egyház közös áldozatát emeli a pap – mint Krisztus és az egyház reprezentánsa egy személyben – minden szentmisében a magasba, hogy *per ipsum (Christum)* az Atyának és a Szentléleknek *minden tiszteletet és dicsőséget (omnis honor et gloria)* felkínáljon. Ez pedig *per ipsum, et cum ipso et in ipso* történik: Krisztus *által (per ipsum)*, mert általa részesedik a másik két isteni személy, az Atya és a Szentlélek, tökéletes módon a tiszteletben és a dicsőségben. Egyrészt azért, mert ebben az áldozatban ő az Isten-ember – az abszolút tiszta és szent – önmagát áldozza fel, s ezzel egy „olyan áldozat született a földön, amely már teljes értelemben elfogadható volt az Atyaistennél”⁸, s amely a Szentlélek erejében az egyház oltárán nap mint nap jelenvalóvá válik; másrészt pedig azért, mert általa imádja minden más teremtmény Istent, hisz Isten és az emberiség között ő az új és örök szövetség közvetítője, aki *örökké él, hogy közbenjárjon értünk (Zsid 7,25)*; Krisztussal (*cum ipso*), mert a tisztelet és dicsőség, amelyben az Atya és a Szentlélek részesedik, egyben – valóságos Isten lévén – a Fiú dicsősége is, s ezért a másik két isteni személlyel egyszerre, egy „levegővétellel” imádtatik, pontosan úgy, amint azt a *Credo*-ban a Szentlélekről állítjuk: *simul adoratur et conglorificatur*; Krisztusban (*in ipso*), mert a Szentháromságban az isteni személyek tökéletesen átjárják egymást (*perikhorézisz*), azaz a Szentháromságban az önmagában-lét és a másokban-lét felülmúlhatatlan együtteseként jelentkezik, s így az egyik isteni személy tiszteletét és dicsőségét nem lehet a másik kettőtől elválasztani.

⁷ P. BENOIT: Art. *Eucharisztia*, in: *Biblikus Teológiai Szótár*, Budapest 1986, 335–344, 343k.

⁸ DÖRNYEI I. – GERGYE GY. – CSÖGL J.: *Szentmiseáldozat és Oltáriszentség*, Budapest 1977, 112.

A második interpretációs modell az *ökonómiai* (üdvöség-történeti) Szentháromságot tematizálja.⁹ Ez a magyarázat tehát a Szentháromság isteni személyeinek üdvökonómiai szerepét tartja szem előtt.

Ebben az értelmezésben a *cum ipso* és a *in ipso* a *per ipsum*-ot közelebről magyarázza. Krisztus már nincs egyedül, mert a megváltottak közössége „vele és benne” Isten dicsőítésében egyesül. Az *in ipso* és az *in unitate Spiritus sancti* pedig ugyanazt fejezi ki: a mennyei Atya megdicsőítésének forrás-területét, egyszóval az egyházat; ezt azonban más-más szemszögből tárja fel. Az *in ipso* Krisztus – hisz *Christus est caput corporis mystici ecclesiae* – az *in unitate Spiritus sancti* pedig a Szentlélek perspektívájából közelíti meg – hisz *ecclesia (est) in Spiritu Sancto congregata*.

Az egyház Krisztus Teste, „Jézus benne él, tanít, cselekszik, amint élt, tanított és cselekedett Galileában és Jeruzsálemben. Az Egyház lényege, küldetése pontosan az, hogy folyatassa Krisztust”¹⁰ (*Christus prolongatus*). Természetesen az egyház és Krisztus közé nem szabad egyenlőségi jelt tennünk. Nagy veszélybe sodorhatja magát az egyház, ha önmagát túlságosan Krisztussal azonosítja. Ez az ekkleziológiai monofizitizmus pontosan olyan veszélyes, mint a krisztológiai monofizitizmus. Nem szabad sohasem szem elől tévesztenünk az egyház emberi arculatát. Krisztussal azonban nem csak az egyház *in fieri*, hanem az örökkévalóság egyháza sem azonos.¹¹ Nincs eggyé olvadás az örökkévalóságban sem. A különbség erős hangsúlyozása másrészt nem vezethet dualizmushoz sem.¹²

⁹ Vö. JUNGSMANN (lásd 2. lábjegy.) II, 329–331; J. A. JUNGSMANN: *Die Doxologie am Schluß der Hochgebete*, in: TH. MAAS-EWERD – K. RICHTER (Szerk.), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier, Einsiedeln – Zürich – Freiburg – Wien* 1976, 314–322.

¹⁰ DOLHAI L.: *A liturgia teológiája*, Budapest 2002, 29.

¹¹ Vö. L. BOUYER: *Die Kirche*, Leipzig 1984, 428.

¹² Vö. H. DE LUBAC: *Betrachtung über die Kirche*, Graz – Wien – Köln 1954, 105.

Joseph Ratzinger erre vonatkozólag a következőket írja: „Die Kirche ist Leib Christi in der Weise, in der die Frau mit dem Mann ein Leib bzw. ein Fleisch ist. Anders gesagt: Sie ist Leib nicht in unterschiedsloser Identität, sondern durch den pneumatisch-realen Akt der vermählenden Liebe. Nochmals anders ausgedrückt: Christus und Kirche sind ein Leib in dem Sinn, in dem Mann und Frau ein Fleisch sind, so also, daß sie in ihrer unlöslichen geistig-leiblichen Vereinigung dennoch unvermischt und unvermengt bleiben. Die Kirche wird nicht einfach Christus, sie bleibt die Magd, die er liebend zur Braut erhebt und die sein Angesicht in dieser Endzeit sucht.“¹³ Ennek a meggyőződésének ad hangot az egyház a szent liturgiában, amikor az imákat nemcsak *per Christum* (*in Christo* lévén) *ad Patrem* intézi, hanem *ad Christum* is. Az *ad Christum* imák egészen konkrétan kifejezik, hogy ezekben két különálló – tehát nem eggyé olvadt – személy kommunikál, ill. dialogizál egymással. Az egyház, tehát nem csupán közvetítőjével, a Fővel, együtt lép fel az Atya előtt, hanem a Fővel magával is kapcsolatot létesít.¹⁴ A két személy közötti kapcsolat azonban elárulja az egyháznak Krisztustól való függését, amely éppen ennek a függőségének köszönhetően éri el teljes érettségét, önazonosságát.¹⁵ A kettőjük közötti kommunikáció ugyanis lényegénél fogva asszimmetrikus, amely a liturgiában történő találkozás asszimmetrikus interakciójában is, azaz Krisztus

¹³ J. RATZINGER: *Zur Gemeinschaft gerufen*. Kirche heute verstehen, Freiburg – Basel – Wien, 1991, 36.

¹⁴ Vö. Diósi D.: *Kyrie eleison*: „Krisztus jegyesének” szeretetüjjonsgása, in: *Studia Theologica Trassylvaniensia. Supplementum* 12 (2009), 5–20, főleg 15–20; B. FISCHER: *Vom Beten zu Christus*, in: J.G. PLÖGER (Szerk.): *Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet* (FS Th. Schnitzler), Freiburg/ Basel/ Wien ²1980, 94–99; GERHARDS – KRANEMANN (lásd 1. l. ábjegy.), 124k.

¹⁵ Vö. BOUYER (lásd 11. l. ábjegy.), 428.

önátadása és a hívek önátadása közötti „minőségi különbségben” is nyilvánvalóvá válik.¹⁶

Az egyház nem mutathat be új, önálló áldozatot, sem egyénileg, sem mint Jézus egyháza. Az egyház csak úgy létezik, „hogyan Jézusban van, és Jézus a Feje. Az Egyház mint Egyház csak úgy tehet bármit, hogy Jézus a Feje. Tehát bármit tesz az Egyház mint Egyház azt szükségképpen Jézus teszi.”¹⁷ Az egyház Krisztus áldozatát teszi magáévá, hogy benne áldozóként föláldoztathasson, s így Krisztusban – mint a menynevei Atya egyetlen Fiában – az Atya egyetlen lányaként „megszülethessen”.¹⁸

Az in unitate Spiritus sancti – amint az már említettük – az egyházat a Szentlélek szemszögéből konkretizálja, más szóval az egyház pneumatikus oldalát domborítja ki. Az *unitas* szó önmagában véve semleges töltetű kifejezés, csak a *Spiritus sancti* hozzákapcsolása magyarázza, és ugyanakkor hangsúlyozza az egységesítő „elvet”. Ezért joggal állítja Rudolf Schnackenburg († 2002): „Man versteht die Kirche nicht, wenn man sie nur als eine Institution betrachtet, sei es auch als Stiftung Jesu oder Zusammenschluß der der Christusgläubigen im Sinne einer gottgewollten Einrichtung oder Gemeinschaft... Durch den Geist Christi wird die Gemeinschaft der an ihn Glaubenden zur Kirche Christi durch den Geist wird Christus Herr seiner Kirche.”¹⁹ Az egyháznak tehát van egy központja, amely mindent fenntart és egybefog; egy eleven éltető energiája, amelyet önmaga nem „varázsolhat elő kalapjából”, hisz az nem egy ember-gyártotta mechanizmus, hanem ajándék. Ez pedig a Szentlélek. Ő garantálja az egységet, azt az egységet,

¹⁶ Vö. GÁNÓCZY S.: *Bevezetés a katolikus szentségtanba*, Pannonhalma 2006, 173.

¹⁷ DÖRNYEI – GERGYE – CSÖGL (lásd 8. lábjegy.), 113.

¹⁸ Vö. BOUYER (lásd 11. lábjegy.), 430.

¹⁹ R. SCHNACKENBURG: *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg 1961, 142.

amely az egyház minden ereje;²⁰ azt az egybehangzó egységet, amely tagjaiban az egy szívvel-lélekkel történő istendicséretet motíválja, élteti és annak egzisztenciális hitelességet kölcsönöz. Az egyház jól tudja, hogy nélküle gyámoltalan, tehetetlen. Ezért hívja segítségül a liturgiában ismételten a Szentlelket (epiklézis²¹), mert csak *in unitate Spiritus sancti* képes a „csodára”, vagyis egy olyan tetre, amit tisztán emberi erőre támaszkodva sohasem tudna elérni.

Figyelemre méltó, hogy a szóban forgó záró-doxológiában az indicativus *est*, és nem a coniunctivus *sit* szerepel. Ugyanis itt a szentmisében, ahol az egyház az oltár körül összegyűl, kapja Isten a valós dicsőséget. Ez az a közösség, amely a Szentlélek révén az *unitas* megtestesítője, és amely a Szentlélek erejében mutatja be Krisztussal, a Fővel, az Atyának kedves áldozatot. *Non potest vivere corpus Christi, nisi de Spiritu Christi... O signum unitatis! O vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habe unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur.*²² A szentmise tehát az a hely, ahol Krisztus és a jegyese a szerelem jegyében – megtartva mindegyik önazonosságát – egyesülnek, egy testté válnak. *Non aliquid agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id quod sumimus, transeamus.*²³ Az eucharisztiaiban, amely *inter sacramenta mobilissimum*²⁴ és *quo in hoc tempore*

²⁰ Vö. G. LOHFINK: *Graucht Gott die Kirche?* Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg³ 1998, 274.

²¹ Az epikléziszről részletesen lásd: DOLHAI L.: *A liturgia teológiája*, Budapest 2002, 70–84; A. THALER: *Die Epiklese in der Eucharistiefeyer*, in: LJ 46 (1996), 178–199; K. GAMBER: *Die Epiklese im abendländischen Eucharistiegebet* (StPatr 18), Regensburg 1988; J. H. MCKENNA: *Eucharistic Prayer: Epiclesis*, in: A. Heinz – H. Rennings (Szerk.): *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet* (FS B. Fischer), Freiburg – Basel – Wien 1992, 283–291; N. I. POPOVICIU: *Epicleză euharistică*, București 2003.

²² Augustinus: In Joannis evangelium, tract. 26, n. 13 (PL 35,1613).

²³ Leo I. Magnus: Sermo LXIII, cap. 7 (PL 54,357C).

²⁴ Thomas de Aquino: Contra gentiles, lib. IV, cap. 74.

*consociatur Ecclesia*²⁵, az egyház szociális teste (*corpus christianorum*) Krisztus misztikus testévé válik, s így az egyház valóban *corpus Christi effecta*.²⁶

Az *in unitate Spiritus sancti* tehát nem ugyanaz, mint a *cum Spiritu Sancto*, az *in ipso (est Deo Patri omnipotenti omnis honor et gloria)* kifejezésben pedig nem Krisztus a címzett, hanem az Atya; vagyis a tisztelet és a dicséret direkt módon nem Krisztushoz – mint az előző értelmezési modellben –, hanem az Atyához irányul. Krisztus a tisztelet és a dicséret forrása, vagyis az a „hely” ahonnan ez a dicséret fakad.

A szentmise ünneplésével tehát bemutatásra kerül Istennek a legtökéletesebb dicsérő- és dicsőítő-áldozat, mégpedig elsősorban Krisztus által (*per ipsum*), ugyanakkor azok révén is, akik hozzácsatlakoznak, azaz áldozatához kapcsolódnak (*cum ipso*), valamint az ő életközösségében (*in ipso*) élnek. Ennek az interpretációs modellnek a leitmotívja tehát: Atya, Krisztus (mint Fő), Egyház (mint *in unitate Spiritus sancti* élők közössége).

²⁵ Augustinus: *Contra Faustum Manichaeum*, lib. XII, cap. 20 (PL 42,265).

²⁶ Vö. LUBAC (lásd 12. lábjegy.), 101.

A Verbum Egyesület és kiadó

A *Verbum Kiadó* a romániai magyar katolikus kiadványok létrehozására, terjesztésére alakult. Hagyományos kiadványai a romániai magyar katolikus hetilap, a *Vasárnap*, valamint a katolikus kulturális havilap, a *Keresztény Szó* (amely immár tudományos akkreditációval is rendelkezik). A kiadó saját kiadványai az erdélyi katolikus teológiai és egyházi irodalom köréből valók hazai szerzőktől. Emellett a kiadó ajánlja és terjeszti a partnerek, elsősorban a budapesti székhelyű, nagy hagyománnyal büszkélkedő, hivatalos szentszéki kiadó, a *Szent István Társulat* kiadványait is (a legújabb és régebbi kiadványait Romániában a legjutányosabb áron).

A kiadó kiadványai megrendelhetőek:

- a szerkesztőségben személyesen vagy levélben (A. Einstein utca 2. szám, Kolozsvár)
- telefonon: +40-264-596478
- faxon: +40-264-450747
- e-mailben: verbum@katolikhos.ro.

A Verbum Keresztény Kulturális Egyesület címe:

S.C. Verbum S.R.L

400045 Cluj

str. A. Einstein nr. 2.

Számlaszám: RO93RNCB0106026572990001

A kiadó könyvajánlóját, egyes kiadványait az érdeklődők megnézhetik az interneten: www.katolikhos.ro/konyvajanlo



V E R B U M

KERESZTÉNY KULTURÁLIS EGYESÜLET

NÓDA MÓZES

A Jézus Szíve-tisztelet szentírási és teológiai alapjai

The essay examines the biblical and theological basis of the cult of the Sacred Heart of Jesus and its implications for spirituality. The first part addresses the heart as biblical anthropological and theological concept, as well as the reception and reinterpretation of this concept in Western theology. Subsequently the Cult of the Sacred Heart, a private devotion focused on the passion, coloured by emotions, is examined from the viewpoint of the liturgical movement, that aimed at renewing the theological-communal dimension of the liturgy. The private devotion retains its legitimacy and meaning in so far as it draws from the liturgy.

Keywords: Cult of the Sacred Heart of Jesus; heart; mysticism; private devotion; liturgy.

A Jézus Szíve-tisztelet helye a liturgiában

A liturgikus mozgalom lelkisége a római liturgia klasszikus formájából táplálkozott, és ez a lelkiségi irány elfordult a 19. század érzelmi jellegű vallásosságától. A mozgalom a római liturgia *oratióit* tekintette lelkisége és a liturgia irányadó mértékének. Ezen irányzat a Szentírást és az egyházatyák tanítását követte, és szigorúan „a kereszténység objektív szerkezeti törvényeit tartotta mértékének.”¹ Az újkori szentimentális vallásosságnak vissza kellett térnie az objektív formához. Ennek az lett a következménye, hogy a máriás jámborság, a keresztúti ájtatosság és a Jézus Szíve-tisztelet visszaszorultak, vagy új formákat kellett keresni számukra. A Jézus Szíve-tisztelet mint a devocionális lelkiség megnyilatkozása, olyan vallásosságot képviselt, amely összekötéseket és vitákat váltott ki.

¹ RATZINGER, Joseph, A húsvéti titok, a Jézus Szíve-tisztelet legmélyebb tartalma és alapja, in *Szolgalat* 55 (1982) 7–17 (7).

A jelen tanulmány célja megvizsgálni a Jézus Szíve-tisztelet szentírási és teológiai alapjait és ezáltal spirituális irányultságát. Ezután arra keresem a választ, hogy a két álláspont, a liturgikus mozgalom elképzelése illetve a Jézus Szíve-tiszteletben megnyilvánuló lelkiség szemben áll-e egymással, vagy mindkettőnek megvan a helye és haszna a nyugati egyház liturgikus és lelkiségi gyakorlatában.

A Jézus Szíve-tisztelet² eredete a középkori lelkiségben gyökerezik, a lándzsával átdöfött szív iránti tiszteletben, illetve a Jézus szenvedésével szembeni fogékonyságban. A középkor ájtatossági gyakorlatai között a lándzsával árszúrt szív, a töviskoszorú okozta sebek, Jézus öt szent sebének tisztelete egy sajátos lelkiséget és imádságformát alakított ki.³ A kifejezett

² LIMBURG, Hans J., Szócikk: *Herz Jesu*, in ³LThK 5, 51–53.

³ A Jézus Szíve tisztelettel foglalkozó egyházi dokumentumok és a fontosabb irodalom: XI. Pius, *Miserentissimus Redemptor*, AAS 6 (1928) 167–178; XII. Pius, *Haurietis aquas*, AAS 7 (1956) 310–353, magyar fordítás: *Haurietis aquas*, XII. Pius apostoli körlevele Jézus szentséges Szíve tiszteletéről, Budapest, 1999; II. János Pál, *Új evangelizálás és Jézus Szíve-kultusz*, Budapest 1999; RAHNER, Hugo, BEA, Augustino (szerk.), *Cor Jesu Commentationes in Litteras encyclicas Pii Papae XII Haurietis Aquas I-II.*, Róma 1959; RICHTÄTTER, Karl, *Die Herz-Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters*, München 1924; STIERLI, Josef (szerk.), *Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung*, Freiburg 1954; BOGLER, Theodor (szerk.), *Frömmigkeit*, Maria Laach 1960, 31–40; BAIER, Walter, Brennpunkte mittelalterlicher Herz-Jesu Frömmigkeit, in SCHEFFCZYK, Leo (szerk.), *Christusglaube und Christusverehrung*, Aschaffenburg 1982, 100–145; HAAG, Martina, „Dem Herzen Jesu singe...”, Mainz 2003, 140–339; HEER, Josef, *Der durchbohrte*, Róma 1966, 211–270; REIFENHÄUSER, Huberto, *Der Kult des Gottesherzens*, Róma 1965, 40–90; JOOSTEN, Christoph, *Das Christuskönigfest*, Tübingen-Basel 2002, 52–115; BUSCH, Norbert, *Katholische Frömmigkeit und Moderne*, Gütersloh 1997, 31–239; MENOZZI, Daniele, *Sacro Cuore*, Róma 2001, 241–281; ADAM, Adolf, *Das Kirchenjahr mitfeiern*, Freiburg, Basel, Wien 1979, 147–179; AUF DER MAUR, Hansjörg, *Feiern auf der Rhythmus der Zeit*, Regensburg, 1994, 207–210; RAHNER, Karl, Prologomena zur einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung, *Schriften zur Theologie III.*, Einsiedeln 1957, 379–415;

Jézus Szíve-tisztelet a német misztikusoknál⁴ mutatható ki, a Krisztussal, mint jegyessel kialakított lelki egyesülésben, az Énekek énekéből forraszó elmélkedésekben. A 16. században a jezsuiták terjesztették a szent szív tiszteletét, és különösen Franciaországban, a merev predestináció-tant hirdető janzenizmus ellenpólusaként, a népi vallásosságban és ájtatossági gyakorlatban kedvelt imaformává vált. Ebben az értelemben Jézus szívének tisztelete nem dogmatikus ünnep, hanem az áhítat világából fejlődött ki. Liturgikus szempontból a pünkösödöt követő hármás ünnep része (Szentháromság vasárnapja, Úrnapja és Jézus Szíve ünnepe).

A szív a Szentírásban és a z egyházatyák írásaiban

Ha a Jézus Szíve-tisztelet bibliai alapjait keressük, annak kinyilatkoztatásban fellelhető alapjait, nem vagyunk könnyű helyzetben.⁵ A szív szerepe és jelentése, mint az isteni

KUNZLER, Michael, *Az egyház liturgiája*, Szeged 2005, 537–538, RADÓ Polikárp, *Az egyházi év*, Pannonhalma 1998, 183–186;

⁴ Az elnevezést Carl Rosenkranz, Hegel tanítványa használta először 1831-ben. A német misztika a 13–14. század lelki irányzata, a francia irodalom rajnai-flamand misztika megjelölést használja a korszakra. A női kolostorokban terjedt a domonkosok vezetése alatt. A kezdetek a brabanti és flandriai kolostorokba vezetnek a 13. században. Flamand területen egyik legjelentősebb képviselője, Jan van Ruysbroek ágostonrendi kanonok. Említést érdemelnek Bingeni szt. Hildegárd és Schönauai Erzsébet, a ciszterci Názáreti Beatrix (+1268) és Hadewijch begina (írásai 1220–1240. keletkeztek). A német misztika következő központja 1270-től a helftai cisztercita női kolostor, Magdeburgi Mechtild (+1282), Nagy szent Gertrúd (+1301/02) és Hackeborni Mechtild (+1299). Ide tartoznak a 14. századi nagy domonkos szerzetesek, Eckhart mester (+1328) és két tanítványa, Johannes Tauler (+1360) és Heinrich Suso (+1366). A domonkos misztikusok mellett fontosak a ferences misztikusok is. Vö. RUH, Kurt, *A nyugati misztika története II.*, Budapest 2006; MIETH, Dietmar, Szócikk: *Misztik*, in ³LThK 7, 584–594.

⁵ RAHNER, Hugo, Gedanken zur biblischen Begründung der Herz-Jesu-Verehrung, in STIERLI, *Cor Salvatoris*, 19–21.

illetve emberi szeretet szimbóluma, székhelye, központja jelen van a szentírási szövegekben, ez azonban még nem ad választ arra az ájtatossági gyakorlatra, amelyet a Jézus szíve-tisztelet hordoz és képvisel.

A szív héber elnevezése: léb, lébab, görögül: kardia, koilia, latinul: cor, venter, viscera. A héber felfogásban a szív az ember „benseje”, amely őrzi az emlékeket, gondolatokat, terveket és elhatározásokat. Ezért mondhatja a zsoltáros: „törvényed az én szívemben van” (Zsolt 40,9). A Szentírásban az emberi szív a tudatos, értelmes, szabad személyiségnek a forrása (Jób 34,10), a döntések és választások helye, az íratlan törvény őre, Isten titokzatos cselekvésének a székhelye. Az ember szívében találkozik az Istennel, ez a találkozás a legtökéletesebben „Isten Fiának emberi szívében válik teljes értékűvé.”⁶ A Bibliában a szív legfontosabb sajátossága, hogy bölcsességre és Isten szavának meghallására hivatott.

A szívnek, mint testi szervnek az Ószövetségben a mai tudásunktól eltérő funkciókat tulajdonítottak, a szív olyan központi szerv, amelynek funkciói bizonyos agyrészeknek felelnek meg (1Sám 25,37). Jeremiás próféta Isten szavának hallatára írja: „összetört a szívem bensőmben” (Jer 23,9). De szíve van a tengernek és az égnek is (Péld 30,18; Mtörv 4,11).⁷ Az Ószövetségben a Példabeszédek könyve írja le a szív leglényegesebb feladatait: „az okos szív tudást keres” (Péld 15,14), majd „a bölcs szív bölcsé teszi a száját” (Péld 16,23). A Zsolt 90,12 életcélként hirdeti: „Taníts meg számba venni napjainkat úgy, hogy bölcsességgel telítsük szívünket.” A szívben születnek a létfontosságú döntések, és egyedül Isten az, aki ismeri az emberi szív titkait: „ő ismeri a szív rejtekeit” (Zsolt 44,22). Isten előtt az kedves, csak az mehet fel az Úr hegyére, „akinek keze ártatlan és a szíve tiszta” (Zsolt 24,4).

⁶ FRAINE, Jean de, VANHOYE, Albert, Szócikk: Szív, in DUFOUR, Xavier Léon (szerk.), *Biblikus teológiai szótár*, Róma 1976, 1214–1217.

⁷ WOLFF, Hans Walter, *Az Ószövetség antropológiája*, Budapest 2001, 62–65.

Ezért az Isten iránti szeretetnek egyenesnek kell lennie: „szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből” (MTörv 6,5). Ezekiel próféta felismeri, hogy az ember egyedül képtelen megújítani a szívét, ezért ígérete Isten nevében hangzik: „Új szívet adok nektek, és új lelket adok belétek; elveszem testetekből a kőszívet, és hússzívet adok nektek” (Ez 36,26). A szív elbizakodottá, önteltté válhat, mint Efraim és Szamaria lakóié, „akik gögjükben és szívük kevélységében” (Iz 9,8) megvették az Úr törvényeit; vagy másutt: Edom „szíve felfuvalkodott”, és nem hallgatott Istenre (Jer 49,16). Hans W. Wolff szerint ez a két szentírási hely azért fontos, mert a jézusi mondás – „én szelíd vagyok és alázatos szívű” (Mt 11,29)⁸ – háttérét képezik, ez utóbbi pedig számunkra azért fontos, mert Jézus szívéről szól.⁹

A Bibliában az „Isten szívéről” szóló kijelentések mindig Isten és az ember viszonyára vonatkoznak. Isten szíve az ő akaratának szimbóluma: olyan papokat támaszt, akik az ő szíve és lelke szerint fognak cselekedni (1Sám 3,35), Saul helyett olyan királyt keres, aki „szíve szerint való ember” (1Sám 13,14). A templomszenteléskor Salamonnak tett isteni ígéret az ő jelenvalóságának egyik legfontosabb ígérete, „oda helyezem a nevedet mindörökké, ott legyen szemem és szívem mindenkoron” (1Kir 9,3).¹⁰

Jelen esetben sajátos jelentőséggel bírnak azok a szentírási helyek, amelyeket a kereszténység messiási jövendölésként értelmezett. A negyvenedik zsoltár ide illő versei: „Íme, eljövök... én Istenem, törvényed a szívemben van” (Zsolt 40,8–9). H. Rahner spirituális értelmezésében a Jézus Szíve-tisztelet egyik alapja ez a zsoltárvers, mert a Messiás

⁸ Spinetoli értelmezésében a Máté evangélium „alázatos szívű” jelentése, az alázat, a kicsinység Jézus lelke mélyéig hatolt. SPINETOLI, Ortensio, *Máté*, Szeged 1998, 353.

⁹ WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, 69.

¹⁰ WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, 82–83.

szívéről, tehát Jézus szívéről szól.¹¹ Hasonlóképpen fontos a 22. zsoltár, hiszen a szinoptikusok, különösen a Máté-evangélium Jézus szenvedéstörténete és haláltusájának leírásában többször idézi (22,2.8.16.18). Egyes keresztény szerzők a Zsolt 22,15-ben („szívem, mint a viasz megolvadt bensőmben”) is a Messiás szívére való utalást látnak, akinek emberi szíve együtt érez minden szenvedővel.¹² Ebben az értelmezésben fontos még a jeremiási prófécia, amely szerint az Úr szívének szándékai mindig beteljesülnek (Jer 30,24).

A páli teológiában a szív az ószövetségi antropológiához kapcsolódik. Pál a lelkiismerettel kapcsolatban beszél a legtöbbször a szívről. A szív az ember legbenseje, az egész ember magatartását hordozza, az a szerv, amellyel az ember megnyílik Isten előtt. Az Isten a szíven keresztül hat az emberre. Így van ez a pogányokkal is, mert Isten a szívükbe írta a törvényt (Róm 2,15). Az Isten ajándékaként kiárasztott Szentlélek is az emberi szívben lakik (Gal 4,6).¹³

Az újszövetségi szív-teológia egyik sajátos jellemzője, hogy a zakariási (Zak 12,10) és a jánosi (Jn 19,34.37) szövegek összekapcsolására épül.¹⁴ A zakariási vers szövege, értelmezése, illetve az átszúrt személy azonosítása rendkívül nehéz kérdés. Korábbi magyarázók a Messiásra vonatkoztatták a verset, ma azonban valamely vértanú prófétára gondolnak, kollektív személyre (a perzsa kor végén halált szenvedett csoportra), a szenvedő Szolgára vagy akár magára Jahvéra.¹⁵ A

¹¹ RAHNER, Hugo, Gedanken zur biblischen Begründung der Herz-Jesu-Verehrung, 28–29.

¹² JUSZTINOSZ, *Párbeszéd a zsidó Trifonnal* (ÓÍ 8), Budapest 1984, 266–267.

¹³ GNILKA, Joachim, *Az Újszövetség antropológiája*, Budapest 2007, 51–53.

¹⁴ Az átdöfött oldal János számára Jézus történetének a tetőpontja. A Jézus oldalából folyó vér és víz a keresztségre és az eukarisztiára utalnak, ezeken keresztül az egyházra, amely az emberiség új közösségének a jele. RATZINGER, Joseph, *A keresztény hit*, Bécs 1976, 144–145.

¹⁵ SWEENEY, Marvin A., *The Twelve Prophets: Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai Zechariah, Malachi II.* (Berit Olam), Colleville, MN,

János-evangélium szerint Jézus átszúrta szívéből víz és vér fakadt. A szerző úgy mutatja be az eseményt, mint a zakariási szöveg beteljesedését (Jn 19,34.37). A Jézus oldalából folyó vér és víz Órigenész óta a keresztség és az eukarisztia szimbóluma. H. Rahner elemzésében az átszúrta szívre tekintve a bűnös embernek meg kell rendülnie, mert csak az átszúrta szív tudja megszabadítani az embert önmaga bezártságából.¹⁶ H. Rahner a liturgikus mozgalom alapállását, hogy a keresztyény vallásosság középpontja a húsvéti misztérium, a Jézus Szíveteleltre is alkalmazza. A devóció sem más, mint ugyanazon húsvéti titok felé fordulás.

Az élő víz (Zak 14,8: „élővizek folynak majd Jeruzsálemből”) a Jelenések könyvében ismét megjelenik: itt Isten és a Bárány királyi székéből fakad (Jel 22,1).

Az első évezredben a mai értelemben vett Jézus Szívetelet nem létezett. Jézus átszúrta szíve, a szeretet szimbóluma, a kegyelmek forrása, de külön tisztelet és ájtatossági gyakorlat még nem alakult ki. Az egyházatyák írásában a szívteológia alapja és forrása a Zakariás-jövendölés (Zak 12,10: „ők majd rám tekintenek, akit átdöftek, azt megsiratják”) és ennek beteljesedése a János-evangélium szenvedéstörténetében (Jn 19,34: „az egyik katona lándzsával megnyitotta oldalát, amelyből azonnal víz és vér jött ki”).¹⁷ A Zakariás jövendölés-formulája („akit átdöftek”) az egyházatyák tanításában Krisztus engesztelő áldozatának a szimbóluma. Jézus, a Messiás szívéből árad az irgalom és igazság lelke,

2000, 688-689; Cody, AELRED, Zakariás, in BROWN, Raymond E., FITZMYER, Joseph A., MURPHY, Roland E. (szerk.), *Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest 2002, 543–553 (552).

¹⁶ RAHNER, Hugo, *Mirabilis progressio*. Gedanken zur Geschichtstheologie der Herz-Jesu-Verehrung, in RAHNER, Hugo, BEA, Augustino (szerk.), *Cor Jesu I.*, Róma 1959, 21–58.

¹⁷ Kommentátorok szerint a „feltekintés” arra, akit átszúrtak, az evangélista tanúbizonysága azoknak, akik hisznek a Krisztusban kinyilvánított isteni szeretet titkában. SCHWANK, Benedikt, *János*, Szeged 2001, 573–574.

forrás fakad, amely lemos minden bűnt és tisztátalanságot (vö. Zak 13,1). A vér és víz, a megváltás és a Lélek kiáradása pünkösdkor teljeseedett be. A Szentlelket attól az istenembertől kapjuk, aki a Messiás, akit átszúrtak és feláldoztak. Az élő vizek forrása pedig Jézus Szíve,¹⁸ a Fons Vitae, ahogyan Justinus és Irenaeus tanítják.¹⁹

A patrisztika korában az említett bibliai részeket a kis-ázsiai és az alexandriai iskolák egymástól eltérően értelmezték. A kis-ázsiai teológia 1Jn 5,6-ra építi tanítását: „Ő az, aki víz és vér által jött, Jézus Krisztus. Nem csupán víz által, hanem víz és vér által.” Ez a megközelítés Jézus emberségére és keresztthalálára helyezi a hangsúlyt. A keresztre feszített oldalából, szívéből fakadt az életadó víz, a Szentlélek. Jézusnak, az új Ádámnak az oldalából születik meg az egyház. Jézus szívének legigazibb ajándéka az egyház, amelyben a Lélek testet ölt.²⁰ Az alexandriai iskola nem annyira Jézus emberségére (oldalsebére) helyezi a hangsúlyt: szemléletükben a spirituális értelmezés a domináns. A szív az értelem, a bölcsesség székhelye. A görög filozófiában a szív az emberi személyiség legfelsőbb, irányító része, a *hegemonikon*. Ebben a gondol-

¹⁸ RAHNER, Hugo, Grundzüge einer Geschichte der Herz Jesu-Verehrung, *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 18.2 (1943), 61-83 (65-66).

¹⁹ „A patrisztikus teológia Krisztus oldalsebére szóló egész tanítását egyetlen jellemző kifejezéssel foglalhatjuk össze: Fons Vitae – az Élet Forrása. A Krisztus átszúrt Szívéből eredő vízforrástól, amelyre Jusztinosz és Irenaeus mutatnak rá, és az Úr keblén megittasult Szent Jánostól kezdve, századokon át töretlenül terjedt tovább a szóbeli és írásbeli hagyomány. Ehhez az ősi keresztény teológiában megalapozott elképzeléshez tért vissza a Jézus Szívének-tiszteletnek a liturgiában kifejeződő mai formája. Így tehát a Jézus Szíve-tisztelet előtörténete pontosan oda térhet ma vissza, ahonnan kiindult: «a Krisztus Szívéből eredő áramlás», amelyről a próféták jövendöltek, amit Jézus élő vízforrásként ígért, és saját átdöfött oldalsebéből Egyházára árasztott, ma mint az egyetemes, szent egyház imádsága, ismét kiárad az egész földkerekségre.” RAHNER, Hugo, *Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit*, in STIERLI, *Cor Salvatoris*, 72 (ford. N.M.).

²⁰ RAHNER, H., Grundzüge, 68-69.

kodási rendszerben, a misztikus megközelítésben a szív és a víz a gnózis, az ismeret, a tudás helyeként szerepel (a misztikus tudás/ismeret vize, az isteni misztériumok ismerete). Órigenész szerint János apostol az első, aki az Úr szívéből, az élő víz forrásából iszik (Jn 7,17). János a kegyelemből élő ember típusát személyesíti meg, aki az Úr szívéből az evangéliumi élő vizet issza.²¹

A kis-ázsiai realisztikus szemlélet tehát Jézus oldalsebét, szívét úgy szemléli, mint az üdvösség forrását, belőle származik az egyház, a kegyelem, a keresztség, az eukarisztia. Az alexandriai iskola spirituális szemléletében a Logosz bensejéből áradó élő víz a misztikus tudást ajándékozza.

A Jézus Szíve-tiszteletben később megváltozik a szív jelentése: míg a szemita antropológiában inkább a gondolati-akarati tevékenység központja, a későbbiekben – különösen a misztikában – a szeretet szimbóluma, majd a Jézus Szíve-tiszteletben az érzelmi oldal került előtérbe.

Teológiai megközelítések a 20. században

A II. vatikáni zsinatot követő liturgikus megújulás következtében a népi ájtatosságok, így a Jézus Szíve-tisztelet is háttérbe szorult. A teológusok ezért új magyarázatokat, illetve teológiai alapokat kerestek.

Hansjörg Auf der Mauer az ünnep problematikáját a következőképpen elemzi: a Jézus Szíve-tisztelet egy sajátos devóció eredménye. A középkornak az izoláló gondolkodásából született, amely Jézus szenvedését és halálát különleges hangsúllyal állította a lelkiélet középpontjába. Sajátos hangsúlyt kapott ezzel Jézus megváltó szenvedése, különösen a katona lándzsájával átszúrt szíve. Ebben az összefüggésben maga az ünnep, illetve az ájtatossági forma egy eszmei,

²¹ RAHNER, H., Grundzüge, 68–69.

fogalmi ünnep. Az izoláló tendencia következménye kettőzést eredményezett: nagypénteken a *mysterium paschale* keretében az egyház liturgiája már emlékezik Jézus szenvedésére, átszúrt szívére és halálára.²² A Jézus Szíve-tisztelet ismét az átszúrt szívet, annak üzenetét ünnepli.

Karl Rahner a szív szimbolikáját elemzi a vallástörténetben és a pápai dokumentumokban, és Jézus Szívére a reálszimbólum fogalmát alkalmazza. A Végtelen Valóság legbenseje a szeretet; ezt az ember először az Úr Szívének megtapasztalásából tanulja meg. Az Ige az Atya reálszimbóluma, a megtestesült Ige Isten abszolút szimbóluma a világban, a test pedig a lélek reálszimbóluma. Ebben az összefüggésben érthető meg a Szent Szív reálszimbólum volta, amely a Jézus Szíve-kultusz központi kérdése. A Jézus Szíve-tisztelet nem áll szemben Krisztus szeretetének tiszteletével, mert ez esetben a valóság és annak testben való megjelenése tisztán és elválaszthatatlanul, egyszer s mindenkorra egyezik (ez a reálszimbólum lényege). Isten, az önmagát közlő szeretet, azáltal valósítja meg hozzánk való isteni közeledését, hogy önmagát teszi jelenlévővé a szimbólumban, nevezetesen emberségében. A Jézus Szíve-kultuszban a kereszténységnek ez az alapjellege mutatkozik meg, és biztosítja a kultusz jogosultságát.²³

Rahner a II. vatikáni zsinat után is amellett érvelt, hogy a misztikus elemnek nem szabad kihálnia az egyházban, mindenkor szükség van a „térdelő teológiára”. Különösen a papság számára tartotta fontosnak a Jézus Szíve-tiszteletet: a papnak „Isten vonzásába kell kerülnie”, „az egyház kertjében termett gyümölcsöket” pedig nem szabad elvetni. A papnak „hívó, remélő, szerető embernek kell lennie”, „életét hivatásába kell befektetnie” és ehhez a Jézus Szíve-tiszteletből meríthet

²² AUF DER MAUR, Hansjörg, *Feiern im Rhythmus der Zeit* I., Regensburg 1983, 209–210.

²³ RAHNER, Karl, *Zur Theologie des Symbols*, in RAHNER, Hugo, BEA, Augustino (szerk.), *Cor Jesu* I., 464–505.

erőt. 1966-ban írta Rahner, hogy a holnap papjának „átvert szívű embernek” kell lennie. Ezért a Jézus Szíve-tisztelet lényege: odafordulás az Úrhoz.²⁴

Josef Heer hasonló módon jellemzi a Jézus Szíve-kultuszt: a kereszten átszúrt Szív a megváltó szeretet és a Jézus Szíve-tisztelet, az önmagát feláldozó szeretet, a kegyelem forrásának szimbóluma.²⁵

Gustave Martelet szerint a Jézus Szíve-tisztelet „megkívánja a bárány biblikus-szimbolikus teológiájában való elmélyülésünket.”²⁶ A Zakariás jövendölésében szereplő „átszúrt” a János evangéliumban egyenlővé válik a „báránnyal”, a kereszten szenvedő bárány ugyanazt fejezi ki, mint amit a próféta az átszúrtról mond. Jézus szenvedésének mélysége Isten szenvedése az emberért. Az 1Pét 1,17–20 szerint Krisztus a világ teremtése előtt a bárány szerepére predestináltatott. A bárány-teológia megköveteli, hogy a Jézus Szíve-tisztelet bizonyos szempontból átalakuljon. A Jézus Szíve-tiszteletnek fel kell ismertetnie a passióban Isten szeretetének mélységeit, fel kell tárnia a kereszt misztériumát. Az átszúrt szíven kell szemlélni azt az Istent, aki feláldozta Fiát az emberért, akinek isteni szeretettel értünk dobog a szíve.²⁷

Joseph Ratzinger a Jézus Szíve-tisztelet megújítását abban látja, hogy nem elég az objektív liturgikus ünneplés: az embernek szüksége van a szemlélődésre is, hogy észrevegye Isten titkát. A liturgikus ünneplést elmélkedésnek kell megelőznie és kísérnie. A szív vallásossága tehát az Isten szívére irányuló vallásosság. A keresztény istenfogalom igazi nagy újdonsága abban a felismerésben és tapasztalatban rejlik, hogy Isten a szeretet.²⁸ A szív feladata emberi valónk

²⁴ RAHNER, Az átvert szívű ember, in *Szolglát* 24 (1974) 24–27.

²⁵ HEER, Josef, *Der Durchbohrte*, Róma 1966, 225–228.

²⁶ MARTELET, Gustave, „A bárány, aki a világ teremtése előtt kiválasztatott”, *Teológia* 29 (1995) 2, 79–85 (85).

²⁷ MARTELET, „A bárány, aki a világ teremtése előtt kiválasztatott”, 82–85.

²⁸ RATZINGER, A húsvéti titok, 10–12.

fenntartása, összetartása. Jézus Szíve az önátadás példája, megmenti a világot, amikor kitarul; a megnyílt szív a húsvéti titok tartalma. Jézus Szívében a keresztyén hit lényege áll előttünk: „Arra hív, hogy lépjünk ki az önfenntartás hiábavaló kísérletéből, és vele együtt szeretve, önmagunkat odaajándékozva, benne és vele megtaláljuk a szeretet teljességét.”²⁹

Jan G. Bovenmars a Jézus Szíve-tiszteletben a biblikus és a lelkiségi hagyomány összekapcsolására tesz kísérletet. A misztikusok és a II. vatikáni zsinat szellemében a „szívek kicserélődését” tartja fontosnak. Ez a „szív lelkisége”, mert a mai embernek új szívre van szüksége. Jézus Szívének lelkesedésével részt kell vállalni az ő megváltói küldetésében.³⁰ Jézus Szíve imádásra méltó voltának alapja a személyes egység, az *unio hypostatica*, amelyből kifolyólag az ember Jézust imádás illeti meg. Kiváltképpen a szívét imádjuk, amely jele, tanújele, képe, jelképe isteni szeretetének, a Szentháromság irántunk való szeretetének. Ez a szeretet nyilatkozott meg különösen a Jézus megsebzett Szívén át, ahogyan a *Haurietis aquas* enciklika is tanítja. Ezért a kultusz végső tárgya maga az isteni szeretet (HA 39; 42; 46; 60).³¹

Annak ellenére, hogy a 20. század közepétől megtorpanni látszik a Jézus Szíve-tisztelet, és emiatt egyesek a II. vatikáni zsinatot okolják, feltevődik a kérdés: mi volt az indítóoka és mozgatója ennek a látványos fejlődésnek? A eddigi eredményeket összefoglalva elmondhatjuk, hogy a Jézus Szíve-tisztelet, mint magánajtatossági forma a különböző szerzetesrendek lelkiségében folyamatosan jelen volt. A német misztikusok, majd különösen Alacoque Szent Margit magánkinyilatkoztatásai által Jézus Szíve a figyelem középpontjába került. A 19. században a katolikus egyház a felvilágosodás és

²⁹ RATZINGER, A húsvéti titok, 16.

³⁰ BOVENMARS, *A szív bibliai lelkisége*, 213–215.

³¹ BERTA, HEVENESI, *XII. Pius pápa Haurietis aquas apostoli körlevelének magyarázata*, 97.

a szekularizáció hatására a közéletben háttérbe szorult. Az egyház és állam viszonya megváltozott. Az *Annum sacrum* enciklika szétválásról beszél, a *Quas primas* az egyház szabadságáért emeli fel a hangját, és kiemeli, hogy a világmindenség királya Jézus Krisztus. A Jézus Szíve-tisztelet nem csupán az egyénnek, hanem az egyháznak is egy spirituális „menedékhelyet” jelentett. Az új ájtatossági forma biztosságot és reményt sugallt, illetve arra készítette a keresztényeket, hogy Jézus szeretetével forduljanak Istenhez és az emberekhez.³² Az imaapostolkodás, a gyónás és áldozás gyakoribbá válásának szorgalmazása, az engesztelés, a felajánlások valójában lelki megújulást eredményeztek.

A Jézus Szíve-tisztelettel ismét előtérbe került Krisztus megváltó szenvedése, amelyet most a Szent Szív jelképezett. A Jézus Szíve-tisztelet az eukarisztia tiszteletét is kiemelte; az első csütörtöki szentóra az Olajfák-hegyi virrasztást szorgalmazta, az első péntek pedig a szentáldozásokat. Az új ájtatossági forma az egyéneket, a családokat, de az egyház egész közösségét is elérte és lelkesítette abban a törekvésben, hogy Krisztus királyságát előmozdítsák a földön.³³ Az ájtatossági forma ma is sok keresztényt, különösen első pénteken a gyónáshoz és szentáldozáshoz vezet.

³² A Jézus Szíve ígéreték: 1. Megadom nekik az állapotukhoz szükséges kegyelmeket. 2. Családjaiknak megadom a békét. 3. Minden bánatukban megvigasztalom őket. 4. Életükben s különösen haláluk óráján biztos menedékkül leszek. 5. Minden vállalkozásukat megáldom. 6. A bűnösök szívében megtalálják az irgalom forrását és végnélküli tengerét. 7. A lanyha lelkek gyorsan buzgókká lesznek. 8. A buzgó lelkek hamar nagy tökéletességre jutnak. 9. Megáldom házaikat, hol Szívem képét kifüggesztik. 10. Megadom a papoknak a kegyelmet, hogy a legkeményebb szíveket is megtérítsék. 11. Azok neveit, akik ez ájtatosságot terjesztik, szívémben írom és onnan soha ki nem törölöm. 12. Jézus Szíve nagyígérete: Mindazok, akik kilenc egymásután következő hónap első péntekén a szentségekhez járulnak, vagyis meggyónnak és megáldoznak, nem hálnak meg szentségek nélkül. HEER, *Der Durchbohrte*, 264.

³³ HAAG, Martina, „*Dem Herzen Jesu singe...*”, Mainz 2002, 142–146.

A II. vatikáni zsinat után VI. Pál pápa *Investigabiles divinitas Christi* apostoli levelében Jézus Szívét mint „a szeretet lángoló tűzhelyét, annak a szeretetnek szimbólumát és kifejező képét” látja, „amellyel »Isten úgy szerette a világot, hogy egyetlen Fiát adta (Jn 3,16)«”.³⁴ *Diserti interpretes* apostoli levelében ismételten szorgalmazta a Jézus Szíve tiszteletet, mert az egyház a Megváltó átdöfött Szívéből született. II. János Pál *Redemptor Hominis* enciklikájában olvassuk:

A világ megváltása – a szeretetnek az a félelmetes misztériuma, melyben megújul a teremtés – legbensőbb természete szerint az igazság teljessége az emberi szívben: az Egyszülött Fiú szívében, és általa válik lehetségessé mindazok szívének megigazulása, akik az Egyszülöttben öröktől fogva arra lettek rendelve, hogy Isten fiaivá váljanak, és meghívást kapjanak a kegyelemre és a szeretetre.³⁵

Új evangelizálás és Jézus Szíve-kultusz kezdetű üzenetében II. János Pál kiemelte, hogy „a Szent Szívben a keresztyén megtalálja Krisztus végtelen szeretetének szimbólumát és képét, és ez a szeretet arra ösztönöz, hogy szeressük egymást.”³⁶ XVI. Benedek pápa 2009. június 19-én Jézus Szíve ünnepével kezdődően nyitotta meg a papság évét, és Jézus Szíve ünnepével zárult a papság éve.

A Jézus Szíve-tisztelet nagyon sok helyen lehanyaglott, vagy csak az első pénteki kilenced gyakorlása maradt meg ájtatossági gyakorlatként. A Jézus Szíve-tiszteletet újraértelmező teológusok a II. vatikáni zsinat után arra törekednek, hogy a devóciót biblikus és patrisztikus hagyományokra alapozzák, és az egyház liturgikus gyakorlatába beépítsék.

³⁴ *Investigabiles divinitas Christi*, AAS 57 (1965) 298–301.

³⁵ *Redemptor Hominis*, 52., Budapest 1980, 52–54.

³⁶ A magyar fordítás: BERTA, HEVENESI, *Haurietis aquas, XII. Pius pápa apostoli körlevele Jézus Szentséges Szíve tiszteletéről*, VI.

Összegzés

A Jézus Szíve-tisztelet, mint magánájtatossági forma az affektív vallásosságot helyezte előtérbe. Jézus szenvedéstörténete, majd szíve, mint a szeretet és irgalom tárháza a kiengesztelődést és irgalmat keresőknek vigaszt és reményt nyújtott. A Jézus Szíve-teológia kidolgozásán legtöbbet a jezsuiták fáradoztak, keresve a bibliai alapokat és a *devotio* helyét a katolikus teológiában. Majd Róma részéről a *Haurietis aquas* enciklika fogalmazta meg hivatalosan a teológiai alapokat. Az új ájtatossági forma nagyon sokszor visszakanyarodott a misztikusok nyelvéhez és képeihez. Ugyanakkor, különösen a népi ájtatossági forma, Alacoque Szent Margit látomásai és az ígéretek értelmezése nyomán olykor babonás hitbe is torkollott. A liturgikus mozgalom hatására azonban kialakult a helyes arány a devóciós gyakorlatban. A Jézus Szíve-tiszteletet nem lehet kiszakítani a megváltásból. Az ájtatossági forma szorgalmazói is arra törekedtek, hogy az ájtatossági gyakorlatok az eukarisztiához vezessék a hívőket. Az eukarisztia a szeretet látható szentsége. A Jézus Szíve-tisztelet pedig ehhez a szeretethez kell, hogy elvezesse a hívőt. Az énekekben és imaformákban túltengő érzelgősség egy adott kornak a szellemét őrzi, de a vallásos életből az érzelmeket nem lehet, és nem is kell kizárni. Alacoque Szent Margit látomásainak ígéreteivel kapcsolatban, különösen a nagy ígéretre vonatkozóan ismételtlen meg kell jegyezni: reményt és bátorítást sugall, nem pedig garanciát.

A Jézus Szíve-tiszteletnek, mint népi magánájtatossági formának ma is megvan a létjogosultsága és értéke. De mint minden magánájtatosságnak, ennek is a liturgiából kell táplálkoznia, a szentmiséből, a szentségekből és a zsolozsmából. A liturgia és a népi jámborság a keresztyén istentiszteleti forma két legitim kifejezőmódja, azonban nincsenek azonos szinten. A népi jámborsági gyakorlatoknak mindig összhangban kell

lenniük a liturgiával abból kell, hogy merítsenek, és arra készítsék fel a hívő népet (SC 13).³⁷

³⁷ *A népi jámborság és liturgia direktórium*, Budapest 2005, 58.

DIÓSI DÁVID

A triangulum

Eredete, gyakorlata és szimbolikája a római liturgiában

Triangel ist die Bezeichnung für den bei den Trauermetten der Kartage gebraucheten dreieckigen Leuchter, sowie für die bis zur Reform der Ostervigil 1951/55 auf einem Stab getragene in drei Arme geteilte Kerze. Im Folgenden wird der Ursprung, die Praxis und die Symbolik dieser beiden liturgischen Geräten den Lesern näher vorgestellt und erläutert.

Schlüsselbegriffe: Triangel; trinagulum; trinagulare; Trauermette
Officium tenebrarum; arundo.

A liturgiában a „triangulum” latin kifejezéssel két tárgyat szoktunk megjelölni.¹ Jelen írásunknak célja ezek rövid bemutatása.

Triangulum I.

Definíció

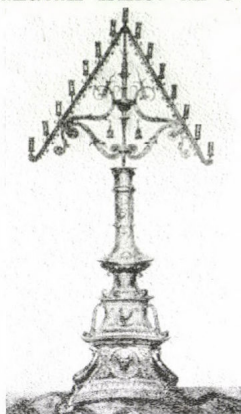
A nagycsütörtöki, nagypénteki és nagyszombati *Officium tenebrarum*-kor (Matutinum és Laudes) használt háromszög formájú gyertyatartó (lat. *candelabrum triangulae*, *triangulare candelabrum*, *hericia*), amelyen 15 gyertya ég.²

¹ Vö. L. EISENHOFER: Art. *Triangel*, in: LThK 10 (¹1938), 271; BALTH. FISCHER: Art. *Triangel*, in: LThK 10 (²1965), 336.

² Vö. MIHÁLYFI Á.: *A nyilvános istentisztelet*. Egyetemi előadások a lelkipásztorkodástan köréből, Budapest ²1918, 144k; G. KIEFER: *Rubrizistik*. Ritus des katholischen Gottesdienstes nach den Regeln der heiligen römischen Kirche, Paderborn ⁸1935, 285k; L. EISENHOFER: *Handbuch der katholischen Liturgik I*, Freiburg 1932, 514k M. RIGHETTI: *Manuale di storia liturgica II: L'anno liturgico – Il breviario*, Milano ²1955, 156sk; R. B. WITTE: *Das katholische Gotteshaus*. Sein Bau, seine Ausstattung,

Gyakorlata

Az *Officium tenebrarum* ünneplésekor az oltáron 6, a leckeoldalon az oltár előtt pedig a triangulumra helyezett 15 sárga gyertya éget. A Matutinum (9) és a Laudes (5) minden egyes zsoltárának elvégzése után a triangulumon szimmetrikusan eloltottak egy-egy gyertyát, mégpedig úgy, hogy először az evangéliumoldalon a triangulum legalsó gyertyájával kezdték, majd pedig annak a leckeoldali megfelelőjével folytatták; azután ismét az evangéliumoldalit oltották ki, és így tovább,



míg csak a triangulum csúcsán lévő középső gyertya maradt égve. A Laudes Benedictusá-nak 7. versének (*Ut sine timore*) éneklésekor egy akolítus elkezdte minden egyes vers után az oltár 6 gyertyáját kioltani, mégpedig úgy, hogy az evangéliumoldali legszélsőbb gyertyával kezdte, miután annak a leckeoldali megfelelőjét oltotta ki, azután ismét az evangéliumoldalon égő legszélsőbb gyertyával folytatta és így tovább, míg mind-egyik gyertya az oltáron ki volt oltva.

Eközben kioltották a templomban égő egyéb fényeket (lámpa) is a tabernákulum előtt égő örökmécses kivételével. A Benedictus-t lezáró antifóna közben egy akolítus leemelte a triangulum csúcsán égő egyetlen gyertyát is és a leckeoldalon (*super cornu epistulae altaris*) a magasba tartotta, majd pedig a *Christus factus est* éneklésének kezdetén égve az oltár mögé rejti. A befejező könyörgés (*Respice, quaesumus*) után zajt csaptak (könyvekkel vagy kereplővel), miután az akolítus az égő gyertyát ismét a triangulumra visszahelyezte. Ezt az utolsó égő gyertyát csak később oltotta ki a sekrestyés, miután a

seine Pflege im Geiste der Liturgie, der Tradition und der Vorschrift der Kirche, Mainz²1951, 301.

celebráns és az asszisztencia visszatért a sekrestyébe és a szertartás véget ért.

Eredete

Ezt a gall területen keletkezett rítust *Amalarius* († 850 körül) említi először. Ugyancsak ő tudósít arról is, hogy abban az időben ez a szokás Rómában a pápai istentiszteleten nem volt gyakorlatban. Itt csupán nagypénteken 6. órától a 9. óráig oltottak el minden fényt. Az első évezredforduló körül azonban Róma is átvette ezt a gall szokást. A triangulum kialakulásának eredeti okát ma már aligha lehet teljes bizonyossággal meghatározni. Minden valószínűség szerint azonban ennek elsősorban praktikus oka lehetett. Egy ilyen gyakorlati ok lehetet pl., hogy a napkeltével a szertartás alatt a templomban egyre jobban növekvő fény miatt a már nem szükséges gyertyákat kioltották. E gyakorlatnak egy másik magyarázata lehetne az is, hogy a zsolnárok végén kioltott gyertyákkal igyekeztek a résztvevő híveknek a szertartás előrehaladását jelezni; hasonló módon mint pl. azt az ókori rómaiak a cirkuszi kocsiversenyeken tették, akik annak érdekében, hogy a lovasszekerek által megtett körök számát az egybegyűlt nézőközönség számára nyilvántartsák, minden kör után egy nagyméretű fátójást (Livius: „*ova curriculis numerandis*”) helyeztek a cirkusz terét kettéválasztó falra (lat. *spina*). Az utolsó 15. gyertya is valószínűleg azért maradt égve, hogy a szertartás végéig a minimálisan szükséges fényt garantálja.

Szimbolikája

A középkorban a gyertyaoltásnak szimbolikus magyarázatot is adtak. A gyertyaoltás jelképezhete a keresztre feszített Krisztus szenvedése közben a Szentírásban megemlített (Mt 27,45) földre boruló sötétséget (*Deutzi Rupert* [† 1129/30], *Cremonai Sicardus* [† 1215], *Honorius Augustodunensis* [12. sz.], *Johannes Belethus*) vagy Krisztus háromnapos nyugalmát a sírban

(*Amalarius, Sicardus*), továbbá Krisztusnak, az igazi Fénynek, kimúlását (*Honorius*), illetve a zsidó nép vakságát (*Deutzi Rupert*). Az égő gyertyák jelezték az ószövetségi igazakat és prófétákat, akik Krisztusnak, „az igazság napjának” (Mal 3, 20), születését és szenvedését megjövendölték. A gyertyák kioltása pedig Krisztusnak a zsidó nép vaksága révén történő megölését jelképezte (*Deutzi Rupert*). A gyertyákat nem egyszerre, hanem egymás után oltották ki, ezzel jelezvén miként hagyták el a tanítványok Mesterüket, amikor szenvedése elkezdődött (*Johannes Belethus*). A triangulum közepén álló, egyedül égve hagyott gyertya, amelyet nem oltanak ki hanem csak elrejtnek, Krisztust, a világ világosságát jelképezi, akinek istensége még a kereszthalállal sem „aludt ki”, hanem az elrejtve tanítványai között tovább élt. Krisztust csak testileg, csak sírba helyezve „oltották ki”, feltámadásával azonban új életre támadt és megmutatta istenségének valóságos dicsőségét (*Johannes Belethus*).

Az 1955-ös nagyhetet érintő liturgikus reform a triangulum használatát továbbra is megtartotta. S habár használata a II. Vatikáni Zsinat utáni zsolozsma megreformálásával „hivatatosan” megszűnt, mégis ajánlatos (főleg a trinagulum kifejező és hatásos fényszimbóluma miatt) legalább a főbb templomokban (pl. a székesegyházakban) hacsak lehet továbbra is megtartani (vö. *Éneklő Egyház* 1406–1417, illetve az erdélyi *Dicsérvjétek az Urat népénektár* 2007-ben megjelent második, javított és bővített kiadása 228–239 és 250–263 old.).

Trinagulum II.

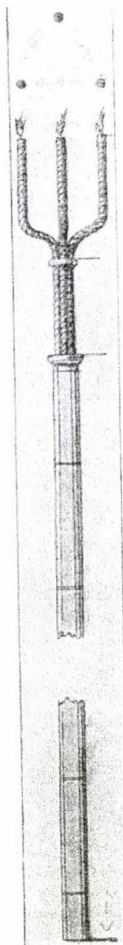
Definíció

A húsvéti vigília megújításáig (1951–1955) egy nádszálon (lat. *arundo*) hegyére háromszög formájában elhelyezett háromágú gyertya megnevezése (*arundo cum tribus candelis in summitate*,

triangulo distinctis), amelyen a nagyszombati tűzszentelés utáni bevonuláskor énekelt háromszori *Lumen Christi* alatt egy-egy gyertyaágot meggyújtanak. Az *arundo* virágokkal való díszítése megengedett volt.³

Gyakorlata

Mielőtt a nagyszombati tűzszentelés megkezdődne a templom előtt előkészítették a szükséges eszközöket, közöttük az *arundo*-t is. A tűzszentelés megtörténte után elkezdődött a templomba való bevonulás. Elöl ment a turifer, jobboldalán az akolítus a tömjénzemekkel, utánuk a szubdiakónus a keresztel. Őt követte a diakónus az *arundo*-val valamint mellette egy akolítus a megszentelt tűzről meggyújtott gyertyával. Leghátul vonult a celebráns és a ceremoniárus (egymás mellett). Rögtön amint beléptek a templomba, a diakónus megállt, lehajlította az *arundo*-t és meggyújtatott a triangulumon egy gyertyaágot. Ezután (mindkét térdével) letérdelt (ugyanígy mindenki, kivéve a szubdiakónus a keresztel) és intonálta a *Lumen Christi*-t. Azután azonnal, tehát még mielőtt a *Deo gratias* válasz elhangzana, felállnak mindnyájan. Ugyanezt megismételték a templom közepén és az oltár előtt. Ezután a diakónus átadja az *arundo*-t az akolítusnak. A celebráns az asszisztenciával felállt az oltár elé, az akolítus az *arundo*-val a leckeoldalon. Az *Exultet* éneklésének megkezdése előtt az akolítus kezében az *arundo*-val a díszített pult előtt álló diakónus közvetlen bal oldalán helyezkedett el. A húsvéti örömeinek éneklése közben a „*rutilans ignis accendit*” frázis után, a diakónus az *arundo*-t kezé-



³ Vö. A. SCHMID: *Arundo mit Triangel*, in: Zeitschrift für christliche Kunst 19 (1906), 245k; WITTE (lásd 2. lábjegy.), 301k.

ben tartó akolítussal a húsvéti gyertyához ment és azt a triangulum egyik gyertyaágával meggyújtotta. Ezután az akolítus az *arundo*-t a húsvéti gyertya mellett egy állványba helyezi, ahol az a szentmise végéig égve marad. Az *arundo*-t csak nagyszombaton használták. A szertartás után kioltották és eltették.

Eredete

Ennek a középkorban kialakult szokásnak praktikus oka van. A háromágú gyertya eredete visszavezethető arra a szokásra, miszerint a középkorban több gyertyát összekötöttek, hogy ezáltal megakadályozzák azt, hogy a szél könnyen elfújja annak lángját (*ne a vento leviter extinguantur*). Először *Petrus Amelius* († 1401) senegali püspök tesz róla említést az általa írt XV. Ordo Romanus-ban (n. 78).

Szimbolikája

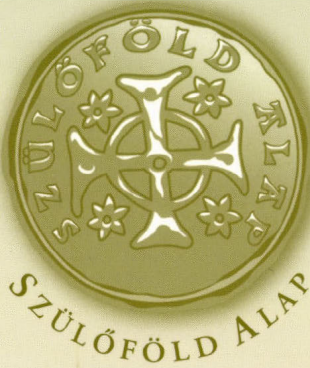
A nád (lat. *arundo*), mivel az viharkor meghajlik, majd pedig annak elmúltával ismét sértetlenül visszahajlik, a sírjából dicsőségesen feltámadt Krisztust jelképezi. A nádszála helyezett gyertyának egyetlen viaszgyertyából kellett lennie, amely fenti részén három ágra oszlott. Az alsó közös és egységes része a gyertyának Isten egységét, az alsó közös gyertyatörzsből feltörő három gyertyaág pedig a Szentháromság jelképe. A gyertyák a nádon nem egyenes vonalban egymás mellett (2-1-3) foglalnak helyet, hisz az ilyenformában elhelyezett gyertyák (középen főgyertya, kétoldalú pedig egy-egy mellégyertya) könnyen azt a benyomást kelthetik, hogy Istenben a három személy alárendeltségi viszonyban vannak; hanem egy egyenlő oldalú háromszög formájában. Csak így juthat az isteni személyek egylényegűsége szimbolikusan is helyesen kifejezésre.



Isten egységét és a Szentháromságot jelképezi a keleti egyház püspöki liturgiáján használt *trikérion* is, egy „három gyertya”, amelyet a történeti források először a 7. században említenek.⁴ Ezzel és a *dikérionnal* („kettős gyertya”; együtt „dikirotrikira” a megnevezésük) a püspök a liturgia közben többször is megáldja a híveket. A gyertyák úgy vannak a gyertyatartón elhelyezve, hogy azok egy egységes lángot képezzenek, vagy legalább úgy, hogy a gyertyák kereszteződjenek. A dikérion Krisztus isteni és emberi természetét jelképezi.

⁴ Vö. M. KUNZLER: *Archieratikon*. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine, Paderborn 1998, 148.

A kiadvány a
Szülőföld Alap
támogatásával jelent meg.



9 771582 066005

ISSN 1582 – 0661