2 (2001) ISSN 1582 – 0661

Studia Theologica Transsylvaniensia

A GYULAFEHÉRVÁRI RÓMAI KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
TEOLÓGIAI FOLYÓIRATA

TARTALOM

GÉRARD ROSSÉ
Szeretet-Isten az Újszövetségben

OLÁH ZOLTÁN
Korabeli események és teológiai gondolkodás nyomai
Iz 8,23B–9,6 Septuaginta fordításában

PETER JÄGER
Wort und Bild

VIZI ELEMÉR
Az ökonómiai és immanens Szentháromság
Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar szemléletmódjában

BARA ZOLTÁN
Il sacerdozio dei fedeli in San Giovanni Crisostomo

SZÉKELY DÉNES
Az egyház az ezredfordulón

MARTON JÓZSEF
Márton Áron püspök a kultúra szolgálatában

Alba Iulia – Gyulafehérvár

2001

Studia Theologica Transsylvaniensia 2 (2001) ISSN 1582 – 0661
A GYULAFEHÉRVÁRI RÓMAI KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
Teológiai Folyóirata

Szerkesztő: Marton József

Lektorálta: Tófalvi Géza
Walter Ilona SSS

Szerkesztőbizottság: Peter Jäger, Bara Zoltán, Nagy József,
Oláh Zoltán, Székely Dénes, Vízi Elemér

Nyomdai előkészítés: Küsmődi Attila

Szerkesztőség címe:

Institutul Teologic Romano-Catolic
RO – 2500 – Alba Iulia
Str. Gabriel Bethlen nr. 3.
Tel.: +40-58-811-688
Fax: +40-58-816-192
E-mail: sis@apulum.ro

Megrendelhető a szerkesztőség címén!

© RÓMAI KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA–GYULAFEHÉRVÁR

Készült a Státus Nyomdában, Madéfalván
Tf: 094/593.324, Tf/fax: 066/110486

ELŐSZÓ

A Studia Theologica Transsylvaniensia második számát azzal a szándékkal adjuk közre, hogy jelezzük „létezésünket". És megpróbáljunk némiképpen eleget tenni annak az elvárásnak, melyet keresztény híveink és a hittudományok iránt érdeklődők támasztanak a gyulafehérvári teológiai tanárokkal szemben. Tudatában vagyunk annak, hogy már folyóiratunk címe is – elemzését lásd a Studia Theologica Transsylvaniensia 1. szám, Jakubinyi György érsek köszöntőjében – sokat követel tőlünk, erőnkön felül próbál meg bennünket. Folyóiratunk címével ugyan nem hivalkodni akarunk – mintha Erdélyben tényleg volna sajátos teológia, melynek közvetítői volnánk –, hanem ösztönző jellegével önmagunkat és olvasóinkat bátorítjuk. És hisszük, hogy szolgálni fogja ebben a régióban élő keresztény testvéreink önazonosságának kialakítását és megőrzését is.

Régi óhaj, hogy Erdélyben egy római katolikus teológiai folyóirat napvilágot lásson. Veress Ernő (1892–1973), a 20. század nagy katolikus szellemi vezéregyénisége, már 1934-ben írt az erdélyi teológiáról „Theologia Transsylvaniensis" címen az általa szerkesztett Erdélyi Tudósítóban. Ajánlatos, hogy egy-két gondolatát hetven év távlatából felidézve a megfontolás tárgyává tegyük. Természetes, hogy külön erdélyi teológiáról nem beszélhetünk – írja –, de célunk lehet, hogy minél többen foglalkozzanak minálunk is a szent tudományokkal. Sajnálattal állapítja meg, hogy az egyházi berkekben és általában a keresztény társadalomban szellemi elárvultság, a szellemiek iránt tanúsított nagy közömbösség tapasztalható. Erdélyben hiányzik az egyházi tudományosság terén a lelkesítő és példaadó közhangulat, aminek következtében az alkotók lelkesedése is letörik. Minálunk nem születtek nagyszabású egyháztörténelmi, művészettörténeti, filozófiai stb. kézikönyvek. Pedig nem sok kellene, hogy az aléltságból alkotó emberekké váljunk. Konkrét ajánlatokkal is előhozakodik, többek között: „Márton Áron egyetemi hitszónoklatait éppúgy kiadhatná, mint Tóth Tihamér", „Ahhoz, hogy erdélyi katolikus tudományosság virágozzék, nem egy pénztelen Akadémiára van szükség elsősorban, hanem lelkesedésre s meggyőződésre, hogy mindez elsőrendű szükségesség."

Mennyire aktuálisak ezek a gondolatok! Elsősorban lelkesedésre van szükség, s igényre – szerzők és olvasók részéről egyaránt –, amely a tudományos alkotókedvet felgerjeszti. A régi óhajok és új elvárások ötvözete késztettek írásra bennünket. Szeretnénk kifejezni már előre

köszönetünket és hálánkat mindazoknak az embereknek, akik – gyengeségeink és hiányosságaink ellenére – tanulmányaink iránt tanúsított érdeklődésükkel és megértésükkel bátorítanak, és írásra késztetnek bennünket.

Gyulafehérvár, 2001. január 28.
Aquinói Szent Tamás emléknapján

Marton József

TARTALOM – SUMAR

GÉRARD ROSSÉ
Szeretet-Isten az Újszövetségben
Dumnezul Iubirii în Noul Testament ... ...

INHALT – SOMMARIO

GÉRARD ROSSÉ
Gott der Liebe im Neuen Testament
Dio Amore nel Nuovo Testamento 5

OLÁH ZOLTÁN
Spuren der zeitgennössischen Ereignisse und theologischen Vorstellungen in der LXX von Jes 8, 23b–9, 6
Le traccia degli evenimenti contemporanei e degli pensieri teologici nella Settanta di Is 8, 23b–9,6 33

PETER JÄGER
Wort und Bild
Parola e immagine 50

VIZI ELEMÉR
Ökonomische und immanente Trinität bei Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar
La Trinità ecumenica ed immanente di Karl Rahner e Hans Urs von Balthazar 67

BARA ZOLTÁN
Das Priestertum der Gläubigen bei Johannes Chrysostomus
Il sacerdozio dei fedeli in San Giovanni Crisostomo 77

SZÉKELY DÉNES
Die Kirche an der Wende des Jahrtausends
La Chiesa allo scorcio del Millennio 101

MARTON JÓZSEF
Bischof Márton Áron im Dienste der Cultur
Il vescovo Áron Márton nel servizio della cultura 118

Rundschau
Rivista dei libri 156

STUDIA THEOLOGICA TRANSSYLVANIENSIA 2 (2001) 5–32

GÉRARD ROSSÉ

SZERETET-ISTEN AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN[1]

Nota del traduttore:

L'autore è biblista d'origine francese. Attualmente vive in Italia, è professore presso l'Istituto Internazionale "Mystici Corporis". Negli ultimi dieci anni ha pubblicato commentari voluminosi al Vangelo di Luca ed agli Atti degli Apostoli che nel frattempo hanno riuscito di divenire molto famosi nel mondo esegetico e teologico italiano. Questo suo studio che adesso appare in traduzione ungherese, faceva parte di una raccolta di studi sull'argomento, pubblicato dall'Editrice Città Nuova (vedi nota in calce nr. 1). Considero che il suo metodo e tutto quanto è uscito in questo articolo come frutto del suo modo di riflettere scientifico, oltre ad arricchire la modesta letteratura ungherese di teologia biblica, possa essere molto utile anche nel dilagare l'orizzonte di pensare degli ungheresi che vogliono conoscere meglio la Bibbia.

A fordító megjegyzése:

A szerző francia származású biblikus. Jelenleg Olaszországban él, ahol a „Mystici Corporis" Nemzetközi Intézet tanára. Lukács evangéliumához és az Apostolok Cselekedeteihez írt kommentárt. E műveit a két szentírási könyvhöz az elmúlt évtizedben olasz nyelvterületen megjelent kommentárok között legjelentősebbekként tartják számon. Jelen tanulmánya, mely most magyar fordításban megjelenik, eredetileg egy tanulmánygyűjtemény részeként jelent meg a Città Nuova Kiadó gondozásában (lásd az 1. sz. lábjegyzetet). Amellett, hogy gazdagítja a magyar nyelvű biblikus teológiai szakirodalmat, remélhetőleg segíteni fogja az olvasót abban, hogy tisztuljon, tökéletesedjék a képe Istenről, aki háromszemélyű és mégis egy, akiről az Újszövetség a legtöbbet mondó megállapításra törekedve ezt jelenti ki: ő maga a Szeretet.

JÉZUS ISTENE

1. Isten országának eljövetele

Jézus arról az Istenről beszél, akit minden izraelita elfogadott és imádott. Istennek arra a legtisztább és leghitelesebb képére épít, amelyet az ószövetségi kinyilatkoztatás mindenekfölött a prófétákon keresztül juttatott kifejezésre.

A judaizmus Isten mindenhatóságát és transzcendenciáját törekedett aláhúzni. JHWH szent nevét nem ejtették ki. Amikor Istenről beszéltek, körülírásokat (például: „Mennyek Országa" = Isten országa), vagy nyelvtani módozatokat használtak (például a *passivum divinum*-ot, vagyis: Istenről műveltető igemódban álló ige révén beszélni: „adjatok és *adatik nektek*" = Isten ad nektek).

---

[1] Eredeti cím: Dio Amore nel Nuovo Testamento, in AA.VV, Dio Amore nella tradizione cristiana e nella domanda dell'uomo contemporaneo, Città Nuova, Roma 1992. 49–83.

Nyilván, Isten jelen volt a zsidó mindennapi életében. Sőt a vallásos mozgalmak, mint amilyen a farizeizmus volt, minden izraelitában az ő kiválasztottságának papi méretét igyekeztek életben tartani: azt, hogy a nép papi nép. De mindez azzal a veszéllyel járt, hogy a zsidó mindennapi élete klerikalizálódott (tisztulási szertartásokkal étkezések előtt, valamint a papok is ugyanezt tették a templomban, mielőtt az oltárhoz közeledtek volna, stb.).

Azt sem kell szem elől téveszteni, hogy ez a transzcendens Isten érdeklődik az ember iránt, különösen a választott nép iránt. A fogság utáni próféták, és aztán az apokaliptikus irányzatok ösztönzése közepette egyre szilárdabbá válik a meggyőződés, hogy Isten erőteljes módon fog eljönni azért, hogy teljesen kinyilvánítsa az ő királyságát, azért, hogy megszentelje az ő nevét. Az általános szemléletmód szerint azonban „JHWH napjában" a „harag napját", a fenyegető végítélet eljövetelét látják.

Akárcsak Keresztelő János, Jézus is bejelenti Isten közeli eljövetelét. De a Keresztelőtől eltérően Jézus e nagy isteni közbelépésben örvendetes valóságot lát, az emberbarát Istennel való találkozást látja. Aki Jézust hallgatta, és üzenetét befogadta, még ha magát korábban „igaznak" tartotta is, új módon fedezte fel Istent. Istennek Jézus által hirdetett közelségét úgy tudta megélni, mint egy találkozás tapasztalatát: egy olyan Istennel történő átalakító és felszabadító találkozásként, aki mindenkit személyesen szeret, és az emberek egységére törekszik.

Jézus Isten eljövetelében az *Izajás* könyvében bejelentett boldogságok ígéretének beteljesedését látja:

> Milyen szép a hegyeken
> annak a lába, aki örömhírt hoz,
> aki békét hirdet,
> aki jó örömhírt hoz, aki szabadulást hirdet;
> aki azt mondja Sionnak:
> „Királyként uralkodik Istened!"
> (*Iz* 52,7)

> Az Úristen lelke van rajtam,
> mert felkent engem az Úr,
> elküldött, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek...
> (*Iz* 61,1)

Jézus tehát örvendetes üzenetet hirdet: Isten országának közelségét, Isten közelségét, aki hatalmát az emberek érdekében akarja gyakorolni, különösen a kitaszítottak érdekében, magáévá téve ügyüket. És Jézus ennek megfelelően viselkedik. Nem marad visszavonultan Keresztelő

János közelében a pusztában várva, hogy érkezzenek az emberek. Visszatér Galileába, a félig pogány volta miatt kevéssé értékelt vidékre, és ott fejti ki küldetését. Jézus tehát ott keresi meg a kis népet, ahol az van. És Jézussal együtt így tesz Isten is, aki az embert a maga mindennapi életében és Istentől való eltávolodottságában akarja megtalálni. Jézus galileai küldetése már önmagában is program, és azt mutatja, hogy vándor létét Isten embert kereső szeretete határozza meg.

Az ember tehát a maga életében váratlan módon találkozni tud Isten szeretetével. E találkozás hatása az öröm és a megtérés. Istent azonnal élete mindenévé választja, nem kínos lemondási fáradozásokkal, hanem olyan lendülettel és olyan kizárólagossággal, mely értelmetlennek tűnhetett:

Hasonló a mennyek országa a kincshez, amelyet elrejtettek a szántóföldben.

> Egy ember megtalálta, újra elrejtette, aztán
> örömében elment, eladta mindenét, amije csak volt,
> és megvette a szántóföldet.
> (*Mt* 13,44)

Íme tehát egy ember, akit kellemesen meglepett az ő váratlan felfedezésének értéke. És megfelelő módon cselekszik. Lemond mindenről, csakhogy birtokba tudja venni ezt a kincset: Istent. Isten kizárólagos választása Istennek az ember életébe való betörése „logikus" következményeként jelentkezik. A paraszt nem azért ad el mindent, hogy elinduljon a kincs keresésére, hanem azután ad el mindent, miután rátalált váratlanul a kincsre. A lemondás gondolata követi a felfedezés örömét.

Aki Jézussal való kapcsolata révén megtapasztalja Isten közelségét, annak a szívében kitör az öröm és a hála. Ez alapvonás. Emlékezzünk a Jézus lábánál levő nőre (*Lk* 7,36kk), Zakeusra (*Lk* 19,1kk): eltelt életüket feldúltnak látják, és új létmódba kerültek.

2. A boldogságok

Már az Ószövetségnek és a judaizmusnak is meggyőződése volt, hogy Isten a maga hatalmát különösen a leginkább szükséget szenvedők javára akarja kinyilvánítani. *Iz* 61,1k ígéretét magára vonatkoztatva Jézus éppen az a jóhírhozó akar lenni, aki bejelenti, hogy Isten most kézbe veszi a szegény helyzetét.

Az igazságosság, amit a királytól vártak, az ókori keleten kifejeződött abban is, hogy védelmezi a gyengéket az erősekkel szemben, segíti a szegényeket, kimenti a védteleneket a kizsákmányolók és zsarnokok elől.

Egy olyan ideál volt ez, amit e világ királyai gyakorlatilag soha nem értek el. Ezért vetik az emberek a reményüket Istenbe: ő az ideális király. Isten, mint ideális király védelmezője a szegényeknek, az árváknak, az özvegyeknek, az idegennek. Jézus közelinek hirdeti meg ezt az isteni közbelépést: Isten most úgy döntött, hogy beteljesíti az Izajás könyvében megírt vigasztalási ígéreteket. Ebbe a vonalba helyezhető el Jézus nyilvános működésének kiáltványa:

Boldogok a szegények, mert övék az Isten országa.
Boldogok, akik sírnak, mert ők majd vigasztalást nyernek.
Boldogok, akik éheznek, mert ők majd jóllaknak.
(vö. *Lk* 6,20kk; *Mt* 5,3kk)

A szegény nem azért élvezi az isteni előnyt, mert jobb, mint a többiek, hanem éppen azért, mert szegény. Amikor Isten közbelép az ő javára, ezt nem azért teszi, mert meg akarja hálálni valamilyen erkölcsi tulajdonságát, hanem azért, mert – mivel szegény-, Isten, mint ideális király, szívén viseli királyi feladatát, hogy gondoskodjék róla, védelmezze őt. Az ő ideális királyi méltósága forog kockán.

Isten kinyilatkoztatja Jézus által elővételezetten megvalósított végleges királyi eljövetelében a maga másságát, vagyis a maga szentségét, felkínálva szeretetét, határtalan kegyelmét a szükséget szenvedő embernek.

3. A Szeretet-Isten felfedezése

A nagy tapasztalat a következő: Isten szeretet. A zsidó természetesen tudatában volt annak, hogy Isten jó. Olvasta ezt népe történelmében, dicsérte őt imában. De néhány mozgalomban a felfedezett élő kapcsolat Istennel gyakran túlságosan elit-ízű vagy nemzeties jellegű volt. Másrészt pedig a szokásos és ismétlődő vallási gyakorlatok, a Törvénynek való engedelmesség, mint életideál JHWH-val inkább formális kapcsolatot segítettek elő. Ezenfelül egy vallási elit különféle indokkal sok személyt kitaszított, bűnösnek ítélt és vádolt, főleg alacsony társadalmi helyzetűeket. Sokak számára nem létezett már remény.

Jézus különösen ezen utóbbiak számára nyitott meg új bizonyosságot: Isten szereti őket.

Isten tehát úgy mutatkozik meg, mint a kitaszítottak, a szükséget szenvedők, a szegények Istene. Ő képes elhagyni a 99 igazat, hogy megkeresse az eltévelyedettet, egyszerűen azért, mert ezen utóbbi szükséget szenved.

Ha közületek valakinek száz juha van, és egyet elveszít közülük,
nem hagyja-e ott a kilencvenkilencet a pusztában,
és nem megy-e az elveszett után, amíg meg nem találja?
Amikor megtalálja, örömében vállára veszi,
hazamegy, összehívja barátait és szomszédait, és azt mondja nekik:
„Örüljetek velem, mert megtaláltam elveszett juhomat!"
(*Lk* 15,4–6)

Isten az embert nem képességei és érdemei szerint értékeli, hanem az ő szeretet-igényének mértéke szerint. A *Tamás-evangélium* (apokrif) az első század végéről (107.p.) már nem maradt meg az eltévedt bárányról szóló példabeszéd eredeti értelménél. Ebben az írásban az elveszett bárány a legkövérebb, kedvence a pásztornak, aki az ő keresésére indul.

Isten a valóságban nem nézi az ember esetleges értékét. Szeretetében egyszerűen az ember közelébe férkőzik.

Istennek ez a fajta képe nem tudta fel nem forgatni a szokásos mértékeket, és ebből kifolyólag kénytelen volt ellenvetéseket támasztani különösen a gyakorló ember, a Törvényt betartó hívő részéről.

És Jézus példabeszédekben válaszol, egy általa kedvelt műfajban, hogy kiemelje ennek az Istennek az eredeti voltát, aki új és végleges módon közeledett az emberekhez. Nem vonakodik konkrét vonásokkal bemutatni JHWH viselkedését az apáról szóló példabeszédben, aki visszafogadja az elszökött fiút: az apa elébe szalad, átöleli, visszahelyezi őt fiúi méltóságába, ünnepet rendez:

Apja már messziről meglátta (a fiút),
és megesett rajta a szíve. Eléje sietett,
a nyakába borult és megcsókolta.
A fiú így szólt hozzá: „Apám,
vétkeztem az ég ellen és teellened;
Már nem vagyok méltó arra, hogy fiadnak nevezz".
Az apa azonban ezt mondta szolgáinak:
„Hozzátok hamar a legdrágább ruhát és adjátok rá,
húzzatok gyűrűt az ujjára és sarút a lábára!
Azután hozzátok elő a hizlalt borjút, vágjátok le,
együnk és vigadjunk,
mert az én fiam meghalt és föltámadt,
elveszett és megtaláltatott".
Aztán elkezdtek vigadozni.
(*Lk* 15,2–24)

Isten így, ehhez hasonló szeretettel fordul az emberhez. Nyilván, ez a fiú, aki éveken át együtt lakott az apjával, teljesen új formában fedezhette fel az apját: a vele való kapcsolat a korábbihoz képest teljesen meg-

változott. És a szeretet, mely az embert most elhalmozza, újjászüli, új teremtménnyé alakítja át őt: „meghalt és föltámadt" (*Lk* 15,24).

Jézus természetesen olyan Istent jelenít meg igehirdetésében, aki Isten marad az emberhez való közeledésében is. Olyan Istent, aki túllépi a mi mértékeinket, a mi mesterkedésünket. Éppen az ő szeretetében nem mutatkozik olyan Istennek, aki rendelkezésre áll, aki az emberi vágyak gyümölcse. Isten jövetele túllépi a mi kereteinket, a társadalomban használatos osztó igazság kereteit. A szőlőbe küldött munkásokról szóló példabeszéd sokatmondó. Este a gazda mindenkinek ugyanazt a bért adja.

Amikor beesteledett, a szőlő ura
így szólt intézőjéhez:
„Hívd a munkásokat és add ki nekik a bérüket,
kezdve az utolsóktól az elsőkig".
Jöttek azok, akik tizenegy óra körül kezdtek,
és kaptak egy-egy dénárt.
Mikor az elsők sorra kerültek,
azt gondolták, hogy többet fognak kapni,
de ők is csak egy-egy dénárt kaptak.
Amikor megkapták, zúgolódni kezdtek a gazda ellen:
„Ezek az utolsók csak egy órát dolgoztak,
és egyformán kezelted őket velünk,
akik viseltük a nap terhét és hevét".
Ő azonban így válaszolt az egyiküknek:
„Barátom! Nem vagyok veled igazságtalan.
Nem egy dénárban egyeztél meg velem?
Fogd, ami tiéd és menj! Én ennek az
utolsónak is annyit akarok adni, mint neked.
Vagy nem szabad azt tennem az enyémmel, amit akarok?
Rossz szemmel nézed talán, hogy én jó vagyok?
(*Mt* 20,8–15)

Teljesen érthető az első munkásoknak a reakciója, akik egész nap dolgoztak: úgy tűnik, hogy a gazda nem akar tudni a hosszú és fáradságos munkával megszerzett jogokról. De az isteni logika más: Isten a maga független cselekvése közepette jó akar lenni, ingyen akar adni. A fizetség így nem a teljesítmény érdemeihez illő, hanem az isteni szeretet adománya. Isten az emberrel olyan viszonyt akar kialakítani, amely túllép a hasznon, a *do ut des* viszonyon.

Jézus nem alkalomszerűen választja a példabeszédek módszerét ahhoz, hogy megértesse az általa hozott újdonságot: Isten irgalommal közeledett végérvényesen a távoli emberhez. A példabeszéd nem szűkül le csupán egy érdekes történetté, amit hallgatni lehet. Nem csupán egy információs eszköz. A

példabeszéd hat az emberre, választásra készteti őt. A hallgató benne találja magát az elbeszélésben, felismeri magát a személyekben, a viselkedésformákban, megérti, hogy vele van kapcsolatban a történet. A példabeszédben Isten maga jelenik meg a hallgatónak, és meghívja őt, hogy találkozzék vele, hogy áttérjen a cserekapcsolat (*do ut des*) logikájáról az ingyenesség logikájára. A példabeszéddel sikerül Jézusnak a jelenlévők gondolkodó képességére olyannyira odahatnia, hogy Isten észjárásához emelje fel őket. A józan észre való hivatkozással („hogyan látjátok?") sikerül elfogadtatnia annak az észjárásnak az érvényességét, amely meghaladja a józan észt. És a hallgató ily módon sodródik, választás elé kerül, jóllehet megmarad a maga szabadsága.

Isten közeledéséről Jézus nemcsak példabeszédekben szól. Magatartásában is kézzelfoghatóvá teszi ezt az isteni szeretetet gyógyítva a betegeket, kiűzve az ördögöket, együtt étkezve a bűnösökkel. Mindebben az ember olyan Istent fedez fel, aki elhatározta, hogy minden emberi lény keresésére indul, és ezért megkülönböztetett szeretettel viseltetik a szegények, a gyermekek, a nők, a betegek, a bűnösök, a kitaszítottak iránt.

És mindezek az egyének, akikkel Jézus közösséget vállal, megtapasztalhatják így állapotukban a bocsánatot, találkozhatnak az Atya személyes szeretetével, megérthetik, hogy helyzetük nem kétségbeejtő, bűnük nem jelent jóvátehetetlen büntetést. Jézus Istenével kapcsolatba lépve teljesen elfogadottaknak érzik magukat, és így újjászülethetnek, rátalálhatnak önmaguk és mások elfogadásának a képességére.

A Jézus Istenével való találkozás mindnyájuk esetében elsősorban nem tudást közvetít, hanem szabadulást, szeretetet, közösséget. Jézus viselkedésmódja láthatóvá teszi Isten feltétel nélküli szeretetét: kinyilatkoztatja, hogy pontosan ez a feltétel nélküli szeretet az irányelve Jézus cselekvésének. Ez magyarázza meg a szombaton történő gyógyításait, a törvényes szabadság szabályainak az áthágását. Semmilyen törvény, az atyáknak semmilyen hagyománya nem korlátozhatja a szeretetet, mivel most láthatóvá vált Istennek, az elveszettek Atyjának feltétel nélküli szeretete. Mózes törvénye nem veszíti el a maga értékét, hanem viszonylagossá válik az irgalom igényéhez kötődve, melyet Isten a végső időkben ki akar nyilvánítani.

Egy példát találunk erre vonatkozóan a Hegyi Beszéd ellentéteiben. Miután Jézus kijelentette:

> Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy visszavonjam a törvényt
> vagy a prófétákat; nem azért jöttem, hogy megszüntessem,
> hanem hogy beteljesítsem.
> (*Mt* 5,17)

tovább folytatja:

Hallottátok, hogy ezt mondták a régieknek:
„Ne ölj; aki pedig öl, méltó az ítéletre".
Én viszont azt mondom nektek, hogy mindenki, aki
haragszik testvérére, méltó az ítéletre.
Hallottátok, hogy azt mondták:
„Szemet szemért, és fogat fogért".
Én viszont azt mondom nektek: ne szálljatok szembe
a gonosszal, hanem aki megüt téged a jobb arcodon,
fordítsd oda neki a másikat is".
(*Mt* 5,21–22.38–39)

A Szeretet-Istennel való találkozás az ember számára új elindulást eredményez. Ennek ellentétét mutatja a szívtelen szolgáról szóló példabeszéd. A király nem azt várja el konkrétan a szolgától, akinek óriási adóságot engedett el, hogy reggeltől estig a Templomban tartózkodjék, hanem azt, hogy a hozzá hasonlókkal ugyanígy cselekedjék. Társadalmi irányba mutató ez a válasz.

Nem kellett volna neked is megkönyörülnöd szolgatársadon,
ahogy én is megkönyörültem rajtad?
(*Mt* 18,33)

A Jézus Istenével való találkozásnak tehát ez a jellegzetessége: nem a Törvény jobb gyakorlásában vagy a Templom buzgóbb látogatásában, hanem társadalmi méretben akar konkretizálódni, vagyis az emberek közötti kapcsolatban, túl minden megkülönböztetésen és nacionalizmuson. Jézus legeredetibb követelményének vonalán: az ellenség szeretetében.

Szeressétek ellenségeiteket!
Tegyetek jót azokkal, akik gyűlölnek titeket.
Áldjátok azokat, akik átkoznak benneteket,
és imádkozzatok azokért, akik gyaláznak titeket...
Szeressétek (...) ellenségeiteket!
Tegyetek jót és kölcsönözzetek, semmit vissza nem várva; ...
és a Magasságbeli fiai lesztek,
mert ő kegyes a hálátlanokhoz és gonoszokhoz.
Legyetek tehát irgalmasok, mint a ti Atyátok is irgalmas!"
(*Lk* 6,27–28.35–36)

Ez a lehetőség – az ellenség szeretete – az Istennel való találkozásból ered, aki megbocsát. Akinek ilyen tapasztalatban volt része, annak már nincs mentsége ahhoz, hogy szeressen, hogy szeresse ne csupán személyes, de nemzeti vagy vallási ellenségét is.

Az Istennel való személyes találkozás tapasztalata tehát, amelyben az ember elnyeri a mások felé való megnyílás képességét, testvériségre törekszik: az Isten eszkatologikus atyaságán alapuló, és a kölcsönös szeretetben megélt testvériségre.

Jézus sohasem törekedett csupán valamilyen személyes megtérésre. Küldetése során, nyilván, olyan Istent nyilatkoztat ki, aki odafordul személyesen mindenkihez, de a cél „társadalmi" marad. Isten Jézussal a maga végleges szeretetét tárja fel, amely képes megnyitni az embert mások felé, tehát képes egységben összegyűjteni az embereket, képes Isten népéből „új társadalmat" hozni létre azon terv szerint, mely az emberiséggel kapcsolatosan öröktől fogva ott volt Isten szívében.

4. Bizalom Istenben

Jézus emberközeli Istent mutat be. Olyan Istent tehát, aki megérdemli a teljes bizalmat. Az Ószövetség ábrázolása szerint ő a szikla, amelyre az ember támaszkodhat. És Jézus első személyben éli meg ezt a valóságot.

Jézus bizonyára annak mondja el válaszként a magvetőről szóló példabeszédet, aki kevésre becsülte az ő igehirdetésének eredményeit, aki kétségbe vonta küldetésének hatékonyságát, látván a „sekélyes gyümölcsöket".

> Íme, kiment a magvető vetni.
> Amint vetette a magot, némelyik mag az útfélre esett.
> Jöttek a madarak és felszedegették.
> Más magok köves helyre estek,
> ahol nem volt sok földjük. Hamar kikeltek,
> mert nem voltak mélyen a földben.
> De amikor a nap felkelt, megperzselődtek,
> s mivel nem volt gyökerük, elszáradtak.
> Néhány másik a tövisek közé esett.
> A tövisek felnőttek és elfojtották őket.
> Végül más magok a jó földbe hullottak. Ezek termést hoztak,
> Az egyik százszorosat, a másik hatvanszorosat,
> Ismét másik harmincszorosat.
> (*Mt* 13,3–8)

A paraszt, aki vet, tudja, hogy szükségszerűen létezik olyan mag, amely elvész, mert az útra, kövekre vagy bogáncsok közé hull. De nem bátortalanodik el, mert tudja, hogy van olyan mag is, mely jó földbe hull és bő termést fog hozni. Ezekkel a szavakkal Jézus Isten igéjének hatékonyságába vetett teljes bizalmát fejezi ki (vö. *Iz* 55,11). Amikor Isten cselekszik, megvalósul a cél, még ha pillanatnyilag sikertelenség vagy

kicsinység is a látszat. Jézusnak ugyanez a bizalma látszik a mustármagról és a kovászról szóló példabeszédekben.

Hasonló a mennyek országa a mustármaghoz,
amelyet egy ember megfogott, és elvetett a szántóföldjébe.
Ez kisebb ugyan minden magnál,
de amikor felnő, nagyobb lesz más veteményeknél.
Akkora fa lesz belőle, hogy jönnek az ég madarai,
és az ágai között fészkelnek.
Hasonló a mennyek országa a kovászhoz,
amelyet egy asszony megfogott, és belekeverte
három mérőnyi lisztbe, amíg meg nem kelt az egész.
(*Mt* 13,31–33)

Az Ország ereje már most működik, kis láthatósága ellenére is. Nyilván, azért, mert Isten műve, aki a fenséges és biztos vég biztosítéka.

Az Isten szeretetébe vetett ugyanezen teljes bizalom kell, hogy jellemezze az imádságot is. Nem arról van szó, hogy kitartó szavaink erejével akarjuk megindítani az istenséget. „Tudja a ti Atyátok, mire van szükségetek, mielőtt még kérnétek őt" (*Mt* 6,8). Az istentelen bíróról szóló példabeszéd (*Lk* 18,2kk) nincs ellentétben az előbbi szavakkal. Az eredeti lecke ugyanis nem az özvegyasszony imádságának kitartó voltára vonatkozik, hanem a bíró magatartására, tehát magasabb szinten a bizonyosságra, hogy Isten igazságot szolgáltat.

Az egyik városban volt egy bíró, aki
Istentől nem félt és embertől nem tartott.
Volt abban a városban egy özvegyasszony is,
aki elment hozzá és kérte:
„Szolgáltass nekem igazságot ellenfelemmel szemben".
Az egy ideig nem volt rá hajlandó.
Azután mégis így szólt magában: „Bár Istentől nem félek,
és embertől nem tartok, mégis mivel terhemre van
ez az asszony, igazságot szolgáltatok neki,
nehogy végül is idejöjjön és arcul üssön".
Azután így szólt az Úr:
„Hallottátok, mit mond az igazságtalan bíró?
Hát Isten nem szolgáltat-e igazságot választottjainak,
akik éjjel-nappal hozzá kiáltanak?
Vajon megvárakoztatja őket?
Mondom nektek: hamarosan igazságot szolgáltat nekik".
(*Lk* 18,2–8)

Itt Jézus rendíthetetlen bizalma tükröződik Istennek, mint királynak végső eljövetelében, annak ellenére, hogy a tények mintha az ellenkezőjét mutatnák, és a kétely a hallgatók fejében felötlik. Következésképpen a

példabeszéd húsvét utáni olvasatánál a hangsúly az özvegyasszony viselkedésére tevődik, melyet a kitartó imádságnak, mint a hívő alapvető viselkedésmódjának példájaként tekintenek.

Jézus egészen az alapokig menően megélte az Istenbe vetett radikális bizalmat:

„Abba, Atyám! Minden lehetséges neked. Vedd el tőlem ezt a kelyhet! De ne az legyen, amit én akarok, hanem amit te" (*Mk* 14,36). Ez az egyedüli eset, ahol az evangéliumi hagyomány átírja az arám „Abba" megszólítást, amellyel Jézus Istenhez fordult. Soha nem nyilvánítja ki Jézus a maga fiúi természetét annyira, mint ebben a tragikus órában: tökéletesen engedelmeskedik az isteni akaratnak, amelyről tudja, hogy meghozza számára a kiteljesedést.

Az Atya gondoskodásába vetett bizalom kifejeződésre talál a *Mt* 6,25–33-ban (*Lk* 12,22–32) olvasható mondásgyűjteményben, amelyet most gyorsan megvizsgálunk.

5. A gondviselő Isten

A gondviselés igen ismert kifejezés, különösen népies elfogadottságában. Közhasználatban akkor beszélünk gondviselésről, amikor váratlan szerencse ér bennünket. Reménytelen esetek közepette is a gondviselésre bízzuk magunkat utolsó megoldás gyanánt, mikor minden emberi lehetőség megszűnik. Általában a gondviselés rendkívüli közbelépésekre utal a magunk vagy más javára, sajátos pártfogásra, különösen amikor vallásos kötelezettségekről van szó. Ez a fajta felfogás azonban könnyen egy szeszélyes Isten benyomását keltheti, aki önkényesen lép közbe az emberi történések során, különösen kiváltságos személyek javára.

A Bibliának nincs sajátos kifejezése: a *pequddah* szót „gondviselés" értelmében csak *Jób* 10,12-ben olvassuk; a görög megfelelő – *pronoia* – a *Bölcs* 14,3; 17,12-ben található.

De a gondviselő Isten gondolata a Biblia minden oldalán előfordul. A teremtő és üdvözítő Istenbe vetett hit foglalja magában. Ez a hit magával hozza azt a meggyőződést, hogy Istennek terve van az emberek világával, és hogy érdeklődik ezért a teremtett világ és az ő teremtményei iránt, megőrizve őket, vezetve őket a cél felé. Amint *1Tim* 2,4-ben olvassuk:

> Ő azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön
> és eljusson az igazság ismeretére.

A gondviselés szó a Bibliában lényegileg Istennek a történelemben való cselekvéséhez kapcsolódik, tehát történeti jellege van. Az ember részéről feltételezi a teremtett világban történő isteni cselekvés elfogadását, az

Istenhez, valamint az emberiséggel és minden emberrel kapcsolatos tervéhez való hűséget, a választást, miszerint hagyja magát Istentől vezetni, és ebből kifolyólag a meggyőződést, hogy minden esemény mögött, legyen az kellemes vagy kellemetlen, szerencsés vagy szerencsétlen, mindenképpen az Atyának gyakran titokzatos és rejtett gondoskodása van jelen. A gondviselés tehát átöleli az egész emberiség vagy történelem teljes létét, és nem kell fogyasztói mentalitás szerint személyes anyagi előnyök érdekében tett alkalomszerű és csodás segítségként értelmezni. A gondviselés az iránt mutatkozhat meg, aki elfogadja, hogy Isten kezében éljen, szerencsétlenségek és halál közepette is, amelyek Isten személyes szeretetével való találkozást jelentenek.

Ebben a távlatban Krisztus üzenete az Ország közelségéről, mely az ember részéről a teljes önátadást, minden földi támasz elvesztését kéri, sajátos módon kihangsúlyozza Isten „gondviselésszerű" cselekvését. És teljesen találó az, hogy *Lukács evangéliumában* a gazdag képe után, aki a maga biztonságát gazdagságra alapozza, a tanítványok képe következzék és álljon ellentétként, akik mindent elhagytak, és akiknek az Atya gondját viseli.

A tanítvány, aki életét Isten országának keresésére állította be, aki hagyja, hogy életét Isten kézbe vegye, nem mentes bizonyosfajta kísértéstől: elhagyván mindent azért, hogy Jézust kövesse, tapasztalhatja, hogy nyugtalanság születik bensőjében a szükséges dolgokkal kapcsolatosan (táplálkozni, öltözködni), pontosan a minden emberrel veleszületett természetes biztonságérzet miatt. És ezt Jézus nem ítéli el. Jézus az Istenbe vetett teljes bizalmat sulykolja bele az emberbe: a valódi biztonság Istenre, az ő atyai gondoskodásáról való bizonyosságra támaszkodik.

> Ne aggódjatok az életetek miatt, hogy mit egyetek,
> se a testetek miatt, hogy mibe öltözzetek.
> (*Lk* 12,22)

Ez nem meggondolatlansági lecke, vagy boldog semmittevésre való felhívás. Jézus meg akarja szabadítani a tanítványt a gondoskodástól, a létért való nyugtalanságtól, mely az ember minden erőfeszítését mozgósítja saját biztonságának keresése, a jövő biztosítására irányuló aggodalmaskodás közepette. A mennyei Atya gondoskodásába vetett bizalomra szóló felhívás ez, arra a bizalomra, „mely egyáltalán nem zárja ki azt, hogy dolgozunk a szükséges megszerzéséért; egyszerűen arra törekszik, hogy megszabadítsa a szívet attól a nyugtalanságtól, mely kevéssé talál a mennyei Atya tekintete alatt megélt hithez."[2]

---

[2] J. DUPONT, Les Béatitudes III, Gabalda, Paris 1973. 282k.

Ugyanezt a buzdítást ábrázolja a madaraknak (és aztán a mezők liliomainak) a képe:

Nézzétek a hollókat! Nem vetnek, nem aratnak,
nincs kamrájuk, sem magtáruk,
és az Isten táplálja őket.
Mennyivel többet értek ti a madaraknál!
(*Lk* 12,24)

A hallgató meghívást nyer arra, hogy felfedezze Isten gondviselő működését a teremtett világban, és levonja ebből az élet leckéjét. Jól megértjük: Jézus nem egy idillikus és idealizált képet mutat be a természetről. Ő tudja, hogy télen sok madár meghal a hideg és az éhség miatt. Az, hogy hiszünk a gondviselésben, nem biztosít könnyű életet, nem távolítja el a bajokat és nehézségeket. De az ember meg tudja érteni mindezen események közepette, hogy Isten nem hagyja el őt, és meg tudja tapasztalni az ő közelségét.

Másrészt a hollók (és a mezők liliomai) nem úgy találnak bemutatásra, mint követendő viselkedési modellek. Az érdeklődés Istennek ilyen „jelentéktelen" lényekkel szembeni viselkedésére irányul, mint amilyenek a hollók, vagy a mezők liliomai. Nem ez tehát az érvelés: a madarak nem dolgoznak, az Atya gondoskodik róluk, ezért ne dolgozzatok ti se, mert Isten gondoskodni fog a ti szükségleteitekről. „A madarak és a virágok egyáltalán nem azt értették meg a tanítványokkal, hogy nem kell dolgozniuk, hanem azt, hogy az élet Istentől függ".[3]

Ne kérdezzétek tehát, hogy mit egyetek vagy mit igyatok,
és ne nyugtalankodjatok,
mert ezeket a pogányok keresik a világban.
Atyátok azonban tudja, hogy szükségetek van ezekre.
Ti keressétek csak az ő országát,
és mindezt megkapjátok hozzá.
(*Lk* 12,29–31)

A buzdítás életválasztásként jelentkezik, mely megkülönbözteti a tanítvány viselkedését a „pogányétól": Istent első helyre tenni, és teljes bizalommal lenni iránta. Az anyagi szükségleteknek szorongó, vagy a nyereségnek mindenáron történő keresése azok magatartását jellemzi, akik „nem ismerik Istent", és ezért „kényszerülnek" arra, hogy csupán saját erőikre számítsanak. Földi látókörbe zártan az ember nem mentesülhet az „aggodalmaskodástól": a gond és a félelem hűséges élettársai lesznek. Jézus éppen azt akarja, hogy a tanítvány szabaddá legyen ettől a

[3] J. DUPONT, Les Béatitudes I, Gabalda, Paris 1969. 76.

meghatározott életmódtól, melyet a földi szükségletekért való aggodalmak jellemeznek.

Jézus tanítása tehát a személyeknek két csoportját állítja szembe egymással:

– az embert, aki aggódik maga miatt, aki nem számít Istenre, és aki azt gondolja, hogy egyedül kell biztosítania, és egyedül tudja biztosítani saját létét. De amiért fáradozik, végül túlsúlyba kerül, és elfoglalja a végső cél helyét.

– Jézus számára az ember jövője nem bizonytalan világ és bizonytalan lét, amelyről az ember azt hiszi, hogy saját erejével kell biztosítania azt a maga számára, hanem az ember jövője Isten országa. A földi lét kétségtelenül bizonytalan marad, és minden emberi képességgel szembe kell szállni vele, de elveszíti végső cél – jellegét, amitől az ember egész élete függne. Istent és az ő országát – mint az ember igazi jövőjét – első helyre téve a „többi" már az ember létének nem kizárólagos és fő problémáját, erőfeszítéseinek nem végső célját képezi, hanem „függeléket" képez.

Amint már mondtuk, Jézus nem meggondolatlanságra buzdít, és nem ígér könnyű és fájdalommentes életet sem. Nem bátorít tétlenségre, passzivitásra, vagy felelőtlen viselkedésre a munkában. Ő nem ítéli el a munkát, az óvatosságot az ügyekben, a jövőnek ésszerű bebiztosítását. A tanítvány az alapvető nyugtalanságtól szabadul meg, amely az ember minden erőfeszítését mozgatja a biztonság keresése közben.

Az Isten gondviselő cselekvésébe vetett bizalom egyáltalán nem a rendkívüli közbelépésekbe vetett bizalmat jelenti, miszerint Istennek mindig csodálatos módon kellene közbelépnie, valahányszor az ember az ő országa keresésének alapállására helyezkedett. Azt jelenti, hogy aki az Országot keresi, az életében, mindennapi küzdelmeiben és szenvedéseiben felismerheti az Atya figyelmes közelségét.

Jézusnak az Atya gondoskodásáról mondott szavainál az életbe vetett bizalom nem utópia, hanem alapvető választás, elhatározás kérdése. Végeredményben számolni kell Isten közelségének valóságával.

„Ti keressétek csak az Országot, és mindezt megkapjátok hozzá": ennek az igének az életre váltása – mely ígéret és követelmény – azt jelenti, hogy megértjük és megtapasztaljuk, hogy az ember élete alapjában véve Isten ajándékaként érkezik, nem pedig „a dolgos ember illuzórikus önellátásaként".[4]

---

[4] G. ANGELLINI, „Lavoro" címszó, in Nuovo Dizionario di Teologia, ed. Paoline 1982, 722.

Miután ez az életválasztás megtörtént, egyfajta szerepcsere következik be. Ha az ember Istent első helyre teszi, Isten gondjárt viseli az ember teendőinek. Nyilván nem úgy, hogy elfoglalja az ember helyét, hanem úgy, hogy – azt lehet mondani – az Atya magára veszi a gondoskodás, az adományozás szempontját, és így lehetővé teszi az embernek, hogy önmaga és cselekvése számára a megfelelő helyet biztosítsa.

Más szóval: Isten számára megadatik a lehetőség arra, hogy ne csupán bizalmi szinten, hanem az emberi közösség egész társadalmi életében gondviselő legyen.

6. Isten atyaságának megtapasztalása

Az Atya névvel már az Ószövetség kifejezte Istennek tekintélyi és gondoskodó jellegű viszonyulását a választott néphez (*Oz* 11,1–4. 8–9; *Jer* 31,9.15–20; *Iz* 49,14–16)[5]. De a megnevezés ritka maradt a mitológia felfogásába való visszaeséstől való félelem miatt, ahol az istenség azért atya, mert megszüli a világot, a félisteneket stb.

Jézussal az Atya név Isten jellegzetes tulajdonságává válik. Ő Izrael Istene olyan formában, ahogyan véglegesen megmutatkozott a Jézus által elindított új idők során: Isten, aki egyedi módon közeledett az emberhez, aki megszűntette a távolságot közte és teremtménye között (a bűnt) azért, hogy a teremtményt befogadja a maga közösségébe. Ő az az Isten, aki mindenhatóságát a korlátlan önajándékozás, a mérték nélküli szeretet képessége által nyilatkoztatta ki. És Jézus alázata, az elveszettek után járása, a megvetettekkel való együttérzése, szolgáló magatartása, leereszkedése mind – mind az a mód, amellyel ő a földön Isten nagyságát megélte.[6]

Jézus most „Abbá"-nak meri szólítani ezt az Istent, aki Izrael történelmében kinyilvánította hatalmát és szeretetét. Ez a név, mellyel a gyermek, de a felnőtt is apjához fordul, meghittséget, bizalmat, gyöngédséget és ugyanakkor tiszteletet, meghódolást fejez ki. „Jézus legmeglepőbb eredetisége abban rejlik, hogy az ókori judaizmus során egyedül ő fordul Istenhez úgy, hogy Abbának szólítja őt".[7]

Ezt a megnevezést elsősorban a Jézus által meghirdetett Isten országa újdonságával összefüggésben kell érteni. „Abba" azt jelenti, hogy Isten

---

[5] A judaizmusban nem sokkal Krisztus előtt megjelent az a szokás, hogy Istent külön az egyes izraeliták Atyjának is nevezzék (Bölcs 2, 18; Sir 51, 10 stb.); ld. Albert Dreston előző tanulmányát (ti. a könyvben, ahonnan ezt a tanulmányt fordítom. Ford. megj.)

[6] Vö. F. X. DURRWELL, Le Père. Dieu en son Mystère, Cerf, Paris 1987. 182.

[7] J. SCHLOSSER, Le Dieu de Jésus. Etude exégétique, „Lectio Divina" 129, Paris 1987. 205.

közel jött, új meghittségi viszonyt teremtett, amelyet első személyben maga Jézus élt, de amely kapcsolatban való részesedésre minden izraelita és ember hivatott (vö. *Róm* 8,15; *Gal* 4,6). A tanítvány tudja, hogy az Atya személyesen szereti őt. Ez a valóság jellemzi egész létét olyannyira, hogy Istenhez teljesen kötődő gyermeki létként éli meg azt:

> Atyátoknak se hívjatok senkit a földön,
> mert egy a ti Atyátok, a mennyei.
> (*Mt* 23,9)

A százszorosról szóló részben, melyet az kap, aki elhagyja a családi kötelékeket, nem véletlenül ígér Jézus „százannyi házat, testvért, nővért, anyát és gyermeket...", de nem apát. Mert a hívőnek már csak egyetlen Atyja van.

És ami az Atyához köt, ami gyermekké tesz, az nem csupán egy érzés, hanem Jézusnak befogadott és megélt igéje. Isten Jézus által kinyilvánított akaratának megtétele, amely Jézus körül családba gyűjti össze a sok testvért az egyetlen Atya tekintete alatt.

A hitreflexió az Atya és Fiú közötti viszony titkát a Feltámadott húsvét utáni megértésének fényében fogja elmélyíteni. A keresztény hagyományban Istent kifejezetten „Jézus Krisztus Atyjá"-nak fogják nevezni, és az Atya szóval azt a lényegi viszonyt határozzák meg, amely őt öröktől fogva az egyszülött Fiúval egyesíti: az Atya azon aktus által válik Atyává, hogy megszüli Fiát, teljesen odaajándékozza magát a Fiúnak.

Jézusnak a földön megélt engedelmessége a maga részéről fiúi voltát tárja fel, szabad egyetértésben azzal, hogy született.

Következésképpen elmélyítik a viszonyt, amelyre a hívő eljut Istennel. A tanítvány ugyanarra a meghittségre jut el, amelyben a Fiú van öröktől fogva az Atyával. Isten most ugyanazzal a szeretettel fordul a hívőhöz, amellyel szereti az egyszülött Fiút: „Isten, a láthatatlan Atya, az abszolút Titok mindenikünket pontosan azzal a szeretettel szeret, amellyel viseltetik örökkévaló Fiával szemben, és amelyet kinyilvánított az emberek szeme láttára a názáreti ember, Jézus személyében (...). Ugyanazon aktussal, amellyel Jézus kinyilatkoztatja nekünk, hogy Isten meghittsége, mint szeretetközösség létezik, kézen fog bennünket, és bevezet minket abba a meghittségbe".[8]

---

[8] PH. FERLAY, Abrégé de la Foi Catholique, Desclée, Paris 1986. 61.62.

7. A keresztrefeszített Jézus: Isten szeretetének kinyilatkoztatása

A keresztrefeszített Jézus az egész Újszövetség számára a Szeretet–Isten teljes kinyilatkoztatása. Ilyen szempontból nem tudom meg nem említeni, még akkor is, ha más összefüggésben a téma részletesebben tárgyalásra kerül.

Jézus mindig teljesen egyesülve maradt az Atyával. A szenvedésben és a kereszten is az Atya átsugárzása ő. Halála, az annak tulajdonított jelentőség, mint önátadás, a hóhérainak nyújtott megbocsátás tehát egyformán megnyilatkozása Istennek, az ő cselekvésének, az emberekhez való viszonyulásának.

A keresztrefeszített Jézus, mint Isten szeretetének végső kinyilatkoztatása a következőket mondja nekünk:

– az üdvösség ingyenes ajándék. A keresztrefeszített Jézusban Isten ingyen közli a maga életét az emberekkel, ingyen nyit a vele való közösség felé. Ebben az ingyenességben kell gyökereztetni az üdvösséget, és kell válaszolni erre a kínálatra. Az embertől Isten elfogadást vár el, nem pedig valamilyen kárpótlást.

– Isten szeretetének nincs határa: Isten nem fárad bele és nem is fog soha belefáradni az emberbe, annak számtalan visszautasítása, sértése, támadása és ellenségeskedése dacára sem. Az ő „igen"-je végleges, eszkatológiai. Övé az utolsó szó, és ez a szó éppen szeretet.

– Istennek a keresztrefeszített Jézusban megnyilvánuló szeretete egyetemesként nyilatkozik meg: nincs semmilyen embercsoport vagy negatív helyzet, mely *a priori* ki lenne zárva, vagy nem lenne fogékony az Isten személyes szeretetével való találkozásra.

– A keresztrefeszített Jézus az Istenről adott utolsó kinyilatkoztatás.

PÁL

Pál, akárcsak valamennyi zsidó, ahhoz az Istenhez csatlakozik, aki az Ószövetségben kinyilatkoztatta magát.[9]

De az Egyházat üldöző Saul és a nemzetek apostola, Pál között megtörtént a damaszkuszi esemény: a keresztrefeszített és feltámadt Jézus Istennek kiváló Fiaként talál előtte kinyilatkoztatásra (*Gal* 1,15). Pál számára a keresztrefeszített Jézus az a hely, ahol Isten véglegesen közbelép üdvözítő módon az emberiség javára, tehát az a hely, ahol teljesen kinyilvánítja a maga szeretetét.

---

[9] Bővebb részletek miatt l. AA.VV., Il Dio di Gesù Cristo, Città Nuova, Roma 1982. 111kk.

A téma más alkalommal kerül tárgyalásra. Itt csupán néhány gondolat megjelölésére korlátozódom:

– A keresztrefeszített Jézusban Jézus Istene, aki az elveszettek Isteneként nyilatkoztatta ki magát, az Istentől távol levő embereket ingyenesen igazzá tevő Istenként nyilatkozik meg. A keresztrefeszített Jézusban Isten véglegesen közel került minden emberhez.

– A keresztrefeszített Jézusban Isten megmutatja, hogy eltávolította a válaszfalat, mely elválasztotta Izraelt, mint Isten népét a pogány népektől. Az üdvösséget, a szövetségi viszonyt Isten felkínálja minden ember számára, akik arra hivatottak, hogy megalkossák a Krisztus Testét képező egyetlen testet, mely mindenféle származású „sokak"-ból tevődik össze.

– A keresztrefeszített Jézusban Isten a maga teljes másságát nyilvánítja ki, mint olyan nagy szeretetet, mely képes gyöngévé, megvetetté lenni, miközben a „vallásos" ember ösztönösen uralkodónak és dicsőségesnek hajlamos őt elképzelni. De az, ami az ember számára „joggal" „botrány és oktalanság", valójában „Isten ereje és Isten bölcsessége" (*1Kor* 1,24).

Idézem, amit írtam *A Jézus Krisztus Istené*ben:

„Jézus Krisztusban, a Fiúban véglegesen kinyilatkoztatásra talál az, hogy Isten a maga létében 'örökre szólóan kész önmagát másoknak ajándékozni' (J. Moingt). Isten nincs bezárva önmagába, a saját tökéletességének szemlélésébe. Kinyilvánítja a rendkívüli képességet arra, hogy önmagából kilépjen, *leereszkedjék*: ez a *kenos*, amely a teológiai nyelvben a görög kifejezés szerint használatos.

A megtestesülés, a teremtménnyé levés döbbenetes lehetősége abszolút újdonság, olyan kezdeményezés, mely maximálisan megmutatja a mindenhatóságot, mely szeretet. Isten, aki szeretetből leereszkedik az emberi lét korlátai közé, olyan nagy titok, mint Isten maga. A filippiekhez írt himnusz énekli:

> aki (ti. Jézus Krisztus) isteni mivoltában (...)
> kiüresítette önmagát (...),
> engedelmes lett a halálig, mégpedig a kereszthalálig.
> (*Fil* 2,6–8)

Ez Isten valósága, mely a „végső időkben" feltárult. Isten leereszkedése feltételezett olyan szövegekben is, mint *Róm* 1,3; 8,3; *Gal* 4,4; *2Kor* 8,9, hogy néhány páli szövegre korlátozódjak.

Isten nagysága ebben az ő szuverén szabadságában rejlik, hogy olyannyira elkötelezi magát az ember érdekében, hogy teljes emberi tapasztalatra tesz szert, belép a történelembe, az ember állapotába azért, hogy megossza vele a korlátokat és a vágyakat, a banalitásokat és a jobb

világért zajló harcokat, hogy élje velünk a mi emberi tapasztalatunkat egészen a szorongásig és a halál magányáig, egészen addig, amíg önmaga ellentéteként jelentkezik. Az ő leereszkedése nem csupán abban áll, hogy emberré lesz. Amint a *Filippiekhez írt levél* himnusza mondja, ő átélte ezt az emberi állapotot szegénységben, szolgálatban egészen a keresztre feszítés általi halál szélsőséges megaláztatásáig".[10]

A *Rómaiakhoz írt levélben*, amelyben az apostol leírja Istennek a keresztrefeszített Jézusban történő üdvözítő cselekvését, Istennek az emberiség iránti szeretete annyira nyilvánvaló, hogy Pál öröménekre, Isten szeretetét dicsőítő himnuszra fakad.

Mit mondjunk tehát mindezek után?
Ha Isten velünk, ki ellenünk?
Ő, aki tulajdon Fiát sem kímélte,
hanem odaadta értünk, mindnyájunkért,
ne ajándékozna vele együtt mindent nekünk?
Ki lenne vádlója Isten választottjainak?
Isten az, aki a megigazulást adja;
ki lenne hát az, aki kárhoztat?
Talán Krisztus Jézus, aki meghalt,
mi több, fel is támadt, Isten jobbján van,
és közbenjár értünk?
Ki szakíthat el minket Krisztus szeretetétől?
Nyomorúság vagy szorongatás? Éhség,
mezítelenség, veszedelem, üldözés, vagy kard?
Amint írva van:
„Miattad gyilkolnak minket naphosszat,
olybá vesznek, mint a leölésre szánt juhokat".
De mindezeken győzedelmeskedünk azáltal,
aki szeret minket.
Abban ugyanis biztos vagyok,
hogy sem halál, sem élet,
sem angyalok, sem fejedelemségek,
sem jelenvalók, sem jövendők, sem erők,
sem magasság, sem mélység,
sem egyéb teremtmény el nem szakíthat minket
Isten szeretetétől, amely Krisztus Jézusban,
a mi Urunkban van.
(*Róm* 8,31–39)

[10] AA.VV., Il Dio di Gesù Cristo, i. m. 122.

A háttérösszefüggés egy bírósági környezet. Úgy tűnik, hogy Pál fejében a sátán hagyományos megjelenítése rejlik, aki vádolja az embert Isten előtt (*Jób* 1–2).

De hozhat valaha is az isteni Bíró a hívők ellen büntető ítéletet, ha Isten maga velünk levő Istenként nyilatkoztatta ki magát üdvözítő munkálkodása során? Isten ugyanis odaadta egyszülött Fiát, és ezzel odaadta önmagát bizonyítván, hogy teljesen a bűnös ember oldalára áll. A végső bíróságon megítélő Istenre számítunk, ellenben igazzá tevő Istennel fogunk találkozni.

Ki vádolhat tehát bennünket, hogy elítéljen, ha Isten maga velünk van? A válasz nyilvánvaló: senki!

Akinek esetleg joga lenne arra, hogy elítéljen minket, az Jézus, a Fiú, minthogy az emberek megölték őt. De ez a halála valójában szeretetét juttatta kifejezésre; és a feltámadás, mely Isten jobbjára helyezi, nem vádlóvá, hanem közbenjáróvá tette őt. És hogyne hallgatná meg őt Isten, hiszen éppen Krisztus halála révén mondta ki ő a maga végleges „igen"-jét az emberiségnek, lekötötte magát, és nem tud többé úgy ítélni, hogy ne mondana ellen önmagának? „A hívőnek Isten ítélőszéke előtt olyan közbenjárója van, akivel a Bíró sem tud szembehelyezkedni, ugyanis Isten színe előtt Isten saját eljárásmódját mutatja be".[11]

A hívő, akárcsak minden ember, kétségkívül még olyan emberi állapotban él, amelyben nem hiányoznak a veszélyek és a szenvedések. Ezek kételybe, elbátortalanodásba kergethetik őt. De éppen ez a negatív helyzet helyez rá bennünket a Keresztrefeszített útjára, és teremtheti meg azt a teret, ahol előtör a feltámadás élete. A próbák és a kudarcok látszólag ellentmondásos módon nem kétségbeesési motívummá, elítélés jelévé lesznek, hanem reményforrássá, győzelmi lehetőséggé. A keresztrefeszített Jézus Isten szeretete, aki létünk negatív helyzeteiben találkozik velünk. Benne biztonságunk van arra nézve, hogy semmilyen ellenséges erő nem akadályozhatja meg Istent abban, hogy szeressen minket. És ez az isteni szeretet már – és mindörökre – üdvözült sorsunk jele.

JÁNOS

János evangéliumának egyik alapvető vonása az, hogy Jézust kinyilatkoztatóként mutatja be. És tanítása kinyilatkoztatás. Nem olyan értelemben, hogy új tant ismertet meg, hanem úgy, hogy láthatóvá tesz egy rejtett valóságot, lehetővé teszi a hozzáférést a kapcsolat és a személy titkához.

---

[11] W. SCHMITHALS, Der Römerbrief, Güterloher Verlagshaus, G. Mohn, Gütersloh 1988. 311.

A negyedik evangéliumban Jézus különösen önmagáról beszél, minthogy végső soron ő maga a kinyilatkoztatás tartalma. Az evangélista számára ugyanis Isten teljes és végleges kinyilatkoztatása az emberek számára nem annyira egy tanításban rejlik, hanem Krisztus személyében: ő az az ajándék, amelyet Isten önmagából ad az emberiségnek. Az „én vagyok"-formulák, melyek a negyedik evangéliumnak olyannyira jellemzői, kifejtik mindazt, amit Isten szeretete jelent az ember számára: fényt, igazságot, életet, feltámadást...

A negyedik evangélium meghív bennünket arra, hogy lépjünk túl egy pusztán funkcionális krisztológián, vagyis azon, hogy Krisztus valóságát csupán velünk való viszonyában, az emberekre vonatkozó szerepében szemléljük (még akkor is, ha mindig jelen van ez a szempont). János Jézusról a maga mély valóságában, az Atyához való viszonyában akar beszélni. Az ő istenségéről akar beszélni.

Krisztus isteni voltának elismerése az evangélista számára mindenesetre nem egy dogmatikai kijelentés. Jézusnak Isten köréhez való tartozását elismerni a kinyilatkoztatásnak még nem utolsó pontja, hanem feltétel, bejárati kapu, hogy valóban megismerjük Istent a maga belső életében, hogy megismerjük őt, mint Személyek közösségét.

1. Jézus, mint Közvetítő

Innen ered a fontosság, amelyet János Jézus származásának tulajdonít: „honnan van ez?". Ebben a távaltban *Jn* 17,8 jól összefoglalja a hit tárgyát: „ők elfogadták, és valóban felismerték, hogy tőled jöttem, és elhitték, hogy te küldtél engem". Ez a prológus (*Jn* 1,1kk) kijelentésének a tartalma.

Jézus isteni származásának elismerése azt jelenti, hogy elismerjük őt a maga teljességében, mint Isten kinyilatkoztatóját. Azt jelenti, hogy felfogjuk, milyen kapcsolat egyesíti őt az Atyával, és határozza meg őt, mint Fiút. De mindenekfölött azt jelenti, hogy megértjük: Istennek ez a közösségi valósága a megtestesült Ige elküldésében igenis megnyílt az emberek előtt.

János számára nem elvont fogalmakról van szó, hanem ellenkezőleg: élet és halál kérdéséről, mert az élet csak az Atyával való gyermeki viszony közepette élet. Ellenben ez a viszony csak Krisztusban lehetséges, minthogy egyedül ő nyilatkoztatja ki és érteti meg az Atyát, amint a prológus kijelenti: „Istent soha senki nem látta: az egyszülött Fiú, aki az Atya kebelén van, ő nyilatkoztatta ki" (*Jn* 1,18).

Az Atyához vezető út krisztologiai: Jézus közvetítése soha el nem felejtett alapeszme a negyedik evangéliumban. Mindez legnyomatékosabb megerősítésre Jézus Fülöpnek adott válaszában talál: „Aki engem látott, látta az Atyát is", és korábban a Tamásnak adott válaszban: „Én vagyok az út, az igazság és az élet (vagyis az út, amely elvezet az igazsághoz, mely élet). Senki sem jut az Atyához, csak általam. Ha engem megismertetek volna, Atyámat is ismernétek" (*Jn* 14,9.6).

Érdekes megfigyelni azt is, hogy milyen kifejezésekkel beszél János Isten kinyilatkoztatásáról: ez nem valamilyen titokzatos tanításból áll, hanem az Atyához jutás, tehát egy találkozás tapasztalata által történik. És ezenfelül sokatmondó, hogy az evangélista az Atyát *megmutatni*, vagy az Atyát *látni* igét használja.

> Ekkor Fülöp kérte őt:
> „Uram, mutasd meg nekünk az Atyát, és az elég nekünk!"
> Jézus így válaszolt neki: „Annyi idő óta veletek vagyok,
> és nem ismertél meg engem, Fülöp?
> Aki engem látott, látta az Atyát is".
> (*Jn* 14,8–9)

Mindez a kinyilatkoztatás lényeges vonásához vezet el bennünket. A kinyilatkoztatás nem annyira igazságközlésre épül, hanem egy látás tanúsítására. Jézusnak mindennapi tevékenysége során tanúsított magatartása szemlélésében rejlik, aki a benne lakó Igazságnak, az ő saját személye titkának átsugárzásává válik. Fiúi valóságának kinyilvánítása szorosan kötődik az Atya valóságához. Ezért az evangélista Jézus egész működését össze tudja foglalni a „kinyilatkoztatni a nevet (ti. az Atya nevét)" formulában: ebben teljesíti be ő a művét a földön.

2. Jézus teljesíti az Atya művét

Jézus az Atyát kinyilatkoztatva beteljesítette a művet a földön.

Hogyan? A következő állításból tudunk kiindulni: „Az én eledelem az, hogy annak akaratát cselekedjem, aki küldött engem, hogy elvégezzem az ő művét" (*Jn* 4,34).

Íme Jézus programja tehát, az ő létének választása: nem valami rendkívüli program, hogy kitűnjön, és magára vonja a figyelmet, hanem más akaratának a teljesítése. Így elismeri teljes függését az Atyától, akitől léte és élete értelmet nyer. És pontosan ebben a teljesen az Atyára irányuló magatartásban, ebben a befogadóképességben válik az Atya átsugárzásává, akit kinyilatkoztat. Fiúnak mutatkozva kinyilatkoztatja tehát a vele való egységét. Az Atya megnyilatkozása elválaszthatatlan az

ő Küldöttjének megnyilatkozásától. Jézusnak emberi viselkedése által láthatóvá tett fiúi valóságában lehet meglátni az Atya arcát.

Következésképpen azt lehet mondani, hogy Jézus soha sincs egyedül, mert „aki küldött engem, velem van, nem hagyott magamra, mert mindenkor azt teszem, ami kedves előtte" (*Jn* 8,34). Ugyanis földi életében és működésében maga az Atya van jelen és munkálkodik: „az Atya, aki bennem lakik, ő cselekszi a tetteit" (*Jn* 14,10).

3. Az Atya és Jézus egyek

Éppen ezért a mű, amelyet Jézus véghezvisz a földön, az Atya és a Fiú közös tevékenységének a gyümölcse, amint Thüsing írja: „a szeretetnek, amely adja magát, és az engedelmességnek, amely szeret, az oda- és visszaáramlása".[12]

Most megsejthetjük Jézus magatartásának fontosságát: betekintést enged számunkra Isten meghitt, közösségi életébe. Jézus létmódjában láthatóvá válik az isteni egység, az isteni lét dinamizmusa, mely eleven szeretetpárbeszéd, amelyben az Atya és Fiú egyek, ahol az Atya azáltal nyilatkozik meg Atyaként, hogy mindent odaad, és a Fiú azáltal igazán önmaga, hogy teljesen megnyílik az Atya felé. Íme tehát az örök élet, amelyet Jézus megígér azoknak, akik őt befogadják: nem valamilyen kívülről nyújtott ajándék, hanem az isteni Személyek egységes életében való részesedés.

Érthető ezért, hogy Jézus műve, amelyet a földön teljesítenie kell, nem korlátozódik arra, hogy néhány „jelet" vigyen véghez, amely néhány pillanatra megsejteti örök igei dicsőségét. A mű, amelyet véghezvisz, maga a léte, amennyiben folytonosan az Atya felé irányul, amint az Ige *ab aeterno* az Atya felé irányul: alapjában véve az ő fiúi léte, melyet az emberek között él meg egészen a halálig.

Pontosan az ő mindennapos engedelmessége által mutatja be ezt a valóságot. De ez az engedelmesség nem egy gazda által elrendelt feladat vak teljesítését jelenti. Nem is önmaga elszemélytelenedés-jellegű megsemmisülése. Jézus műve az Atya műve, de ugyanakkor az ő saját műve is, vállalván benne a maga teljes felelősségét (vö. *Jn* 5,17). Jézus tehát nem egy passzív végrehajtó. Arról a „műről" van ugyanis szó, „amelyet rám bíztál, hogy elvégezzem".[13]

---

[12] La prière sacerdotale de Jésus, „Lire la Bible" 22, Cerf, Paris 1970. 33 (eredeti cím: Herrlichkeit und Einheit, Patmos, Düsseldorf 1962).

[13] A. VANHOYE fordítása, in L'oeuvre du Crist, don du Père (*Jn* 5, 36 et 17, 4), in „Revue des sciences religieuses" (1960), 377kk.

Az Atya műve, amelyet Jézus véghezvisz, ugyanakkor teljesen a Fiú műve. Így valósítja meg ő az engedelmességet és egységbeli viszonyát az Atyával: Jézus azáltal fejezi ki az Atyát, hogy önmagává válik.

Érthető továbbá, hogy egy ilyen fajta kinyilatkoztatás a kereszten éri el a csúcspontját: ott teljesíti be Jézus igazán önmagát, ott mutatkozik meg leginkább Fiúként, az Atya iránti teljes nyitottságában. János számára a kereszt annak a szeretet-viszonynak a szélsőséges megnyilatkozása, amely egyesíti az Atyát és a Fiút, és éppen ezért megmutatja, hogy kicsoda Isten: Isten szeretet-közösség.

Íme tehát, mire törekszik a jánosi Jézus kinyilatkoztatása: létében Isten *ab aeterno* közösség. A szeretet az isteni lét „ritmusa". És ez a viszony nem egy zárt körben zajlik az Atya és a Fiú között. A megtestesült Fiúban nyitott az emberiség felé. És – amint mondtuk – a negyedik evangéliumban a Fiú és az Atya megismerése nem egy tan hirdetése által történik, hanem a megélt közösség dinamizmusában: az evangélista a maga hitében Jézus relacionális magatartása fölött gondolkodik el. Ez a magatartás az evangélium által áttetszővé válik, feltárja az Atya és a Fiú közötti kapcsolatot.

Jézushoz közeledve az ember nem csupán egyetlen személlyel találkozik, hanem egy „mi"-vel, és ebben a „mi"-ben az isteni személyek saját valóságuk meghittségében mutatkoznak meg, bekapcsolván az embert az isteni „Én" és „Te" közötti párbeszéd dinamizmusába.

4. A Szentlélek

Most a Szentlélekről kell beszélni. Isten meghitt mélysége ő, és éppen ezért a személlyé lett isteni szeretet. A Szentlélekben éli az Atya a maga atyaságát önmaga odaajándékozása révén a Fiúnak, és a Szentlélekben nyílik meg a Fiú és fogadja magát Fiúként az Atyától.

A Szentlélek maga Isten a maga meghitt közösségi valóságában.

A Szentlélek most az a nagy húsvéti és eszkatologikus ajándék, amelyet Isten Jézus halálakor ad az emberiségnek. Ezt sugallja János szimbolikus nyelvet használva:

> Jézus azt mondta: „*Beteljesedett!*"
> És fejét lehajtva kilehelte lelkét.
> (*Jn* 19,30)

És röviddel ezután egy magas fokú jelentőséggel bíró tényt tanúsít az evangélista:

> Az egyik katona lándzsával megnyitotta oldalát,
> amelyből azonnal vér és víz jött ki.
> (*Jn* 19,34)

A vér és víz kifolyása igen megérintette az evangélista hitből forrásozó értelmét: a vér Jézus véres áldozatára céloz, melyet egészen a végsőkig átélt önmaga odaajándékozásaként. A víz már a szamaritánus nővel folytatott beszélgetésnél (4. fej.) az örök élet ajándékát idézte. És ez a Szentlélekkel azonos, aki Jézus kimúló testéből áradt:

Ha valaki szomjazik, jöjjön hozzám,
és igyon mindenki, aki hisz bennem.
Amint az Írás mondja: élővíz folyói fakadnak majd belőle.
(*Jn* 7,37–38)

És az evangélista megmagyarázza:

Ezt a Lélekről mondta,
amelyet a benne hívők meg fognak kapni.
A Lélek ugyanis még nem jött el,
mert Jézus még nem dicsőült meg.
(*Jn* 7,39)

Érthető, miért állítja János azt, hogy a Szentlélek véglegesen áradva csupán Jézus halála és megdicsőülése során adatik: az isteni teljesség a kereszt Szeretet-Semmijében árasztja el az ő testét, és itt jut el Jézus az Atya öléhez. Emberi valóságában „megistenülve" képes közölni Isten teljességét az emberiséggel.

Jézus halálában és feltámadásában a Szentlélek, aki Isten bensőségessége, a világ belső alkotórészévé válik: Isten teljes önmagát megnyitja az ember előtt és felemeli a maga közösségi életének szintjére.

A Szentlélek adományozása révén Isten kilép önmagából anélkül, hogy elhagyná a maga bensőségességét, és felemel bennünket egészen önmagáig.

Az őshagyományban, amelyről Pál tudósít, nem alkalomszerűen hozzák szívesen kapcsolatba a Lelket a „közösség" valóságával:

Az Úr Jézus Krisztus kegyelme,
Isten szeretete
és a Szentlélek közössége legyen mindnyájatokkal!
(*2Kor* 13,13)

A Szentlélek fogadása által Isten létmódja kerül továbbadásra, aki közösség. Kapcsolatok és egység teremtőjeként lép be a történelembe, mint lehetőség, mely kínálkozik az emberiség számára, hogy a Szentháromságban és a Szentháromság módjára éljen: testvérek közötti életközösség formájában, amely az Atyával és Fiúval való közösségre épül (*1Jn* 1,3).

Pál világosan leszögezte a kapcsolatot a Szentlélek és a szeretet között:

Isten szeretete kiáradt szívünkbe
a nekünk adott Szentlélek által.
(*Róm* 5,5)

Az apostol számára a kapott szeretet már nem csupán a Törvény egyik parancsa, melyet meg kell tartani, hanem maga az isteni élet, amelyet a hívő magáévá tesz, amely megnyitja őt az egység szerinti élet felé és bekapcsolja a Szentháromság meghittségébe. A Szentlélek megteremti tehát a valós részesedést a szentáromságos Közösség életében, behelyezvén a hívőt az Atya és a Fiú közötti kapcsolatba:

Mivel pedig fiak vagytok,
Isten elküldte Fiának Lelkét szívünkbe,
aki azt kiáltja: „Abba, Atya!"
(*Gal* 4,6; *Róm* 8,15)

János ezt a maga módján fejezi ki:

Ahogy engem szeretett az Atya,
úgy szerettelek én is titeket.
(*Jn* 15,9)

A Feltámadott Mária Magdolnához intézett szavaiban pedig:

Menj el a testvéreimhez, és mondd meg nekik:
Fölmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz,
az én Istenemhez és a ti Istenetekhez.
(*Jn* 20,27)

A feltámadt Jézus közli tanítványaival, akiket először nevez *testvéreknek*, az Atyával való személyes kapcsolatát.

A híveknek ez a szentháromságos életbe való bekebelezettsége a Szentlélek munkája révén világosan meg kell, hogy mutatkozzék a közösség konkrét életében:

A Lélek gyümölcsei pedig: a szeretet,
öröm, békesség, türelem, kedvesség, jóság, hűség,
szelídség, önmegtartóztatás.
(*Gal* 5,22)

A Lélek gyümölcse a Szeretet-Isten valóságára vonatkozik, melyet a közösségben kapunk és élünk. És a kölcsönös szeretet, amelyet a közösségben megélünk, éppen ezért a legalkalmasabb hely arra, hogy tanúsítsuk a világnak: Isten szeretetközösség. Ily módon a közösség vonzási ponttá válik az emberek számára:

Mindnyájan egy legyenek;
ahogyan te, Atyám, bennem vagy, és én tebenned,
úgy ők is egy legyenek mibennünk,
és így elhiggye a világ, hogy te küldtél engem.
(*Jn* 17,21)

Az egység élete, mely a közösségi Isten élete törvényének betartásában rejlik a hívek között, a maga hiteles közösségi valóságában tanúsítja Istent, és jele lesz annak, hogy ilyen szeretet áradt ki az emberekre.

A Szentlélek ajándékozásában Isten teljes létével kimondja és megtapasztaltatja az emberrel, hogy ő szeretet.

5. „Isten a szeretet" (1Jn 4,8.16)

„Isten a szeretet": kétségkívül ez az Újszövetség leghíresebb kijelentése. Sokatmondóan összefoglalja és megvilágítja az egész apostoli hagyomány közös meggyőződését. Nem filozófiai eszmélődés az isteni létről, hanem Isten létmódját jellemzi, amint megnyilatkozott ő az emberiség javára történő cselekvése, különösen a szeretett Fiúnak a világba való elküldése során: „abból ismertük meg Isten szeretetét, hogy Krisztus életét adta értünk" (*1Jn* 3,16). „A leírás nem csupán funkcionális, ugyanis Isten azért szeretet irántunk, mivel önmagában is szeretet".[14] Isten szeretetként tárja fel magát minden cselekvésében, valamennyi közbelépésében Izrael történelme során, ami a Fiú elküldésében csúcsosodik ki, aki életét adja értünk.

János már az evangéliumban egy fontos állítást fogalmazott meg:

> Mert úgy szerette Isten a világot,
> hogy egyszülött Fiát adta,
> hogy mindaz, aki őbenne hisz, el ne vesszen,
> hanem örök élete legyen.
> Mert nem azért küldte Isten a Fiút a világba,
> hogy elítélje a világot,
> hanem hogy üdvözüljön általa a világ.
> (*Jn* 3,16–17)

Istent a szeretet mozgatja. És ez az isteni szeretet határtalan, nem ismer kivételeket: a „világ" felé fordul, vagyis a mi esetünkben minden ember felé, függetlenül attól, hogy jók-e, vagy rosszak, a választott néphez tartoznak-e, vagy a pogány nemzetekhez.

Mintha egy kritikai megjegyzés bukkanna fel a Keresztelő tanításával szemben. Utóbbi olyan Istent hirdetett meg, aki főleg azért jön, hogy ítéljen, és azután következik az üdvösség a „maradék" számára. Az evangélista számára az ellenkező igaz: első helyen Isten megmentő szándéka van, az ítélet azután jön... az ember döntésében (vö. *Jn* 3,18). Aki ugyanis nem hisz, önmagát ítéli el. A hitetlenséget nem kell egyszerűen a nemhívővel azonosítani, hanem azzal, aki szabadon választja a fény

---

[14] R. BROWN, Le lettere di Giovanni, Citadella k., Assisi 1986. 748.

visszautasítását, gyűlöletét. Az ítélet tehát az Isten szeretete előli elzárkózásban rejlik.

Mindent összevetve, amint már mondtuk, Isten cselekvése feltárja, kicsoda ő önmagában: kölcsönös ajándékozásban létező közösség.

De János nem elégszik meg magas színvonalú megfontolásokkal. Ő egyesíti a Szeretet-Istent és a felebaráti szeretetet.

Mivel Isten szeretet, az embernek olyan világ mellett kell döntenie, amelyben szeretet és egység uralkodik, és szembe kell helyezkednie mindazzal, ami gyűlölet és megoszlás.

FORDÍTOTTA: NAGY JÓZSEF

STUDIA THEOLOGICA TRANSSYLVANIENSIA 2 (2001) 33–49

OLÁH ZOLTÁN

KORABELI ESEMÉNYEK ÉS TEOLÓGIAI GONDOLKODÁS NYOMAI IZ 8,23b–9,6 SEPTUAGINTA FORDÍTÁSÁBAN

Im Falle einer Übersetzung kann man im Großen und Ganzen zwei Verfahren unterscheiden. a.) Das grundlegende syntaktische und semantische Verständnis des Sinnes des Textes. Eine solche Übersetzung lässt sich an den strengen und manchmal sogar steifen Übertragungsregeln messen b.) Die Art und Weise von Deutung, die auf einer höheren Ebene beruht. Das ist die Ebene des Inhaltes, der Exegese. Die griechische Übersetzung ist in dieser Arbeit im Sinne des zweiten Punktes zu betrachten. Es geht hier nicht um eine mechanische Übertragung der Wörter eines Textes in die Ausdrücke einer anderen Sprache, sondern es ist das Umsetzen von Denk- und Ausdrucksformen einer sprachlichen Lebenswelt in die einer anderen verlangt. Denk- und Ausdrucksformen gehören zusammen und bilden einen Sprachhorizont, der ein spezifisches sozio-kulturelles Millieu widerspiegelt.

Egy fordítás esetében általában két fajta eljárással van dolgunk. a.) A szószerinti fordítással, amikor az eredeti szöveget úgy próbáljuk átültetni, hogy minél hűségesebben tükrözze az eredeti szöveg mondattani és szemantikai értelmét. Az ilyen fordítást a szigorú és merev fordítási eljárásokról lehet felismerni. b.) A másik fordítási eljárásra jellemző az értelmezésnek különféle eljárásai. Ez a fordítás magasabb szinten van, és inkább a tartalomra és a közlésre kerül a hangsúly.[1] A fent megnevezett izajási szakasz Septuaginta szövege a második fordítási eljárás szerint készült fordítás, amint ki fog derülni a későbbi elemzések folytán. Egy ilyen fordítás nem marad meg csupán az egyes szavak és kifejezések mechanikus, gépies lefordításánál egy másik nyelvbe, hanem megköveteli gondolkodás és kifejezésformák átültetését a másik nyelv elő világába. Gondolkodás- és kifejezésformák egybe tartoznak, és együtt egy nyelvhorizontot alkotnak, amely egy specifikus társadalmi és kulturális milliőt tükröz vissza.[2]

Még mielőtt sor kerül héber és a görög szöveg összehasonlítására szükséges, hogy az elemzésnek néhány fontosabb lépése jó előre tisztázódjék. Metodológiai szempontból VAN DER KOIJ tanulmányaira és tanácsaira támaszkodom.

---

[1] A. VAN DER KOIJ, «The Old Greek of Isaiah 19, 16–25: Translation and Interpretation» in VI. Congress éf the IOSCS, C.E. Cox, Hrsg., Jerusalem 1987, 127–166, 127.

[2] H. G. REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung I*, München 1990, 25.

A LXX-t[3] több szempontból és céllal tanulmányozták az évszázadok során. Főleg a 19. században arra törekedtek a kutatók, hogy LXX szövegének beható elemzése folytán eljussanak a régi, a maszoréták előtti héber szöveghagyományhoz. Az ilyen jellegű tanulmányok csaknem kizárólag a maszoréták előtti héber szöveghagyomány rekonstrukciójára törekedtek. A legtöbb eltérést téves olvasással, hiányos héber tudással, téves hallással, ill. a fordító tudatos szellemi tevékenységén kívül levő okokkal magyarázták. Azzal a veszéllyel jár ez az eljárás, hogy „atomjaira" bontja a LXX szövegét, anélkül, hogy komolyan figyelembe venné a fordítás és az eredeti szöveg között lévő fordító személy tudatos munkáját. Egy ilyen elemzés főleg Izajás Septuaginta szöveghagyományában[4] nem kielégítő és célravezető. Iz-LXX fordítója gyakran szabadon fordít és értelmez. A LXX olvasatait önmagukban vizsgálva összefüggéseket lehet felfedezni, amelyek a fordítóra vezethetők vissza. Tehát ez a kutatás a LXX olvasatait önmagukban is megvizsgálja, és próbál egy logikus, elfogadható magyarázatot találni a variánsokra. Ezért fontos, hogy az olvasatokat a közelebbi (perikópa) és a távolabbi (könyv) kontextusban alaposan megvizsgáljuk.

Továbbá az ilyen kutatásnál még a következő vizsgálati lépcsőket kell betartani, azért hogy a TM[5] és a LXX közötti variánsokat ne íródjanak túlságosan hamar a fordító magyarázó, aktualizáló tevékenységének a számlájára:

A LXX görög olvasatait kell a szövegkritika eszközeivel elbírálnunk, és rámutatni az egyes szöveghagyomány tendenciáira.

Egy analitikus eljárás követi az előbbit, amely arra törekszik, hogy a lehetőségek szerint a legpontosabban kimutassa a pluszt ill. a mínuszt a LXX-ban a TM-szal szemben. Gyakran tisztázatlanul marad néhány kifejezés, de ezeket is a lehető legjobban körül kell írni.

A nyelvtani és a szemantikus vizsgálat kb. ilyen kérdésekkel elemzi a LXX szövegét: Hogyan fordíttatnak héber kifejezések és mondatok görögre? Az eltérések a fordító jó koiné görögre való törekvésétől függenek-e? A szöveg értelme szemantikai szempontból ugyanaz maradt-e, vagy újabb jelentési árnyalatok is bekerültek a szövegbe? Szemantikailag hogyan értelmezte a fordító a héber szöveget? A görög szöveg jelentését pontosan meg kell határozni. Vannak olyan variánsok, amelyek magában a LXX szövegében összefüggéseket képeznek és a fordító értelmező,

---

[3] LXX áll ezentúl a Septuaginta helyett.

[4] Ezentúl csak rövidítésben Iz-LXX = Izajás görög szövege a Septuaginta szerint

[5] Ezentúl csak rövidítésben TM = Textus Masoreticus

magyarázó sőt aktualizáló tendenciájára visszavezethető? Ezen kérdések szükségessé teszik a szemantika és a görögön belüli koherencia tanulmányozását.

Fontos továbbá, hogy a perikópát globálisan is értelmezzük. Ez azt jelenti, hogy figyelmet fordítunk szakaszunk kapcsolatára más rokonperikópákkal. Már Ziegler, Iz-LXX egyik legfontosabb és legkorábbi kutatója, fontosnak tartotta ezt a lépést és így ír erről az elemzésről: «előfordulnak olyan fordítások, amelyeket csak az értelmileg rokonpasszusok egzegézisével lehet magyarázni. Pontosan Iz-LXX-ban azok a szavak és szófordulatok, amelyek az MT-től eltérnek nem vehetők ki a kontextusból, és nem tárgyalhatók csak magukban, hanem a perikópa kontextusa és a párhuzamos passzusok szerint ajánlatos értelmezni őket».[6]

Aktualizálási tendenciákat is gyakran találunk Iz-LXX-ben, főleg a mi szakaszunkban. Ez az elemzés alapos tudást feltételez a hellenistakor történeleméről, valamint a szentírási és nem-szentírási, zsidó és nemzsidó irodalomról.[7] A vizsgálat ezen szakaszában hasznosak a következő szentírási könyvek: Makkabeusok I, II, Dániel, és a nem-szentírási Holttengeri szövegek. Olyan közös vonásokat próbálunk körvonalazni, amelyek a korabeli zsidóságban gyakoriak voltak.

1. A héber és a görög szöveg párhuzamos fordítása

MT Iz 8,23aβ–9,6	Iz-LXX 9,1–7[8]
V 8,23aβ. Úgy, ahogyan az előbbi idő megszégyenített, oh Zabulon és Naftali földje, a végső idő tiszteletet hoz, oh tengernek útja, Jordánon túl, a népek tartománya.	V 1. Siess elsőként ezt tenni, Zabulon vidéke, Naftai földje egészen a tenger útjáig, és a maradék, akik a tengerpartot és a Jordán partjait lakjátok, a pogányok Galileája, Júdea tartományai.
V 9,1. A nép, amely sötétségben járt nagy fényességet lát. Azok fölött, akik a sötétség országában laknak nagy fény jelenik meg.	V 2. Sötétségben járó nép, nézzétek egy nagy fény! Fölöttetek, a halál vidékén és sötétjében lakók, nagy fényesség villan fel.
V 2. Megsokasítottad az ujjongást és az örömet megnövelted. Örülnek	V 3. A nép legnagyobb része, amelyet örömeddel visszavezettél,

[6] Ziegler, J., Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Jesajas, ATA, Münster 1934, 135.

[7] Itt eltérek Van der Koij metodológiájától, aki a Qumran szövegekkel való összevetést csak az 1. pontban tárgyalja. «The old Greek of Isaiah...», 127.

[8] A versek számozásánál a Septuaginta:Vetus Testamentum graece auctoritate Societatis Göttingensis editum (Isaias Kiadó. J. Ziegler, Göttingen1967)-t követem. 154-156.

színed előtt, ahogyan szüreteléskor örülnek, mint amikor zsákmány-osztáskor ujjonganak.	örvendezni fog színed előtt, mint az aratáskor örvendezők, mint azok, akik zsákmányt osztanak szét.
V 3. Mert az igát, amely őt nyomja, vállainak fajármát és hajcsárának botját széttöröd, mint Midian napjában.	V 4. Mert a rájuk nehezedő iga, és a pálca a nyakukról eltávolíttatik. Hitelezőinek mérő-vesszőjét szét-törte az Úr, mint Midián napján.
V 4. Mert minden katonabakancs, amely harcrobajjal tapos és minden katonaköpeny, amely vértől ázott, tűz áldozata és a lángok martaléka lesz.	V 5. Mert minden csalással felhalmozott köntöst és zsarolással megszerzett ruhát meg fognak fizetni és készségesek lesznek, ha tűz égeti meg őket.
V 5. Mert gyermek születik nekünk, egy fiú adatik nekünk. Az ő vállán az uralom. Csodálatos tanácsadónak, erős Istennek; örök atyának és békefejedelemnek hívják őt.	V 6. Mert egy gyermek született nekünk, egy fiú adatott nekünk, akinek uralma vállaira kerül. Így hívják: a Nagy Tanács angyala. Békét árasztok az uralkodókra, békét és egészséget általa.
V 6. Uralma gyarapodásának és a békének Dávid trónján és birodalmában nem lesz vége, mert megszilárdítja, joggal és igazságossággal védi mostantól mindörökre. A seregek Urának buzgalma fogja ezt tenni.	V 7. Nagy az ő uralma és békéjének nincs határa Dávid trónján, és országát rendbe hozza és küzd érette igazsággal és joggal mostantól örök időig. A Seregek Urának buzgalma fogja mindezt megtenni.

2. Aktualizásási tendenciák Iz-LXX 9,1–7-ben

A fenti szövegösszevetésből kiderül, hogy kisebb nagyobb különbségek vannak a görög meg a héber szöveg között, amelyekre most nagyobb figyelmet fordítunk:

A szövegben megszólítottak körének földrajzi, területi kitágítása.

A visszavezetett nép nagy száma.

A háborúsnyomorról átugrik a LXX szövege a társadalmi nyomorra.

Eszchatológiai tendenciák.

A Nagy tanács Angyala.

Seeligmann-nak azon állítása, hogy az Iz-LXX fordítója meg volt győződve arról, hogy a régi prófétai jövendölések az ő idejében beteljesültek, a mi passzusunkban is igazolódik. Ezért a LXX variánsainak okát, „Sitz im Leben"-jét a korabeli történelem eseményeiben kell keresnünk. Seeligmann felhívja figyelmünket Iz-LXX 9,12-ben világosan észlelhető

aktualizálási tendenciára. A szír-efraimita háború politikai nagyhatalmai helyett Iz-LXX-ban a fordítás korának nagyhatalmai kerülnek be a görög szövegbe: Így אֲרָם מִקֶּדֶם (Arámot keletről) helyett – Συρίαν ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν (Szíriát keletről) és וּפְלִשְׁתִּים מֵאָחוֹר (Filiszteusokat nyugatról) – helyett τοὺς Ἕλληνας ἀφ' ἡλίου δυσμῶν (a görögöket nyugatról). A korabeli történelemírás pontosan ezekkel a fogalmakkal jelöli meg a fordítás korának politikai arculatát. Polybiosznál Szíria a Szeleukida birodalmat jelöli, és Palesztina Földközi tengerpartjának lakóit a palesztinai zsidó lakossággal szemben görögöknek nevezték. Ezen egyedülálló fordítás[9] csak megerősíti azt az állítást, hogy Iz-LXX fordítója aktualizálásra törekedett a szentírási szöveg tolmácsolásakor. Ez a pont fontos a mi passzusunk számára is, hiszen ezt az aktualizálási tendenciát perikópánk közelebbi összefüggésében találtuk. A fentebb említett első három pont kidolgozásában Hanhart cikke sokat segített.[10]

2.1. A szövegben megszólítottak körének földrajzi kitágítása

A Iz-LXX 9, 1 hozzáfűz a héber szöveg földrajzi megnevezéseihez még két másikat, „a maradék, amely a tengerpartot lakja, és Júdea tartományai."

„Júdea tartományai" (τὰ μέρη τῆς Ἰουδαίας) hozzátoldásánál a fordító feltehetően az 5a. V *nekünk* (לָנוּ) kifejezésében valószínűleg egy jó támpontot talált a megszólítottak körének tágítására. Sok egzegéta ezt a *nekünk* (לָנוּ) partikulát Júdea és Jeruzsálem lakóira vonatkoztatják.[11] Ugyanakkor el kell ismernünk, hogy „Júdea tartományai" több mint a *nekünk* (לָנוּ)-nak részletesebb megmagyarázása, ugyanis az „akik a tengerpartot lakják" (οἱ τὴν παραλίαν κατοικοῦντες) kifejezés még mindig magyarázatra szorul. A nekünk partikula inkább alkalmat adott és nem okot a görög fordításnak.

A helynevek kitágítása túlnyomórészt olyan vidékekre mutat, amelyekben a Makkabeusok hadjáratai lejátszódtak, ahogyan 1Mak 5,9–54, 2Mak 12,20–28-ból értesülünk. Gileádban és Galileában a szomszédos népektől szorongatott zsidó lakosság segélykiáltására a Makkabeus testvérek a

---

[9] Arámot (ארם) a LXX általában görög átírásban Αραμ hozza. Az egész Ószövetségben csak itt fordították a filiszteusokat (פלשתים) görröggel (ἑλληνες) másképpen mindig a ἀλλόφυλοι vagy φυλιστειμ áll ezek helyében.

[10] Hanhart, R., «Die Septuaginta als Interpretation und Aktualisierung. Jesaja 9,1 (8,23)-9,7(6)», I.L. Seeligmann *Volume* III, A. Rofé - Y. Zakovitch, Hrsg., Jerusalem 1983, 331–346.

[11] Wildberger, H., *Jesaja*, BK X/1, Neukirchen 1980, 371

segítségükre siettek. Simeon 3000 emberrel indult Galileába a testvérek megmentésére. Júdás Makkabeus és testvére Jonatán átkeltek a Jordánon (1Mak 5,24), Gileád felé vonultak és szétverték Thimoteusznak, a szeleukida hadvezérnek ellenséges csapatait, és megmentették a pusztulástól a halállal fenyegetett zsidó lakosokat. Valószínűleg ezekre a hadjáratokra utalnak a Iz-LXX 9,1-ben hozzáfűzött földrajzi nevek. Ugyanakkor Júdea tartományai két ambíciós hadvezér által harcba keveredtek a Földközi Tenger görög városaival. Ez a két hadvezér a Makkabeusokkal rivalizáltak, és a hadjárattal a Makkabeus testvérekhez hasonlóan hírnevet és tiszteletet akartak maguknak szerezni a nép körében. Vállalkozásuk vereséggel végződik, és a 1Mak szerzője ebben Isten ítéletét látja. Ezáltal tette ismertté Isten, hogy kiket bízott meg Izrael megmentésével (σωτηρία). Érdemes felfigyelni a krónikás által választott a messiasi hangnemre. 2Mak 10,24–38 ismét Júdeáról tudósít, de ezúttal győzelmi alkalomból. A Makkabeus testvéreknek sikerül legyőzni Thimoteusz nagy zsoldos seregét.

Később a tengerpart nem marad ki a Makkabeusok bűntető hadjárataiból. 1Mak 5,66–68 és 2Mak 12,3–9b. Először a Filiszteusokat és majd Joppe és Jamnia kikötővárosokat támadta meg, mert a városok zsidó lakossága ellen üldözést indítottak. A zsidók ezekben a tettekben a csakhamar megjelenő fény, üdvösség előjelzését látták.[12]

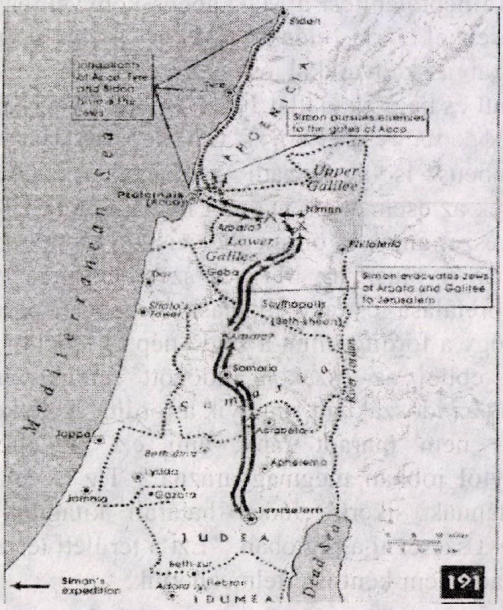
A következetességnek tulajdonítható az is, hogy Szamaria nem került az itt említett provinciák listájába, hiszen a Szamariában elő zsidóságot nem sújtotta üldözés. Ezért ezek a provincianevek nem fordulnak elő a makkabeusi hadjáratokról szóló tudósításokban és Iz-LXX 9,1–7-ben sem.[13] Sőt 2Mak 12,30 Skythopolisz szamariai város lakosainak barátságos magatartásáról tudósít a zsidókkal szemben.

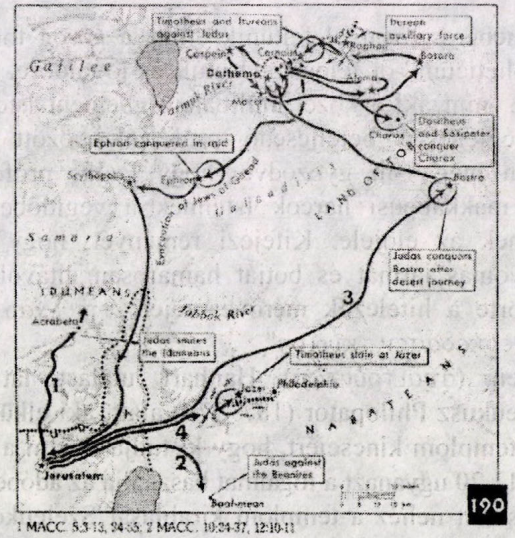
A hozzáadott földrajzi nevek világosan a fordító aktualizáló tendenciájára engedne következtetni. Korának eseményeiben az eljövendő végidő megváltásának előjelét véli látni.

V.ö.[14]

---

[12] R. HANHART, «Die Septuaginta als Interpretation», 341.
[13] Ibdm. 342.
[14] AHARONI, Y., and. *The Macmillan Bible Atlas*, New York 1993³, 144.





1 MACC. 5,3-13, 24-35. 2 MACC. 10:24-37, 12:10-11

2. 2. A visszavezetett nép nagy száma

Szoros összefüggésben a makkabeusi harcokkal tudósítást kapunk a szomszédos pogány népektől veszélyeztetett zsidó lakosság Júdeába való

telepítéséről. Ezt a néptelepítést a Makkabeus könyvek és a Iz-LXX 9,3 hasonló kifejezésekkel tárja elénk: „Akkor fogta a galileai és az arbattabeli zsidókat asszonyaikkal és gyermekeikkel, valamint minden vagyonukkal együtt és nagy diadallal Júdeába vitte őket (ἤγαγεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν μετ' εὐφροσύνης μεγάλης)" (2Mak 5,23). Hasonlóképpen járt el Júdás Makkabeus is a Gileádi zsidókkal, magával vitte őket Jeruzsálembe. Ezek az események nyomot hagynak a Iz-LXX 9,3-ban „A nép legnagyobb része, amelyet örömeddel visszavezettél, örvendezni fog színed előtt..." Ez a plusz az MT-vel szemben nem más mint egy értelmezés, interpretálása és aktualizálása a héber eredetinek. Joggal állítja Hanhart, hogy a fordító, mint a zsidó nép történelmi eseményeinek szemtanúja csak ebből az északon üldözött zsidók visszavezetésből meríthetett. Abban az időszakban, amelyik a fordítás keletkezésénél szóba jön, semmi más nem maradt ránk, ami ezt az eltérést a héber szöveghagyománytól jobban megmagyarázná.[15] Tíz évvel később, 152–142 Kr.e. Jonatánnak sikerül Júdea határait kitágítani és a zsidó érdekeknek érvényt szerezni a régióban.[16] Ezt a területi terjeszkedést tehát egyféle terminus ad quem-ként is értelmezhetjük.

2.3. Utalás a társadalmi nyomorra Iz-LXX 9, 4–5-ben

Összevetve a héber szöveggel feltűnik, hogy a görög fordítás a héber „perfectum propheticum"-ot felosztotta múlt és jövőidőre. A fordító úgy szemlélte magát, mint aki a közel múltban végbement isteni tettek és a közeljövőben véglegesen beteljesedő próféciák között áll. Korának eseményei láttán meg volt győződve, hogy Izajás próféciái kezdnek beteljesülni. A makkabeusi harcok Istennek a végidőben végbemenő szabadító erejének az előjele. Kifejezi reményét, hogy hamarosan a jövőben az elnyomás jármát és botját hamarosan eltávolíttatik, hiszen Isten már széttörte a hitelezők mérővesszejét „τὴν γὰρ ῥάβδον τῶν ἀπαιτούντων διεσκέδασεν κύριος".

A hitelezőkben (ἀπαιτούντων) Hanhart utalást lát a templom kirablására Szeleukusz Philopator (187–179) alatt, aki elküldte Heliodort Jeruzsálembe a templom kincseiért, hogy ki tudja fizetni a rómaiaknak a hadisarcot. Dan 11,20 ugyanazt a fogalmat használja az adóbehajtókra, mint Iz-LXX 9,4. Viszont nehéz a templom kirablását Szeleukosz Philopator uralma alatt elképzelni, hiszen ismert volt ez az uralkodó zsidóbarát

---

[15] R. HANHART, «Die Septuaginta als Interpretation», 343.
[16] AHARONI, Y., and. *The Macmillan Bible Atlas*, New York 1993³, 144.

politikájáról (Vö. Antiq. Jud. 12, 138–144? 1Mak 3,3).[17] IV. Antiochus Epiphanes idejében végbement események jobb magyarázattal szolgálnak a társadalmi nyomor kiemelésének a megmagyarázására. Róma beavatkozása miatt IV Antiochus megalázva vissza kellett, hogy forduljon Egyiptom ellen indított másodok hadjáratából. Egy téves hír a király haláláról felkelésre adott alkalmat Jeruzsálemben. Antiochus minden haragját és indulatát az árulókon töltötte ki. Minden árulással gyanúsítottat kivégeztetett, teljesen kirabolta a templomot. Egy évvel később előírta Júdea és főleg Jeruzsálem hellenizálását. A végrehajtással Apolloniuszt bízta meg, aki egy szombaton csellel bevette Jeruzsálemet, és sokakat kivégeztetett. „A várost kifosztotta, felgyújtotta, lerombolta a házakat és a várost körülvevő falvakat." Vö. 1Mak 1,31, 2Mak 5,24–25). Ezek az események vezettek a makkabeusi felkeléshez. A fordító az adóbehajtók mérővesszőjének eltörését a győzelmes makkabeusi harcokban, a megszentségtelenített templom újraszentelésében (164. december 14. Kr. e.) és IV Antiochus csaknem egyidejű halálában látja beteljesedni. Ezek az események mind a végleges megszabadulás előjelei. Iz-LXX 9,4–5-ben sokkal erősebb az eszkatológiai színezet mint a TM-ben. A fordító az eddigi eseményekből új reményt merít a közelgő üdvösséggel kapcsolatban.

Mint népe történelmének szemtanúja szemléli a reményt keltő eseményeket, de nem retusálja a héber eredetit messiási vonásokkal. Ezek az események megfogható jelek Isten tetterős működéséről népe kiszolgáltatottságában és az eljövendő üdvösség előlege.

2.4. Több eszkatológiai tendencia, mint a TM-ban

A héberrel szembeni eltérések perikópánk septuaginta szöveghagyományának egy új dimenziót biztosítanak. Miután Izrael szorongatói verességet és égéseket szenvedtek el, jobb belátásra jutnak, és a csalással és uzsorával szerzett javakat visszaadják (ἀποτείσουσιν καὶ θελήσουσιν). Az elnyomók pozitív magatartására utal a μετα καταλλαγης, ami a legtöbb szentírási szövegben az Istennel való kibékülést jelenti.

Isten a Nagy Tanács küldöttje (angyala) által békét és jólétet áraszt a fejedelmekre. Csak Izrael nemességéről van szó, vagy inkább a világ minden fejedelméről. Mindkettő lehetséges a megfogalmazás szempontjából. Itt a szövegösszefüggés miatt az ellenséges szomszédos népek fejedelmeire kell gondolnunk.

---

[17] SOGGIN, J.A., *Storia d'Israele*, Brescia 1984, 425.

„... békéjének nincs határa". A fenti értelmezés egy további támaszt kap, hiszen a TM-ben úgy tűnik, hogy elsősorban időbeli határtalanságról beszél. Iz-LXX-ben pedig inkább a térbeli határtalanság kap helyett. Ez a béke Izrael határain túl megy, TM-mel szemben, ahol a béke inkább csak időben végtelen. Béke és jólét nemcsak a zsidó nép számára van, de a Dávidi tróntól függően.

2. 5. A Nagytanács küldöttje (angyala) és angyali alakok a korai zsidó irodalomban

E fontos és egyértelmű eltérésnek TM-től a korai zsidó teológiai gondolkodásban kell keresnünk. Dán 10,21 és 12,1 jó kiindulópont. Ezek a szentírási helyek bizonyítják azt, hogy a messiásképek és az angyali alakok között szoros kapcsolat van a 2. és az 1. sz.-ban Kr. e.

Dan 7–12 kb. ugyanabból a korból való, mint a Izajás szeptuaginta fordítása. Sőt HARTMAN és DI LELLA véleménye szerint Dán 7–12 keletkezését IV. Antiochus uralkodásának viharos éveire kell datálnunk, a zsidóüldözések nehéz éveire egészen a templom újraszenteléséig 164 Kr.e. és a szíriai zsarnok kb. egyidejű haláláig.[18] Dániel könyvét a kutatók „konszenzusa" a hasszid teológiai mozgalom művének tartja, amely IV. Antiochus kegyetlen zsidóüldözése alatt kitűnt a törvényhűségével.[19] Az előző négy pontban rámutattunk arra, hogy IV. Antiochus Epiphanesz uralma Iz-LXX 9,1–7 sok variánsára fényt derít. Még nem volt szó azonban Iz-LXX 9,6–7 olvasatairól. Ezért úgy tűnik, hogy a nagytanács angyala (küldötte) variánsra is ugyanennek a kornak a teológiai felfogásában kell választ keresnünk, hiszen a fordító nemcsak a történelmi események szemtanúja, hanem korának vallásos felfogása nagymértékben befolyásolhatta a fordításban.

Nem bizonyítani akarom e fordítás függőségét egy bizonyos szövegtől, hanem elsősorban arra szeretnék rámutatni, hogy e fordítás nem idegen gondolat a korai zsidó (2. sz. Kr. e.) irodalomban.

Először tekintsünk az Emberfia-perikópára Dán 7,9–14. Hasonló vonásai vannak a görög fordítás tendenciáival. Az emberfia alakját sok kutató hasonlónak tartja Mihály főangyal alakjához (Dán 10,21 és 12,1.[20] Az emberfiaalak a Fenséges szentjeit reprezentálja és a szentségnek a szimbóluma a négy vadállattal szemben, amelyek az embertelen, istenellenes hatalmat jelenítik meg. Mihály angyalfejedelemnek is hasonló szerepe és

---

[18] HARTMAN, L.F. - DI LELLA, A.A. *The Book of Daniel*, AB, New York 1978, 42
[19] Idem
[20] KOBELSKI, P.J., *Melchizedek and Melchiresa*, Washington 1981, 136.

feladata van Dán 12,1-ben. Ezért érdemes Iz 8,23–9,6 összehasonlítani az emberfiaperikópával Dán 7-ben.

Az emberfia jelenet hasonlít egy trónrálépéshez. „Hatalmat, méltóságot és királyságot adott neki (az emberfiának) Minden népnek, nemzetnek és nyelvnek neki kellet szolgálnia. Hatalma örök hatalom volt, amely nem enyészik el soha, és királysága nem megy veszendőbe." (7,14b) Mindkét esetben egy trónra lépésről van szó.[21] Dániel látomásának negyedik vadállata, aki egyébként Antiochus IV. Epiphanes jelképe,[22] a többi három állattal szemben tűz által semmisül meg, hasonlóan a hadiruházatokhoz Iz 9,4-ben.

Tehát már Iz 9 olyan kijelentéseket tartalmaz, amelyek könnyen kapcsolatba hozni a Dánieli látomás egyes részeivel. Asszur katonai erejével szembenáll a gyermek-király. E gyermek-király által ad Isten népének győzelmet és békét. Dán 7-ben az Emberfia a négy istenellenes erőnek az ellenfele. Ez a vízió, mint a zsidóüldözés korának teológiai elképzelése, befolyásolhatta Iz-LXX 9 fordítóját, aki, amint már láttuk Iz-LXX 9,7 fordításánál, inkább a térbeli határtalanságra teszi a hangsúlyt a TM időbeli határtalanságával (örök) szemben. Tehát elsősorban univerzális, a népek fejedelmeire kiterjedő uralomról van szó. Ez a színezet csak Dán 7 és Iz-LXX 9-ben található meg az Iz 9-cel szemben. Az Iz 9-ben található királyi címeket csak egy titulussal fordítja le, a nagytanács angyala (küldöttje). Itt ismét a fordító korának teológiai elképzelései teret kaptak a fórdításban, hiszen a gyermek-királlyal szemben a nagytanács angyala égi vonásokkal is rendelkezik. Természetesen nem egy irodalmi függésről van szó, hanem a fenti magyarázat arra szeretne rámutatni, hogy pontosan ott, ahol Iz-LXX 9,7 eltér a héber szövegtől, hasonlóságot mutat fel a korabeli zsidó vallásos irodalommal. Tehát Iz-LXX 9,1–7 variánsainak egy része egyáltalán nem idegen a fordítás korának szellemi és vallási áramlataitól.

Qumrán néhány nem szentírási szövege több szempontból közel áll a fent említett elképzelésekhez. Ezért most két apokaliptikus alakot veszünk szemügyre, Melkizedek és Mihály főangyal alakjait. Vitatott kérdés a kutatók között, hogy ez a két apokaliptikus alak, azonosíthatók-e egymással? Sokan nagyon közelállónak sőt azonosíthatónak tekintik e két alakot,[23] mások viszont nem fogadják el ezt a véleményt, mint Horton pl,[24] aki néhány nyelvi kapcsolatot elismer ugyan 11QM és 1QM XII, 9f., XVII, 5–9,

---

[21] WILDBERGER, H., *Jesaja*, BK X/1, Neukirchen 1980, 366.

[22] HARTMAN, L.F. - DI LELLA, A.A. *The Book of Daniel*, AB, New York 1978, 209.

[23] DE JONGE, M. – VAN DER WOUDE, A.S. «11Q Melchizedek and the New Testament», *NTS* 12 (1965-1966) 301-326.

[24] HORTON, F.L., *The Melchizedek Tradition*, Cambridge 1976, 81.

de mégis hangsúlyozza a kettő közötti különbséget. Mindkettőjüknek hasonló feladatuk van, de sohasem azonosítattak a qumráni szövegekben. Erre a következőképpen lehetne megmagyarázni: a.) 11Qmelch és 1QM más és más időben keletkeztek, és egy kissé megváltozott elképzelést képviselnek a végső harcról. b.) Lehet, hogy Mihály főangyalt idővel kicserélték Melkizedekre, mert inkább a papkirályt látták a közvetítő papi feladatra alkalmasabbnak mintsem a harci feladatokkal megbízott Mihály főangyalt. Nem képezi tanulmányomnak célját pontosabban kielemezni a pro és kontra véleményeket, hanem néhány jellegzetes vonást emelek ki, amelyek segítenek képet alkotni a kor teológiai elképzeléseiről.

Melkizedek „egy magasabb rendű lény, aki az idők végén fog megjelenni, hogy a fény fiaiért engesztelést hozzon, és aki a Beliál direkt ellenfele".[25] Végbeviszi Isten határozatait és döntéseit a mennyei tanácsban.[26] Ter 14 és a Zsolt 110 földi alakjából egyféle istenség lett, aki a többi istenek fölé rendeltetett mint király, bíró és megváltó a végső idő eszkatológiai drámájában.[27] Uralma mennyei és földi egyaránt.

Mihály angyalfejedelem alakja is tartalmaz néhány érdekes vonást tanulmányunk számára.[28] A 1QM XVII, 5b–9 és Iz 8,23–9,6 közötti szoros kapcsolatot, משרה szótő erősíti meg, hiszen TM-ben csak Iz 8,23–9,6 található meg kétszer. A qumráni szövegben egy bátorító beszédről van szó, amely akkor hangzott el, amikor a fénynek első fiai az istentelenekkel folytatott harcban elestek. VAN DER WOUDE[29] visszautasítja 1QM XVII, 5b–9 messiási értelmezését BOWNLEEval[30] szemben, de ugyanakkor elismeri a 7–9 versek szoros kapcsolatát Iz 8,23–9, 6 passzusunkkal.

„...(6) Örök segítséget küld megváltásának örökébe a fönséges angyal ereje által Mihály uralma számára az örök fényben, hogy örömmel megvilágosítsa Izrael fiait, – békét és áldást küldött, azoknak, akiknek Istenben részük van, hogy felemelje a mennyben Mihály fejedelmi méltóságát és (8) Izrael uralmát minden lénynél. Akkor majd örülni fog az igazság a magasságban és igazságának minden gyermeke örülni fog örök ujjongásban. Ti, tehát, szövetségének gyermekei, (9) legyetek erősek az

---

[25] uo., 79.

[26] uo., 80.

[27] SANDERS, J.A., «Dissenting Deitis and Phil 21-11», *JBL* 88 (1969) 279-290, 290.

[28] 1QM XVII, 5b–9 qumráni szövegről van szó, amelyet MAIER, J., *Die Texte vom Toten Meer* I, München - Basel 1960. szerint idézek. Magyarra is ennek alapján fordítok.

[29] Vö. VAN DER WOUDE, A.S., Die messianischen Vorstellungen der Qumrangemeinde, Assen 1957, 140.

[30] Uo., 144.

Istentől jövő megpróbáltatásban, amíg kezével jelt ad megpróbáltatásainak, és ittlétetek titkainak megszüntetésére."[31]

Táblázatban egy szinopszis segítségével tekintsük meg a közös szókincset:

1QM XVII,7-9			Jes 8,23-9,6		
להאיר	1x	megvilágítani	אור 2x	V1	fény
בשמחה	V7	örömmel	השמחה	V2	öröm
ישמח	V8	örül	שמחו	V2	örülnek
–		–	כשמחת	V2	mint az öröm
שלום	V7	béke	שר שלום	V5	Békefejedelem
–		–	לשלום	V6	a békének
צדק	V8	igazság	בצדקה	V6	igazságban
למשרת מישאל	V6	Mihály uralma	המשרה	V5	uralom
משרת מיכאל	V7		המשרה	V6	
עזר עלמים	V6	örök segítség	ועד עולם	V6	örökkön örökké
באור עלמים	V6	örökös fényben			
עולמים	V8	örökös tudás			

Hogyan értelmezzük a két szöveg közötti kapcsolatot? Azt állítani, hogy 1QM Iz 8,23b–9,6 passzusnak egy új értelmezése talán túlzás, és egy ilyen vélemény félreismerné az apokaliptikus műfajnak a természetét. Egy apokaliptikus szöveg képeket, ideákat és kijelentéseket ragad ki a Bibliából, és megpróbálja a maga elképzelését általuk bemutatni.[32] Természetesen akkor ez szükségszerűen a képek, az ideák és kifejezések egyfajta új interpretációjához vezetnek. Ilyen értelemben helyén való 1QM esetében is, hogy az egyes fogalmak, képek, kifejezések egyfajta újraértelmezéséről beszélni. Tehát tanulmányom szempontjából érdemes figyelmet fordítani ezen újraértelmezés sajátosságaira, amelyet aztán a Iz-LXX fordítói variánsaival érdemes egybevetni.

Mihály főangyal alakja uralommal rendelkezik. Mihály egy mennyei korporativ személyiség. Uralmának felállítása az égben Izrael földi országának felállítását jelenti a népek tengerében. A földi események a mennyei eseményeknek egyfajta földi megfelelője, a mennyei terveknek beteljesülése. A kép két szintre van osztva: ég és föld. Mihály inkább az isteni cselekvéseknek a tárgya, mintsem Isten terveinek végrehajtója, ami

[31] Uo., 140.

[32] KOMÓROCY G., Kiáltó szó a pusztában. A holt-tengeri tekercsek, Budapest 1998, 121.

csak hangsúlyozza azt a véleményt, hogy Mihály főangyal korporativ személyiség. Megtestesíti Izrael népét az égben. A nép sorsa Mihály mennyei sorsával szoros kapcsolatban áll.

Úgy látom, hogy Iz-LXX 9,1–7 és 1QM XVII,7–9 a következő pontokban érintkeznek és térnek el Iz 8,23b–6-tól.

A görög fordítás is egy angyali-égi lényről beszél (a nagytanács angyala). Iz messiási képe földi marad az TM-ban.

A nagytanács angyala címmel a görög fordítás figyelmünket az égre irányítja, és úgy tűnik, hogy a görög fordítás messiási képe kettőbe oszlik, égire és földire.

A görög fordítás angyali alakja sokkal passzívabb, mint a héber szöveghagyomány messiásképe. A gyermekkirály Iz 9,6–7-ben békét és üdvösséget hoz.[33] Ezzel szemben Iz-LXX-ban mindezeknek a cselekvője maga az Isten. Talán ezen tendencia számlájára írhatjuk a Iz-LXX 9,4-ben pluszként előforduló κυριος szót is. A Nagytanács angyala inkább az Isten cselekedeteinek tárgya, mint Mihály (talán messiaási alakja) 1QM-ben.

Melkizedek alakja a legvilágosabb példa arra, hogy hogyan értelmeztek át a korai zsidó irodalomban egy bibliai személyt. Melkizedek földi alakját a korai zsidó írások egy angyalszerű égi személlyé formálták át, aki az eszkatológikus drámában Isten Uralmát Beliállal szemben érvényre juttatja és vezeti a fény fiaiért a harcot. Iz-LXX 9-ben is hasonló esettel van dolgunk: a földi messiáskép mennyei vonásokat kap.

Tehát nagyon valószínűnek tűnik, hogy a fordító nem véletlenül, mechanikus okokból fordított így görögre, hanem a héber eredeti görögbe való átültetésénél több jellegzetesség becsúszott.

3. Iz 8,23b–9,6 az Újszövetségben

Röviden megfigyeljük azokat az újszövetségi helyeket, amelyek idézik vagy utalnak perikópánkra. Ebben a részben az a kérdés foglalkoztat, hogy a Iz-LXX sajátosságai becsúsztak-e az újszövetségi könyvek teológiájába. Befolyásolta-e Iz-LXX teológiai felfogása a későbbi újszövetség szövegeinek teológiáját.

Tudott dolog, hogy az őskeresztények a Szentírást leginkább a LXX szerint ismerték. A görög Biblia gondolatvilágában éltek. Ez a gondolkodásban és a kifejezésmódokban észlelhető. Az Újszövetség nyelve a koiné görög. Ahol a stílusa a koiné görögtől eltér, szemitizmussal van dolgunk, amely a Szeptuaginta közvetítésével jutott az Újszövetségbe. Az

---

[33] A. van der Kooij, «Zur Theologie des Jesajabuches in der Septuaginta», 18.

Újszövetségi szerzők gyakran utánozták az görög Szentírás stílusát, hogy szövegük bibliai benyomást keltsen.[34]

Ilyen feltételek mellett igazán nem meglepő, ha a LXX gondolatvilága, sajátos vonásai a TM-mel szemben viszhangra találnak az Újszövetségben. Csak egyetlen egy újszövetségi idézetünk van Iz 8,23b–9,6 (Mt 4,15–16) és kb. nyolc utalás a passzusunkra.

3.1. Iz 8,23b–9,6 Mt 4,15–16-ban

15. „Zebulon és Naftáli földje,
a tenger menti út a Jordánon túl,
a pogányok Galileája,
16. a nép, mely sötétségben ült,
nagy világosságot látott.
Világosság támadt azoknak,
Akik a halál országában és árnyékában ültek."

Az idézet erős rövidítéseket mutat úgy a TM-mel mint a LXX-val szemben, amelyet csak az evangélistaszándékos eljárásával magyarázhatók. A következőkben azt vizsgáljuk meg, hogy képvisel-e olyan olvasatot, amely közös a görög szöveghagyománnyal, a héber eredetivel szemben.

Eltérések a TM-mel szemben.

– Az ellentétpárok: első és második idő (előbbi és az utóbbi), megszégyeníteni és dicsőséget hozni teljesen kimaradnak, hiszen Máté evangélista új szövegösszefüggésével nem egyeztethető össze. Csak zavarnák Máté evangélista mondanivalóját.

Közös olvasatok a TM-mel

A mátéi idézet a héber szöveggel együtt γῆ-t olvas a LXX-val szemben. Gnilka szerint a paralelizmus miatt Máté a héber szöveget követi.[35]

Az idézet múlt időt használ a héber szöveggel együtt, ellentétben a görög szöveghagyománnyal, amely jelen idejű parancsolómódot is használja.

Eltérések a LXX-től:

A hozzáfűzött helységnevek nem kerültek bele az idézetbe. „Júdea tartományai" és „a túlélők, akik a tengerpartot lakják" nem érdeklik az evangélistát. Ezért nem veszi át a görög szövegből ezeket a variánsokat.

A γῆ fordítása a χώρα kifejezéssel sem található meg az idézetben.

---

[34] Wirkenhauser, A. – Schmid, J., *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg–Basel–Wien 1973, 193–195.

[35] Gnilka, J., *Das Matthäusevangelium I*, HBK , Freiburg–Basel–Wien 1988², 96.

A mátéi idézet az igéket a TM-mel együtt múlt időben használja a LXX jelen idejű parancsolómódjával szemben.

Közös pontok a LXX-vel

A héber szöveghagyomány ellentétfogalmai eltűnnek az idézetben akárcsak a LXX-ban.

Nagyon sok kifejezés és szóhasználat függ a LXX-től, vagy legalábbis egy az LXX-hez közelálló görög fordítástól.[36]

Két esetben Máté külön variánssal rendelkezik. A TM-mel és a LXX-val szemben Mt 4,16 a nép nem a jár hanem ül a sötétségben. A másik variánst a „fény kel fel" (φῶς ἀνέτειλεν) szókapcsolat képezi a „fény jelenik meg" kifejezéssel szemben. Máté evangélista tudatosan akar utalni Bileám jövendölésére Num 24,17.

Mit lehet a fenti összevetésből kihámozni? A szókincsen kívül nem lehet Mt 4,15–16 Iz-LXX 9,1–7-től való függőségről beszélni. De másrészt világosan látszik, hogy Máté evangélista hasonlít eljárásban a mi passzusunkhoz, ő is aktualizál. A rövidítések emellett tanúskodnak. A héber ellentétes fogalompára: első idő, végső idő egy konkrét történelmi helyzetre vonatkozik. Az első idő Neftali és Zabulon törzsek területének elfoglalására vonatkozik III. Tiglath-Pileser vezetése alatt Kr. e 732-ben. A végső idő pedig a jövő idő üdvösségét hozza el.

Máté evangélista Izajás szavaival szemlélteti a nép helyzetét Jézus korában. Ezáltal aktualizálja Izajás próféciáját Jézus korára. A sötétségben ülni kifejezéssel, Máté statikussá teszi a képet mint a TM-ben és a LXX-ben. Tehát kisebb nagyobb változtatásokkal Máté Izajás szavaival beszél Jézus kortársainak a lelki nyomoráról. Továbbá érdekes felfigyelni a beteljesülésre tett hangsúlyra. A látni ige „perfectum propheticum"-ját lehet jelen, jövő ill. múlt idővel fordítani. Mivel Máténál pontosan a beteljesülésen van a hangsúly, tehát nem csoda, ha múltidővel fordítja a „perfectum propheticumot".

Tehát csak eljárásában hasonlít Mt 4,15–16 Iz-LXX 9,1–7-hez, de értelmezéseinek sajátosságait nem vette át. Szándékosan kihagy részeket az idézett szövegből, aszerint, hogy mi szolgál üzenetének továbbítására.

Konklúziók

A legtöbb variánst a szerző aktualizáló tendenciájának a számlájára írhatjuk. Kora eseményeinek nyomai feltűnnek a fordításban. Kora törté-

---

[36] Uo., 96.

nelmének eseményeit a kinyilatkoztatás fényében szemléli és az közelgő végső üdvösség jeleit kutatja. Eszkatológiai feszültséget ad a görög szövegnek, amennyiben látni véli a végső idő kezdeteit, de még a beteljesülés várat magára. Iz-LXX fordítójának eljárása a szentírási szöveggel, amint az összehasonlításokból is kiderül, nem képvisel egyedüli esetet, hanem nagyon is a korai zsidó írások gondolkodás és kifejezésvilágát képviseli, ami a szentírási szöveg magyarázását és aktualizálását ill.

Továbbá eszkatológiai törekvésnek tulajdonítjuk a szöveg felosztását múltra és jövőre, földre és égre. Ezért a királyi titulusok is teljesen megváltoznak, ill. helyüket egy eszkatológiai titulus veszi át, a nagytanács angyala. A Iz földi gyermekkirálya átváltozik egy égi, eszkatológiai személlyé. Hasonló változás ment végbe a korai zsidó irodalomban Melkizedek alakjával is. A Ter 14 jeruzsálemi papkirály átváltozik a végidő apokaliptikus alakjává, és Mihály főangyalához hasonló tulajdonságokat ruháznak rá.

Passzusunkból is látható, hogy nagyon gyakorlott fordítóval van dolgunk, aki nem törekszik egy szószerinti, szolgai fordításra, hanem úgymond átülteti a Szentírás szövegét korának gondolatvilágába, úgy hogy a korabeli vallásos gondolkodás és események fel-felvillannak Iz-LXX-ben.

Iz-LXX variánsait nem tulajdoníthatjuk kizárólag mechanikus félreértésnek, gyenge héber nyelvtudásnak, téves olvasásnak. E tanulmány arra figyelmeztet, hogy nem szabad kiszakítanunk a variánsokat a történelmi és a szellemtörténeti kontextusból, azaz a miliőjükből. Iz-LXX fordítója kora gyermekének bizonyul, aki itt-ott a neki ismert szentírás-magyagyarázat metódusait alkalmazza fordításában. Tehát egy Iz-perikópa elemzésénél feltétlenül figyelni kell a fordító személyére, amely a héber és a görög szöveg között áll.

Az egyes variánsok sokszor egy logikus összefüggést alkotnak. Nem állnak izoláltan egymagukban és véletlenül a görög perikópában. Ezeknek a variánsoknak logikus összefüggését feltárni annyit jelent, mint a fordító szellem és vallásvilágát a szöveg hátterében körvonalazni.

STUDIA THEOLOGICA TRANSSYLVANIENSIA 2 (2001) 50–66

PETER JÄGER

WORT UND BILD

Szó és kép. Az ember, mint szociális lény, azt a képességet kapta Istentől, hogy gondolatait embertársaival közölni tudja. Ezt teszi elsősorban a *szó* által. A szóban mintegy birtokba veszi az ember saját magát és világát, de ugyanakkor a szóban kinyilatkoztatja, kifejezi és kiüresíti önmgát, közli önmagát másokkal.

A fogalmat és gondolatot, amit szellemünk képez, a „belső szó" (verbum mentis), természetszerűen ösztönzi az embert a „külső szó" (verbum oris) képzésére. Megfelelő szó által tud az ember másokra hatni, mások szellemi és lelki életét jobban „befolyásolni". Az Üdvözítő nagyszerűen használta a szót az Evangélium hírdetésében. Sokszor képekben beszélt, „példabeszédeket" mondott. Márk Evangéliumában azt olvassuk, hogy „példabeszéd nélkül nem tanított" (Mk 4, 34).

Az ember igazi *képekben* is tudja kifejezni magát. A kép szimbolikus beszéd. A szimbolum rámutat a valóságok végső eredetére. A rajzolt vagy festett kép „látható szó" és kifejezi azt, amit az ember (a művész) konkrét módon átélt és megértett a Végtelenből, az Istenből. Az ikonokról mondják, hogy „színekre átültetett Evangélium". A képeket szemlélve az ember Istennel kerül kapcsolatba. Az igazi műalkotásban találkozik idő és örökkévalóság. A katolikus Egyházban létezik a „képek tisztelete", mert a kép Krisztussal hozza kapcsolatba az embert.

Szó és kép nincs ellentétben egymással, nem zárják ki egymást, hanem kiegészítik egymást.

Mi emberek Isten kegyelméből arra vagyunk rendelve, hogy Krisztus dicsőségét, mint az Atya Egyszülöttjének dicsőségét „lássuk". Földi életünkben Krisztus dicsősége el van rejtve előttünk, nem láthatjuk azt. De arra vagyunk hivatva, hogy majd a dicsőség fényénél (in lumine gloriae) Őt lássuk, úgy, ahogy van. „*Most még csak tükörben, homályosan látunk, akkor majd színről-színre. Most csak töredékes a tudásom, akkor majd úgy ismerek, ahogy én is ismert vagyok*" (1Kor 13,12).

Der Mensch ist das mit Wort (Logos) und Ant – Wort (Dialog) begabte Wesen. Er hat als soziales Wesen tausendfach das Bedürfnis, das, was er denkt, auch seinen Mitmenschen zu sagen. Er will ihnen nicht nur sein eigenes Handeln verständlich machen, er will auch das Handeln der Mitmenschen nach seinem Willen beeinflussen. Im Wort ergreift der Mensch gleichsam Besitz von sich und seiner Welt, im Wort äußert und entäußert er sich zugleich, teilt er sich selbst mit: Aufgrund dieser Wechselbeziehung und Entsprechung spricht man von einer Konnaturalität und Konsubstantialität von Mensch und Wort. Dieser Zusammenhang steht im Hintergrund, wenn von dem mit Leib und Seele gesprochenen und leib- und lebhaft vernommenen Wort des Mundes die Rede ist; dabei ist das schriftliche Wort mitgemeint, sofern es seinem Wesen nach wieder mündlich werden will.

A. Das Wort

Der Begriff, den wir in unserem Geiste gebildet haben, das „innere Wort" (verbum mentis), drängt naturnotwendig zur Bildung des „äußeren Wortes" (verbum oris). Der Begriff wird, wenn es uns gelingt, ihn in ein passendes Wort zu formen, selbst schärfer. Er gewinnt außerdem die Gewähr einer längeren Dauer und eines größeren Einflusses auf das geistige Leben, während andere auftauchende Gedanken nur zu schnell wieder entschwinden.

I. Das Zeichen (Signum)

Das Wort ist ein äußeres Zeichen für einen inneren Begriff. Es ist darum notwendig, zuerst zu verstehen, was ein Zeichen ist.

1. Begriff des Zeichens

Es ist für unsere Erkenntnis nicht notwendig, daß die Erkenntniskraft immer unmittelbar mit ihrem Gegenstand verbunden wird, wie der Tastsinn des Blinden mit den Gegenständen seiner Umgebung. Es gibt vielmehr eine Unmenge von mittelbaren Erkenntnissen: Der Jäger erkennt aus der Spur das Wild, der Arzt aus dem beschleunigten Pulsschlage das Fieber, der Paläontologe aus Steinwerkzeugen und Asche ältestes Menschenleben. Bei jedem Zeichen handelt es sich um ein Dreifaches: Eine *Erkenntniskraft*, der etwas vermittelt wird, ein *Ding*, dessen Erkenntnis vermittelt wird, und ein *Mittel*, das diese Erkenntnis vermittelt. Dieses *Mittel, das unserer Erkenntniskraft etwas von ihm Verschiedenes kundmacht*, nennen wir Zeichen.[1]

2. Zeichen und Bild

Sehr oft führt uns ein Bild (Photographie) zur Erkenntnis des dargestellten Gegenstandes, und so wird uns das Bild zugleich zum Zeichen. Dennoch müssen wir zwischen Bild und Zeichen unterscheiden.

Zunächst ist *nicht jedes Zeichen ein Bild.* Man kann die Spur nicht ein Bild des Wildes und den Rauch nicht Bild des Feuers nennen. Nur dann ist das Zeichen ein Bild, wenn es die Form oder Eigenschaften der Dinge nachahmt. Umgekehrt ist auch *nicht jedes Bild ein Zeichen.* Die eine Rose mag ein noch so gleichartiges Ebenbild der anderen sein, sie ist doch kein Zeichen der andern. Zeichen wird ein Bild erst dadurch, daß es die Aufgabe übernimmt, auf etwas hinzuweisen. Der Hirsch oder das Rind auf einem Schild werden erst dadurch zu Verkehrszeichen, daß sie den Auto-

---

[1] Signum est, per quod aliquis devenit in cognitionem alterius.Thomas, S. th.III, qu. 60, a. 4.

fahrer auf Wildwechsel oder Viehtrieb auf einem bestimmten Straßenstück hinweisen. Ein noch so gutes Foto ist an sich noch kein Zeichen.

3. Arten der Zeichen

Natürliche und willkürliche: Führt uns ein Zeichen durch sich selbst und ohne jede menschliche Belehrung zur Erkenntnis eines Dinges, so ist es ein *natürliches* Zeichen: Seufzen und Stöhnen, Lachen und Weinen offenbaren von selbst einen Gemütszustand. Sie sind natürliche Zeichen. Muß aber die Bedeutung eines Zeichens erst durch Menschen erklärt werden, so sind dies willkürliche Zeichen: das „Rote Kreuz", die roten, grünen und gelben Verkehrssignale, die verschiedenen Sirenenzeichen.

Kundgebende und stellvertretende: Die meisten Zeichen geben uns nur etwas von ihnen Verschiedenes kund, sie sind kundgebende Zeichen, wie die Spur des Wildes. Andere aber vertreten den kundgemachten Gegenstand so, daß wir das Zeichen wie den Gegenstand selbst ehren: das christliche Kreuz, das Bild des Königs, die Nationalflagge.

Subjektive und objektive: Die subjektiven Zeichen vervollkommnen die Erkenntniskraft und führen zur Erkenntnis des Gegenstandes, ohne daß sie selbst erkannt werden: die durch Linsen gebrochenen Bilder im Fernrohr, die Erkenntnisbilder, die das Erkennen vermitteln. Gewöhnlich aber wird zuerst das Zeichen und erst durch dasselbe und nach demselben der Gegenstand erkannt: die Spur des Wildes.

Erinnernde, bezeichnende und vorauskündende: Die ersteren weisen in die *Vergangenheit,* wie Narben, Auszeichnungen und Diplome. Die anderen in die *Gegenwart,* wie der Rauch, das Lachen und Weinen. Die dritten endlich in die *Zukunft,* wie die Gewitterwolken.

Spekulative und praktische: Die ersteren richten sich nur auf das Erkennen, wie die Spur des Wildes. Die letzteren aber bewirken das, was sie andeuten: der Ritterschlag, die Ernennungsurkunde, die Sakramente der Kirche.

II. Zeichen und Wort

1. Worte als Zeichen

Es ist kein Zweifel, daß die Wörter aller Sprachen echte Zeichen sind. Die Sprache ist ja aus dem Bedürfnis heraus entstanden, die inneren Gedanken auszudrücken. Wir wollen aber mit der Sprache nicht nur kundtun, was in unserem Inneren vorgeht, sondern auch Gegenstände bezeichnen. So werden die Wörter in zweifacher Hinsicht zu Zeichen: Sie

sind *Zeichen unserer geistigen Begriffe* und zugleich *Zeichen der mit diesen Begriffen* gemeinten Gegenstände. Tatsächlich erkennen wir aus der Sprache unserer Mitmenschen nicht nur Gegenstände und Verhältnisse, sondern auch, wie unsere Mitmenschen subjektiv über diese Gegenstände denken.

2. Worte als willkürliche Zeichen

Wir nennen das Weinen, Schreien und Lallen der kleinen Kinder noch nicht Sprache im eigentlichen Sinne. Diese Laute sind noch nicht artikuliert und dienen nur den körperlichen Bedürfnissen. Sie erheben sich noch nicht wesentlich über die entsprechenden Laute bei Tieren. Erst *artikulierte Laute unseres Sprachorgans mit einer bestimmten Bedeutung* sind Worte im engeren Sinne. Am Ende des ersten und am Beginn des zweiten Lebensjahres verwendet das Kind schon Einwortsätze (Puppe = Gebt mir die Puppe). Erst um die Mitte des zweiten Jahres macht das Kind die Entdeckung, daß jedes Ding einen eigenen Namen hat, und erst damit beginnt die *Geburtsstunde der Sprache.* Es setzt ein ungestümes Fragen nach Namen der Dinge ein. Sehr rasch werden jetzt zuerst die Hauptwörter, dann die Zeitwörter, Eigenschaftswörter und zuletzt die Zahlen und Verhältniswörter gebildet. Mit Beginn des dritten Jahres finden wir schon die richtige Verwendung der Worte.

Bereits Platon hat im Kratylos die Frage aufgeworfen, ob die Sprache der Menschen durch die *Natur* oder durch *künstliche Vereinbarung* entstanden sei. Es ist richtig, daß in der Natur des Menschen das Bedürfnis nach einer Sprache gelegen ist. Es ist auch kein Zufall, daß wir die Sprache bei allen Völkern antreffen. Dennoch muß die von Platon gestellte Frage dahin gelöst werden, daß die Wörter willkürliche Zeichen genannt werden müssen.

Schon die Tatsache, daß es viele Sprachen gibt, zeigt, daß die Wörter keine natürlichen Zeichen sein können. Wäre dies der Fall, so müßten sich alle Menschen von demselben Gegenstand auch *dasselbe* Wort bilden, wie sie vom gleichen Gegenstand auch den *gleichen Begriff* haben. Begriffe sind also natürliche, Wörter aber willkürliche Zeichen. Darum ist es auch möglich, daß ganze Sprachen zu toten Sprachen absinken können.[2] Worte können im Verlauf der Zeit auch ihre *Bedeutung verwandeln.*[3] Die Psychopathologie kennt Fälle von sogenannter *„Seelen-*

---

[2] Latein, Griechisch, Hebräisch u. a.

[3] „Frech" bedeutet im Mittelhochdeutschen noch tapfer, „niederträchtig" bedeutet demütig.

taubheit". Es wird bei dieser Störung die Verbindung des Wortes von seiner Bedeutung völlig gelöst. Das Wort „Schwamm" z. B. ist ganz bedeutungslos geworden, dennoch ist der Begriff noch vorhanden und wird beim Berühren des Schwammes sogleich reproduziert. Auch die Tatsache, daß ein Wort *zwei ganz verschiedene* Bedeutungen haben kann, zeigt, daß die Verbindung von Wort und Begriff keine notwendige sein kann.

Während das natürliche Zeichen sein *eigener Lehrer* ist, brauchen wir zum Verständnis des mit dem Worte gemeinten Begriffes immer einen *menschlichen Lehrer:* die eigene Mutter, die Umwelt, die Schule, ein Konversationslexikon. Das sehen wir am deutlichsten beim Erlernen einer fremden Sprache, wo der Lehrer und das Wörterbuch eine große Rolle spielen und wo wir die Bedeutung einesWortes oft erst aus dem Zusammenhang erraten müssen. In mühsamer Arbeit müssen wir uns beim Erlernen der Fremdsprache erst die Assoziationen zwischen den Wörtern und ihrer Bedeutung schaffen, was nicht notwendig wäre, wenn die Wörter natürliche Zeichen wären.

III. Zeichen und Schrift

Es gibt eine zweifache Schrift:

1. Bilderschrift

Die Bilderschrift bezeichnet unmittelbar den Gegenstand mit Umgehung des Wortes, so die Hieroglyphen der Ägypter. Dabei ist es nicht notwendig, daß diese Schriftzeichen den Gegenstand irgendwie abbilden, sie können auch rein willkürliche Zeichen für den Gegenstand sein. Die arabischen Zahlzeichen bilden die Zahleinheiten nicht ab. Dennoch verstehen wir auch in einem fremdsprachigen Buch sogleich, was mit „5" gemeint ist, obgleich wir nicht wissen, wie „5" in der betreffenden Fremdsprache heißt. Darum ist es auch möglich, eine Bilderschrift wie die Hieroglyphen zu lesen, ohne zu wissen, welche Wörter die Ägypter für diese bezeichneten Gegenstände gebraucht haben.

„Leichnam" dasselbe wie Leib (Fronleichnam). „Tumb" meint ursprünglich nur jung, später erst „dum". „Bursa" ist die Rindshaut, dann die daraus gefertigte Geldtasche (Börse), dann meint es Leute, die sich aus der Börse ihr Quartier zahlen, die Bursenknechte, Bursenstudenten, und schließlich alle männlichen Jugendlichen (Burschen). „Infans" verneint ursprünglich nur die Fähigkeit zu sprechen, heißt später aber das „Kind", meint später „töricht".

2. Buchstabenschrift

Die Buchstabenschrift bezeichnet aber unmittelbar nicht den Gegenstand, sondern nur das Wort. Sie erschließt uns darum nicht die Sache selbst und ist insofern gegenüber der Bilderschrift im Nachteil. Es ist darum möglich, daß wir in einer Fremdsprache ein Wort wohl richtig lesen, aber doch seinen Sinn nicht verstehen.

B. Das Bild

Der Mensch kann seine Gedanken auch durch Bilder ausdrücken. Das Bild ist die sinnliche, ganzheitlich – gestalthafte Konfiguration von Wirklichem, das in unmittelbarer Anschauung oder als Erinnertes gegenwärtig ist.

I. Bild als Zeichen (Symbol)

Unter allen Geschöpfen sind dem Menschen in einzigartiger Weise Möglichkeiten und Vielfalt der Artikulation und Kommunikation geschenkt. Als erstes ist die *Sprache* zu nennen: Mit Hilfe des Wortes kann der Mensch von sich selbst Kunde geben, Lebenswirklichkeit zuordnen und benennen, Lebenserfahrung deuten und mit anderen austauschen. Zugleich kennt der Mensch vielfältige Weisen, Wirklichkeit auch *leiblich – zeichenhaft*, also nonverbal wahrzunehmen und mitzuteilen. Daß es neben der worthaften diese leiblich – zeichenhafte „Sprache" gibt, ist nicht Ergebnis zufälliger Entwicklung, sondern gründet darin, daß der Mensch die ihn umgebende Schöpfung und in dieser auch sich selbst als zu vielschichtig erlebt, als daß er allein vermittels des (gesprochenen oder gesungenen) Wortes alle Wirklichkeitsdimensionen wahrnehmen und ausdrücken könnte. Diese Tatsache ist so grundlegend, daß sich der Mensch ihrer ebenso selbstverständlich bedient, wie er sich darüber nur selten Rechenschaft gibt.

Jedes Symbol ist seiner wesentlichen Bedeutung nach an eine sinnlich-wahrnehmbare Gestalt fixiertes und so überlieferbares Zeugnis einer ursprünglichen Erfahrung und Deutung des absoluten Grundes als sinngebender Herkunft von Ding und Mensch, Natur und Geschichte, der als solcher vom endlichen sinnhaft beschränkten Menschen nicht unmittelbar, sondern eben nur in Bildgestalt vernommen und festgehalten werden kann.

Im Symbol wird also der absolute Ursprung nicht begrifflich – abstrakt nur als allgemeinste Möglichkeit *gedacht*, sondern konkret *erlebt und verstanden.*

Grundsätzlich kann alles Seiende, wenn es nicht nur in seiner gegenständlichen Bedingtheit, sondern in seiner Durchsichtigkeit (Transparenz) auf das Unbedingte hin betrachtet wird, zum Symbol, zum *Sinnbild* werden. So ist das Symbol als Stätte der anschaulich – verstandenen Gegenwart des alle Ordnung stiftenden Sinngrunds „Sprache" im weitesten Sinn, wie umgekehrt die menschliche Sprache selbst, aber auch jede andere Gestaltung (z. B. in Religion, Kunst, Dichtung, Tanz, Musik), sofern sie eine ursprüngliche Erfahrung ausspricht, Symbol ist.[4]

II. Bild als Ikone

Ikonen sind eine „Bilderschrift": das in Farbe übersetzte Evangelium.[5] Sie sind bildhaftes Wort und dem bildhaften Reden der Dichter verwandt. Der Ikonograph schöpft alle Möglichkeiten aus, um die Botschaft schön und gut faßlich zu künden. Die Schönheit führt zu innerer Ruhe und gibt die heilende Kraft der Botschaft erlebnishaft kund. Das bildhafte Reden veranlaßt zu geistig – geistlicher Sammlung. Die Ikonen wenden sich an alle geistigen Kräfte des Menschen, um sein Ich zu personaler Antwort zu bewegen.

C. Verhältnis von Bild und Wort

Ich freue mich sehr, daß ich die Gelegenheit habe, in dieser Studie über Gott sprechen zu dürfen.

Gott ist das größte Geheimnis, und doch sagt der Apostel *Paulus in Athen* im Areopag: „In ipso vivimus, et movemur, et sumus" – „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (Act 17,28).[6]

Ich sage jetzt mit dem Psalmisten: „Mein Herz, mein ganzer Leib jubelt dem lebendigen Gott entgegen" (Ps 84,3), und „Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott; wann darf ich kommen und Gottes Angesicht schauen?" (Ps 42,3).

Wir wissen viel von Gott – Er ist ewig, unendlich groß, allmächtig, unermeßlich, unergründlich, unendlich gütig, unendlich an Vernunft und Willen und jeglicher Vollkommenheit, er ist unveränderlich, wesentlich von der Welt verschieden, in Sich und durch Sich vollkommen selig und

---

[4] Vgl. Alois HALDER/Max MÜLLER, Philosophisches Wörterbuch, Herder 1993, 302–303.

[5] Vgl. Ernst Chr. SUTTNER, Das Evangelium in Farbe (Regensburg 1982), in Praktisches Lexikon der Spiritualität, Herausg. von Christian Schütz, Herder 1992, 643–645.

[6] Zitat aus dem griech. Dichter Aratus (3. Jh. v. Chr.)

über alles, was außer ihm besteht oder überhaupt denkbar ist, unaussprechlich erhaben.[7]

Gott ist die Fülle des Lebens; Gott ist die Liebe.

Darum bete ich: „Lobpreise, meine Seele den Herrn, und alles, was in mir ist, Seinen heiligen Namen" (Ps 103,1).

„Du meine Seele, lobe den Herrn. Ich will mein ganzes Leben lang Dich loben, will meinen Gott lobpreisen, solange ich lebe" (Ps 146,1–2).

„Meine Zunge wird Deine Gerechtigkeit besingen, den ganzen Tag Dein Lob verkünden" (Ps 35,28).

Großer Gott, wir loben Dich!

– Te Deum laudamus! –

I. Gott geht auf den Menschen zu

Durch seine natürliche Vernunft kann der Mensch Gott aus dessen Werken mit Gewißheit erkennen.

Es gibt jedoch noch eine andere Erkenntnisordnung, zu der der Mensch nicht aus eigenen Kräften zu gelangen vermag, diejenige **der göttlichen Offenbarung.**

Durch einen ganz freien Entschluß offenbart und schenkt sich Gott dem Menschen, indem er sein innerstes Geheimnis enthüllt, seinen gnädigen Ratschluß, den er in Christus für alle Menschen von Ewigkeit her gefaßt hat. Er enthüllt seinen Heilsplan vollständig, indem er seinen geliebten Sohn, unseren Herrn Jesus Christus und den Heiligen Geist sendet.

Zuerst offenbart sich Gott in der Schöpfung.

Die Schöpfung ist das erste, universale Zeugnis der allmächtigen Liebe Gottes.

Gott schafft nicht gezwungen, er schafft frei, er schafft aus Güte und Liebe. Er will die Geschöpfe teilnehmen lassen am Sein.

Die Schöpfung ist das gemeinsame Werk der hl. Dreifaltigkeit.

„Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Alles ist durch das Wort geworden..." (Joh 1,1–3).

„Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde. Und der Geist Gottes schwebte über den Wassern" (Gn 1,1–2).

Die Schöpfung ist „**Beginn der Heilsökonomie**", der Anfang der Heilsgeschichte, die in Christus gipfelt. Umgekehrt ist das Christusmysterium die entscheidende Erhellung des Schöpfungsmysteriums; es enthüllt das

---

[7] Vgl. DENZINGER-SCHÖNMETZER, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. Herder 1965. Vaticanum I, 3001.

Ziel, auf das hin Gott „im Anfang... Himmel und Erde", d. h. die sichtbare und unsichtbare Welt, schuf. Schon von Anfang an hatte Gott die Herrlichkeit der Neuschöpfung in Christus vor Augen.[8]

1. Die sichtbare Welt mit all ihrem Reichtum, ihrer Vielfalt, ihrer Ordnung lassen uns den Schöpfer erkennen.

Das Licht – wie wunderbar ist das Licht – es zeigt auf Gott hin, der das Licht selbst ist. Die Größe des Universums, die Milliarden und Milliarden von Sternen und Galaxien, die Ordnung und Harmonie, die gegenseitige Abhängigkeit der Geschöpfe ist gottgewollt. Der Mensch entdeckt sie nach und nach als Naturgesetze. Sie rufen die Bewunderung der Wissenschaftler hervor. Die Schönheit der Schöpfung widerspiegelt die unendliche Schönheit des Schöpfers.

Sie soll Ehrfurcht wecken und den Menschen dazu anregen, seinen Verstand und seinen Willen dem Schöpfer unterzuordnen.

Wir können sagen, die sichtbare Welt ist *ein Bild Gottes,* ein Kunstwerk des Schöpfers. Welch' ein herrliches Bild hat Michelangelo (1475–1564) von der Schöpfung gemalt, als er an der Ausmalung der Decke der Sixtinischen Kapelle in den Jahren 1508–1512 arbeitete.[9]

2. Der Gipfel des Schöpfungswerkes Gottes ist der Mensch.

„Dann sprach Gott: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram".

„Laßt uns Menschen machen nach unserem Abbild, *uns ähnlich*" (Gn 1,26).

„So schuf Gott den Menschen nach seinem Abbild, nach Gottes Bild schuf er ihn" (Gn 1,28).

Der Mensch ist also Ebenbild Gottes.

Als Bild Gottes ist der Mensch Gott ähnlich und unähnlich.

Ähnlich ist er Gott durch den ihm in der Schöpfung mitgeteilten *Geist.* Durch diesen Geist ist der Mensch fähig zu denken, *zu erkennen und zu lieben.* Durch diesen Geist besitzt der Mensch die große Gabe der *Freiheit* und er steht zugleich in der *Verantwortlichkeit vor Gott.*

Gott *unähnlich* ist der Mensch durch seine *zeitlich-geschichtliche Existenzweise*, die in der Heilsordnung durch die *Unausweislichkeit des Todes* charakterisiert ist.

Indem sich das menschliche Leben von einem Anfang zu einem Ende erstreckt, ist es *zeitlich* und eben somit vom göttlichen Leben *verschieden.*

---

[8] Vgl. Röm 8,18–23

[9] Diese herrlichen Fresken wurden jüngstens restauriert und stehen in ihrem ursprünglichen Glanze wieder da.

Die Aussage solcher Verschiedenheit wird nun aber eingeschränkt durch den Glaubenssatz von der Menschwerdung des Gottessohnes. Zwar wird durch die Inkarnation die Unausweichlichkeit des Todes nicht aufgehoben. Aber dadurch, daß Christus als das sichtbare Abbild (Ikone) des unsichtbaren Vaters sich der zeitlich-geschichtlichen Existenzweise des Menschen annahm, hat er auch der Todverfallenheit des Menschen einen neuen Lebenssinn gegeben, der im Glauben realisiert wird. „Wer glaubt, hat ewiges Leben" (Joh 6, 47).

Im Glauben überschreitet der Mensch die Grenzen seiner Zeitlichkeit, indem er dem Sohn als dem Bild des Vaters angeglichen wird. Der Gläubige wird dem Urbild Christus nachgeformt, auf den hin er erschaffen wurde.

Der Menschgewordene bringt das Ende der unter dem Vorzeichen der Erbschuld stehenden Geschichtsperiode, und leitet so einen neuen Abschnitt der Geschichte ein, der im eigentlichen Sinne *Heilsgeschichte* ist.

Der Lauf der Heilsgeschichte wird bestimmt durch die Abbildhaftigkeit Christi zum Vater, an welcher der Gläubige durch die übernatürliche Ebenbildlichkeit Anteil gewinnt.

Endgültige Gestalt wird die gnadenhafte Gottebenbildlichkeit *in der Auferstehung* bekommen, die den Bann des Todes brechen wird. Ich glaube, deshalb gibt es so viele Bilder mit dem Auferstandenen.

So ist also der Mensch dazu bestimmt, die Gottebenbildlichkeit als Christusebenbildlichkeit in der Zukunft (der Auferstehung) als unverlierbares und endgültiges Geschenk zu besitzen.[10]

3. Ist es also nicht herrlich, Mensch zu sein, und ist es nicht noch viel herrlicher, gläubiger Mensch zu sein, sich in Glaube und Hoffnung Gott entgegenzustrecken, sich in Liebe Gott hinzuwenden!

Gott liebt alle seine Geschöpfe, er nimmt sich eines jeden an, selbst der Sperlinge. Und doch sagt Jesus: „Ihr seid viel mehr wert als sie" (Mt 6,26).

Der Mensch ist „auf Erden das einzige Geschöpf, das Gott um seiner selbst willen gewollt hat", sagt das II. Vatikanische Konzil (GS 24,3); er allein ist berufen, in Erkenntnis und Liebe am Leben Gottes teilzunehmen. Auf dieses Ziel hin ist er geschaffen worden, und das ist der Hauptgrund für seine Würde

---

[10] 1 Joh 3,2 spricht von der Vollendung der Gottebenbildlichkeit durch die Gottesschau. Wir werden ihn sehen, wie er ist.

Weil er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, hat der Mensch die Würde, *Person zu sein*. Er ist nicht bloß etwas, sondern jemand. Er ist imstande, sich zu erkennen, über sich Herr zu sein, sich in Freiheit hinzugeben und in Gemeinschaft mit anderen Personen zu treten, und er ist aus Gnade zu einem Bund mit seinem Schöpfer berufen, um diesem eine Antwort des Glaubens und der Liebe zu geben, die niemand anderer an seiner Stelle geben kann.

II. Die Hinwendung des Menschen zu Gott findet Ausdruck auch in Bild und Wort.

Gott ist unendlich, deshalb kann er durch kein Bild und durch kein Wort so ausgedrückt werden, wie er ist.

Der große deutsche Philosoph Schelling (1775–1854) sieht in der Kunst die letzte Krönung des gesamten Geisteslebens. Der Künstler ist imstande, im Einzelding jene ewige Idee zu schauen, durch die das Ding verwirklicht wurde. So wird das Unendliche im Endlichen faßbar, und das Endliche wird ein Symbol des Unendlichen. Darum *grüßen sich im Kunstwerk Zeit und Ewigkeit*.

Friechich *Hegel* (1770–1831) lehrt, daß man in einem Kunstwerk die innere Idee und den äußeren Ausdruck (die Form) unterscheiden muß. – Je nachdem die innere Idee oder der äußere Ausdruck überwiegt, unterscheidet er eine *symbolische* Kunst (Architektur), in der noch der schwere Stoff überwiegt, eine *klassische*, in der Idee und Ausdruck ausgeglichen sind, wie in der griechischen Skulptur, und eine *romantische* Kunst, in der die Idee überwiegt. Diese letztere stellt in der *Malerei*, in der vom Materiellen nur der „Farbenschein" übrigbleibt, die Innerlichkeit des Menschen dar, sie verläßt die ganze räumliche Welt in der *Musik* und erreicht ihren Gipfel in der *Dichtkunst*.

Der absolut transzendente Gott hat sich Israel offenbart. „Er ist alles", aber gleichzeitig „ist er doch größer als alle seine Werke", lesen wir im 43. Kapitel des Ecclesiasticus (Jesus Sirach 43,27–28).

„*Du sollst dir kein Gottesbildnis machen*" – heißt es im Dekalog (Ex 20,4).Und doch hat Gott schon im AT die Anfertigung von Bildern angeordnet oder erlaubt, die sinnbildlich auf das Heil durch das fleischgewordene Wort hinweisen sollten: beispielsweise die eherne Schlange, die Bundeslade und die Kerubim.[11]

---

[11] Vgl. Ex 25,10–22; 1 Kön 6,23–28; 7,23–26

Im Buch der Weisheit heißt es: „Wer sich zum Bild der ehernen Schlange hinwendete, der wurde gesund. Nicht durch das, was er sah, sondern durch Dich, den Retter aller" (Weish 16,7).

III. In der katholischen Kirche gibt es die Bilderverehrung – d. h. eine religiöse Verehrung, die bildlichen (gemalten wie plastischen) Darstellungen heiliger Personen und Gegenstände erwiesen wird. – Personen: Gott selbst, Trinität sowohl wie einzelne göttliche Personen, besonders Christus; dann die Heiligen, besonders Maria, die Mutter Christi; – biblische Erzählungen, fromme Geschichten, Glaubens-wahrheiten, hl. Sachen.

Der Kult ist stets ein *relativer*, d. h. alle Bilder werden verehrt nur wegen ihrer idealen Beziehung zum dargestellten hl. Objekt, so daß dadurch dem *Urbild* selbst eine religiöse Huldigung gezollt wird.

*1. Die Ehre, die wir den heiligen Bildern erweisen, ist eine „ehrfürchtige **Verehrung**", keine Anbetung: diese steht allein Gott zu.*

Der hl. Thomas von Aquin (†1274), der große Philosoph und Theologe des Mittelalters, schreibt so schön in der Summa Theologiae: „Die Gottesverehrung wird nicht den Bildern als Ding zuteil, sondern nur insofern sie Bilder sind, die zum menschgewordenen Gott führen. Die Bewegung, die sich auf das Bild als Bild richtet, bleibt nicht in diesem stehen, sondern strebt zu dem, dessen Bild es ist".[12]

Unter Berufung auf das Mysterium des fleischgewordenen Wortes hat das *7. Ökumenische Konzil in Nizäa im Jahr 787* die Verehrung der Ikonen, die Christus oder auch die Gottesmutter, Engel und Heilige darstellen, gegen die Ikonoklasten (Bilderstürmer) verteidigt.

Diese Lehre des 7. allg. Konzils zu Nizäa von 787 bestätigten das 8. zu Konstantinopel 869/870 und das 19. Konzil zu Trient 1563.

Der Beweis für die Berechtigung der Bilderverehrung fußt auf der Tradition, auf die sich das 7. allgemeine Konzil beruft.

Trat auch in den ersten drei christlichen Jahrhunderten die Bilderverehrung nicht besonders hervor, so bezeugen sie doch auch für diese Zeit Klemens von Alexandrien, Tertullian, Minucius Felix u. a., insbesondere aber die zahllosen Gemälde und Abbildungen in den **Katakomben**.

Nach Beendigung der Christenverfolgungen wurde die Bilderverehrung immer mehr verbreitet und öffentlich.

---

[12] S. th. II, 2,81, 3 ad 3

Vereinzelter Widerstand gegen die Bilderverehrung in der ältesten Kirche (Konzil von Elvira, can. 36, Eusebius, Epiphanius) betraf entweder Ungehörigkeiten oder war durch persönlichen Übereifer und einseitige Auffassung kirchlicher Vorschriften veranlaßt. – Autoritative Lehrentscheidungen der Kirche aber brachte erst der eigentliche **Bilderstreit**.

Bilder in den christlichen Kirchen waren schon dadurch geboten, daß die altchristliche Baukunst alle Wand – und Wölbungsflächen der Malerei freigab. Von den Wänden kam man nach Erfindung der Glasmalerei an die Fenster der Kirchen und Kreuzgänge, so daß jeder Blick einem in seiner Art belehrenden Bilde begegnete.

Und endlich schmückten im 14. Jh. Tafelbild und Schnitzwerk die immer reicher gestalteten Altaraufsätze der Kirchen und Kapellen.

2. Etwas über den Bilderstreit

Im Orient war es Kaiser Leo III., der 726 die Entfernung aller Bilder der Heiligen, Märtyrer und Engel befahl, 730 die Vernichtung aller Bilder Christi, Mariens und der Heiligen.

Patriarch Germanus v. Konstantinopel widersetzte sich sofort, die Päpste Gregor II. und III. sprachen auf röm. Synoden (727 u. 731) das Anathem über die Bilderstürmer aus. 787 fand das 7. allg. Konzil in Nizäa statt, das die *Erlaubtheit* und *Nützlichkeit* der Bilderverehrung aussprach. Der hl. Johannes von Damaskus trat mutig fur die Bilderverehrung ein. Das 8. allgemeine Konzil zu Konstantinopel wiederholte 869/870 die kirchlichen Bestimmungen und beendigte endgültig den Streit.

Das Abendland war vom griechischen Bilderstreit nicht berührt worden. Erst die Zusendung einer sehr ungenauen und mehrfach unrichtigen lateinischer Übersetzung der Akten des Konzils von Nizäa veranlaßte heftigen Widerspruch gegen diese Synode. Karl der Große ließ ihm durch seine Theologen in den Libri Carolini und durch die Synode von Frankfurt am Main von 794 (can.2) Ausdruck geben. Einziger Zweck der Bilder sei die Volksbelehrung und die Ausschmückung der kirchlichen Räume.

Zu einem eigentlichen Bilderverbot kam es im Abendland im 16. Jahrhundert.

Die katholische Kirche definierte ihren Standpunkt in einem Dekret vom 3. Dezember 1563 beim Konzil von Trient. Die Bilderverehrung ist *erlaubt und nützlich* „denn die Ehre des Bildes geht über auf das Urbild".[13]

---

[13] „quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant" DENZINGER-SCHÖNMETZER, 1823.

Genau so wie uns Worte etwas zu sagen haben, so haben auch Bilder uns etwas zu sagen.

So wenig wir die Sprache, das gesprochene und geschriebene Wort, verschmähen dürfen und missen können, um „das zu suchen, was droben ist", ebensowenig dürfen wir das religiöse Bild zu unserer Belehrung und zu unserer Erbauung verschmähen.

Für mich sind Bilder Fenster, durch die ich zu Gott schaue, sie sind imstande, meinen Geist zu Gott zu erheben.

Cyrill, Patriarch von Alexandrien (†444), hat so klar und schön gesagt: Von Christus machen wir uns deswegen Bilder, daß unser Herz in Liebe zu ihm entflammt werde.[14]

3. Wort und Bild stehen nicht gegeneinander und sie schließen einander nicht aus, sie *ergänzen sich.*

Hat doch selbst Jesus Wort und Bild zugleich in der Verkündigung und Belehrung gebraucht. Er hat oft *bildhaft gesprochen,* in Gleichnissen vom Samen, vom Unkraut, vom Senfkorn, das alles sind *sichtbare* Dinge. Zu welchem Zweck werden sie von Christus angeführt, wenn nicht um uns durch diese sichtbaren Dinge gleichsam wie durch ein *sichtbares Wort* auch durch das Sehen und nicht nur durch das Hören zu unterrichten.

Jesus sagt im Johannes-Evangelium (4,23): „Die Stunde kommt, und sie ist schon da, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit", also *bildlose* Anbetung? Nein, denn durch die Malerei entsteht kein Hinderungsgrund, daß wir im Geiste anbeten, vielmehr hilft sie, den Geist zu erwecken, der nicht ununterbrochen wacht. Durch die Darstellungen und Bilder werden die Sinne und die Einbildungskraft bewegt, und es wird das Nachdenken, die Betrachtung, schließlich auch die geistige Schau angeregt.

Für die Bildertheologen ist nicht nur das Hören, sondern wesentlich auch das Schauen eine adäquate Rezeptionsform des Wortes Gottes.

Bilder der Kunst kann man nicht als klassisches Dokument theologischer Lehre betrachten. Man muß sie aber ergänzend zu den klassischen Topoi (Fundorten) theologischer Erkenntnis heranziehen. Sie für die Theologie nicht fruchtbar zu machen, entspricht einem großen Defizit, da sie durchaus *ein nicht zu ersetzendes* Dokument auch für theologische Erkenntnis zu werden vermögen.

Bilder gehören zur „traditio non scripta".

Thomas von Aquin schreibt in den Kommentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus von einem dreifachen Zweck der Bilder.

---

[14] In Ps 113, 16

„Es gab eine dreifache Begründung für die Einführung der Bilder in der Kirche. Zuerst wegen der Unterweisung der Ungebildeten, die durch die Bilder gleichsam wie durch besondere Bücher unterrichtet werden. Zweitens, damit das Geheimnis der Menschwerdung und die Beispiele der Heiligen stärker im Gedächtnis wären, wenn sie täglich vor Augen wären. Drittens, um die Neigung zur Andacht anzuregen, die durch das Gesehene wirksamer in uns erregt wird, als das Gehörte".[15]

Beachten wir da, was Thomas von der Bildrhetorik sagt, die gesteigerte Präsenz und Wirkweise von Bildern. Wie das Sprichwort sagt, geht das gehörte Wort zu dem einen Ohr herein und zu dem anderen wieder hinaus. Das Gesehene dagegen prägt sich besser dem Gedächtnis ein.

Man müßte also so sprechen, daß man meint, den Gegenstand wie auf einem Bild vor Augen zu haben. Das ist *visuelle Rhetorik.* Dahinter steht ein kunsthistorisches Axiom der Antike: *ut pictura poesis* (Horaz, Ars Poetica): Dichtung ist redende Malerei, so wie die Malerei schweigende Dichtkunst ist.

Zur Wort-Bild-Beziehung sagt schon Johannes von Damaskus: „Bilder sind nie verstummende Künder".[16]

Eine weitere zentrale theologische Bildkategorie ist die Kategorie der *Erinnerung* (anamnesis/memoria). Das Bild holt das zu Erinnernde in die Gegenwart und stellt es vor Augen. Auch **Luther** hielt Bildwerke, die zum Zeugnis oder Gedächtnis errichtet wurden, nicht nur nicht verboten, sondern sogar sinnvoll. „Denn die Gedenkbilder oder Zeugenbilder, wie die Crucifix- und Heiligenbilder sind, sind wohl zu dulden... und nicht alleine zu dulden, sondern weil das Gedächtnis und Zeuge dran weret, auch *löblich und erlich*".[17]

Luther nimmt hier die bildtheologische Kategorie der memoria auf, hält aber Verehren und Gedenken auseinander.

IV. In der Beziehung Wort-Bild erwähne ich noch einige Bildkonzepte *aus der Perspektive Biblischer Bildlichkeit.*

1) Da ist z. B. das *Verkündigungsbild* – Die *bildliche Transponierung des Wortes* von der Verkündigung – der Erzengel bei Maria, Menschwerdung des Logos – *in das Medium des Bildes.* Der Künstler *Tizian* stand da vor der größten Herausforderung, wo es mit den Möglichkeiten

---

[15] Lib. 3, dist. 9, q.2, art.1.

[16] JOHENNES VON DAMASKUS, Imag. or. I – III.

[17] M. LUTHER, Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament, 1525, 74. in Johannes RAUCHENBERGER, Biblische Bildlichkeit, Kunst – Raum theologischer Erkenntnis. Paderborn 1999, 128.

der Kunst galt, dem Wort Gottes nicht nur sinnliche Gestalt zu geben, sondern das Wort selbst Fleisch werden zu lassen.[18]

Und er tat es im Verkündigungsbild (um 1560), eines der größten Werke der Malerei, es ist das Altarbild der Kirche San Salvadore, in Venedig.

Der Maler konnte bildich ausdrücken, was der Evangelist Lukas in Worten ausgedrückt hat.

2) Eine Theophanie, eine Vision, in der die Herrlichkeit Gottes in Erscheinung tritt, ist *die Verklärungserzählung* (Mk 9,2–8; Mt 17,1–8; Lk 9,28–36).

Ist diese Herrlichkeit darstellbar? – Raffael[19] ist es gelungen – La transfigurazione, 1520, Vatikanische Pinakothek.

„Wer sehen will, wie die Göttlichkeit Christi darzustellen ist, betrachte dieses Bild", lautet das Urteil Vasaris.[20]

Die eigentliche Herrlichkeit Gottes aber können wir im Pilgerstand nicht schauen. Erst *im Endstand* gibt sich Gott unmittelbar zu erfahren, in der *visio beatifica*, wenn wir Gott unmittelbar schauen werden.

Der Mensch tendiert zum Schauen, erst das Schauen ist die volle Begegnung.

Wir Menschen sind in der Gnade dazu bestimmt, die Herrlichkeit Christi als die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater zu schauen. *Jetzt aber ist die Herrlichkeit Christi verborgen.*

Obwohl Christus selbst in gewissem Sinne eine Erscheinung Gottes ist (Tit 3,4 „erschienen ist die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters"), bleibt in der Knechtsgestalt Seine Herrlichkeit weitgehend verborgen; *sie drängt aber auf ihr Erscheinen.*

Zum Zeichen der unaufhaltsamen Tendenz der Göttlichkeit in Christus offenbar zu werden, wird die Knechtsgestalt in der Verklärung (Mt 9,2–13; Mt 17,1–13) durchbrochen, um dann in der Auferstehung, Himmelfahrt und Erhöhung endgültig überwunden zu werden.

Gott wird von keiner Kreatur geschaut, wenn Gott sich nicht der Kreatur zu sehen gibt als höchste Form seiner gnadenhaften Zuwendung Gottes zur Kreatur. – Das *lumen gloriae* der Gottesschau ist die höchste Form aller Gnade, der gnadenhaften Zuwendung Gottes zur Kreatur, wodurch Kreatur qualifiziert und instand gesetzt wird zur Begegnung mit Gott in der Unmittelbarkeit des Schauens. So ist denn auch die Erscheinung Gottes unter den Menschen in Christus das Zeichen der gnadenhaften Zuwendung Gottes zu den Menschen, welche im Wort verdeutlicht wird.

---

[18] Tiziano Vecelli, 1476–1576.

[19] Raffaelo Santi, 1483–1520.

[20] Georgio Vasari, 1511–1574. Lebensbeschreibungen italienischer Künstler.

Im Wort uns ansprechen und *sich sichtbar machen sind* zwei komplementäre, einander bedingende Weisen des gnadenhaften Handelns Gottes an uns, wobei der Pilgerstand vornehmlich gekennzeichnet ist durch das uns ansprechende Wort Gottes, das wir im Glauben hören, verbunden mit Elementen der Sichtbarkeit in Christus, während andererseits der Endstand gekennzeichnet ist durch die Unmittelbarkeit des Schauens Gottes von Angesicht zu Angesicht (1Kor 13,12), worin die gnadenhafte Zugewandtheit Gottes zur Kreatur endständlich kulminiert.

„Jetzt schauen wir in einen Spiegel
und sehen nur rätselhafte Umrisse,
dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht.
Jetzt erkenne ich unvollkommen,
dann aber werde ich durch und durch erkennen
so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin." (1Kor 13,12)

Liebe Leserinnen und Leser dieser Studie,

Ich wünsche lhnen von Herzen, daß Sie alle zu dieser Anschauung Gottes gelangen und so in alle Ewigkeit glücklich seien.

Ich schließe mit einem Abendgebet:

„Allmächt'ger Schöpfer, Herr und Gott,
der aller Dinge Ursprung ist,
du hast die weite Welt erfüllt
mit deiner Gaben Überfluß.
Und da das große Werk vollbracht,
hast du geruht am siebten Tag,
und hast geboten, daß auch wir
ausruhn von unsrer Arbeit Last.
Herr, mach uns offen für dein Wort
und wende unsern Geist zu dir;
hol uns in deinen Frieden heim;
gib uns die Freude deines Heils.
Dies schenk uns, Vater voller Macht,
und du, sein Sohn und Ebenbild,
die ihr in Einheit mit dem Geist
die Schöpfung zur Vollendung führt.
Amen".[21]

---

[21] Brevier des Priesters, STUNDENBUCH, Dritter Band, Freiburg 1978, 165.

STUDIA THEOLOGICA TRANSSYLVANIENSIA 2 (2001) 67–76

VIZI ELEMÉR

AZ ÖKONÓMIAI ÉS IMMANENS SZENTHÁROMSÁG KARL RAHNER ÉS HANS URS VON BALTHASAR SZEMLÉLETMÓDJÁBAN

Zusammenfassung. Ökonomische und immanente Trinität bei Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar. In diesem Artikel untersucht und stellt der Verfasser die ökonomische und immanente Trinität in ihrem Verhältnis zueinander bei Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar dar. Mit seinem Grundaxiom: „Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt" gibt Rahner der Thematik einen neuen Klang, der in grossem Kreis Aufmerksamkeit weckt, Anerkennung findet und auch kritische Fragen auslöst. Seine Grundthese folgt aus der Einsicht, dass Gott in der Heilsgeschichte seiner Selbst-Mitteilung für uns nicht als ein anderer erscheinen kann, als er in sich und für sich ist. Balthasar bestreitet in seiner Stellungnahme zur Grundthese Rahners, dass die Umkehrung der Aussage möglich sei, und nimmt es nicht an, dass die immanente und ökonomische Trinität „sich nicht adäquat unterscheiden lassen". Er sieht die Trinität als Grund des Weltprozesses, die in sich die absolute Liebe ist und daher durch die Selbsthingabe an die Welt eine der unendlichen Möglichkeiten aufscheint. In den Überlegungen beider wird aber deutlich, dass die ökonomische und immanente Trinität eng zusammengehören und voneinander nicht zu trennen sind, da man von der immanenten Trinität nur von der ökonomischen her, vor allem durch die Gestalt und das Verhalten Jesu Christi Aussagen wagen kann. Ob das eine oder das andere Ereignis im Christusgeschehen mehr betont wird, wie die Inkarnation (K. Rahner) oder das Kreuzesgeschehen (H. U. von Balthasar), werfen sie Licht auf Gottes dreieiniges Leben. Der Versuch beider Theologen lässt die Annahmen der immanenten Trinitätslehre als theologische Voraussetzungen der Heilsökonomie verstehbar werden.

A Szentháromság a keresztény hit legalapvetőbb tétele és igazsága, melyet nehezen követhet nyomon az emberi elme. Olyan misztérium, melyet csak a kinyilatkoztatás fényében közelíthetünk meg, vagyis Isten önközléséből kiindulva, azt vizsgálva.

A szentháromságtan Isten történelmi önközlésének teológiai előfeltételét kutatja, és próbálja kimutatni, hogy Istennek az üdvtörténetben megnyilvánuló hármassága, mint Atya, Fiú és Szentlélek, nemcsak közvetítője a kinyilatkoztatásnak, hanem Isten saját valósága.

A következőkben röviden Isten szentháromságos életének az üdvtörténetben feltáruló mivolta (ökonómiai Háromság) és belső életét jellemző valósága (immanens Háromság) közötti viszonyt szeretnénk megvizsgálni és bemutatni Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar értelmezésében.

Karl Rahner a Szentháromságról szóló alaptételével új színt ad ennek a tematikának, és ráirányítja a figyelmet. Ez a tétel széles körökben

elismerésben részesült, de egyben kritikus kérdéseket is szült.[22] Ez utóbbiak közül Hans Urs von Balthasar meglátásait szeretnénk ismertetni, bemutatva egyben az ő álláspontját is az ökonómiai és immanens Szentháromság viszonyáról.

Karl Rahner alaptétele: „Az üdvtörténeti Szentháromság azonos az immanens Szentháromsággal – és fordítva."[23]

Rahner alaptétele abból a meglátásból indul ki, hogy amikor Isten az üdvtörténetben kinyilatkoztatja magát, nem mutatkozhat másnak, mint amilyen „önmagában" és „önmagának". Önközlésének differenciálódása a történelemben, mint Atya, Fiú és Szentlélek nem csupán analógiája élete belső valóságának, hanem a szó szoros értelmében sajátja kell hogy legyen. Máskülönben ez a megnyilvánuló különbség megszüntetné Isten önközlését[24], melyet a kinyilatkoztatásból ismerünk és amely kétségtelenül létezik. Hogy a fent nevezett különbséget még jobban aláhúzza, Rahner a megtestesülés üdvtörténeti valóságára utal. Ezáltal ugyanis Isten belső életén kívül történik valami a világban, mely nem egyszerűen a háromszemélyű Isten mint egy Isten eseménye, hanem csak a Logosznak sajátja. Ha ugyanis az üdvtörténet ezen megragadható valósága a Szentháromság bármelyik személye által megtörténhetett volna, a megtestesülés valósága, maga az esemény semmit sem mondana a belső Szentháromságról.[25] Az inkarnáció így csak semleges hordozója lenne egy csupán szóbeli kinyilatkoztatásnak, és nem lenne szentháromságos esemény-kinyilatkoztatás. A Logoszról mindenképp elmondható dogmatikailag, hogy a világhoz való specifikus üdvtörténeti viszonya – a megtestesülés – nem csupán tulajdonítható neki, hanem a Szentháromság belső ősviszonyában belülről jellemzi őt. A megtestesülés tehát csak a második isteni személynek lehet sajátja. Ez az állítás nagyon fontos, mert csak ennek segítségével mondhatunk valamit Isten belső szentháromságos életéről a

---

[22] Vö. GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott: eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 1997, 141–147. – *Handbuch der Dogmatik*, szerk. SCHNEIDER, Th., II, Düsseldorf 1992, 533–536. Ugyanez a könyv magyar nyelvű kiadásban: *A dogmatika kézikönyve*, szerk. SCHNEIDER, Th., II, Bp. 1997, 554–557.

[23] RAHNER, K., Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte, in Mysterium Salutis–Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, szerk. FEINER, J. és LÖHRER, M., II, Köln 1967, 328. – uő, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate", in Schriften zur Theologie, IV, Einsiedeln–Zürich–Köln 1965, 115. Ezen alapaxióma bemutatásához ld. továbbá: uő, A hit alapjai: Bevezetés a kereszténység fogalmába[2], Szeged 1998, 121 sk. – Handbuch der Dogmatik, II, 530–532.

[24] Vö. RAHNER, Der dreifaltige Gott 382.

[25] Vö. itt és a továbbiakban: uo. 332 skk.

megtestesülés üdvtörténeti valóságából kiindulva. Ellenkező esetben összemosódnának az isteni személyek tulajdonságai, és Isten üdvtörténeti önközlése által nem közelíthetnénk meg belső életének titkát.

Ezen megfontolásból kiindulva Rahner igyekszik kimutatni, hogy az üdvtörténetből feltárhatjuk Isten belső valóságát. Ő ugyanis üdvtörténeti működése során, mint már említettük, nem jelenik meg, és nem is jelenhet meg másként, mint ahogyan belső életének háromságos viszonyában létezik. Mivel háromságos viszonyulása hozzánk a belső Háromságnak nem csak képmása vagy analógiája, hanem egy és ugyanaz a valósága, ezért nem különböztethető meg tőle adekvát módon.[26]

Amikor Rahner a szentháromságos Istent, mint az üdvtörténet transzcendens ősalapját tárgyalja, igyekszik kimutatni, hogy az isteni személyek sajátosságai üdvtörténeti működésükben pontosan megfelelnek egymáshoz való belső viszonyulásuk tulajdonságainak. Az isteni személyek üdvtörténeti sajátossága (proprietása) belső életük háromságos ősviszonya alapján tulajdonítható nekik, mely által megalapozzák a teremtéshez való háromságos viszonyt: Az Atya „az eredetnélküli, csak önmagán nyugvó eredet, mint 'az egész Istenség forrása': ő az isteni önközlés átfoghatatlan és elérhetetlen 'honnan'-ja. A Logosz az isteni önközlésnek az emberek számára érthetően kimondott szava; de ő már 'azt megelőzően' – mint örök-isteni valóság – Isten szellemi önközlése 'per modum intellectus' (az önmagát értés módján). A Pneumában érkezik meg az isteni önközlés az emberhez, s fordítja őt Istenhez; 'azt megelőzően' azonban Isten örök-immanens szerető visszafordulása önmagához, önközlése 'per modum voluntatis' (az önmagát akarás módján)".[27] Szem előtt tartva e tömör magyarázatot, megérthetjük, hogy Rahner szoros összefüggésben gondolja el az isteni személyek üdvtörténeti sajátosságait a belső életüket meghatározó sajátosságokkal. A hangsúly egyértelműen Istennek az üdvtörténetben önmagát valóban közlő és ajándékozó háromságán van, mely egy Isten belső életében történő szentháromsági önközlésre utal.

Hogy az üdvtörténeti Háromságot, mint az immanensben megalapozottat ill., mint az immanens Háromsággal azonosat kijelentsük, fontos utalnunk még néhány, Isten belső életére vonatkozó megállapításra:

a. „Istenben magában létezik a reális különbség az egy és ugyanazon Isten között, amennyiben ő egyben és szükségszerűen az Eredetnélküli, önmagának önmagát közlő (Atya), az igazságban önmagának Kimondott

---

[26] Vö. uo., 329.

[27] Handbuch der Dogmatik, II, 531. – A dogmatika kézikönyve, II, 552.

(Fiú) és a szeretetben önmagának Elfogadott és Magáévá tett (Lélek): ezáltal az, aki önmagát 'kifelé'szabadon közölni képes."[28]

b. Istennek ezen valós létmódjai nem öntudatként állnak szemben egymással, mint azt a személyről modern értelemben gondoljuk[29], hiszen Istenben csak egyetlen egy öntudat van.[30] Ezért nem létezik a Szentháromságon belül kölcsönös „te". „A Fiú az Atya önkimondása, ezt azonban nem szabad újból 'kimondó'-nak értelmezni; a Lélek az adomány, de nem az ajándékozó."[31] A „Te", amit Jézus az Atya megszólításánál használ, teremtményi eredetre vall – csak emberként és nem mint a Fiúisten mondja ki azt.

c. „A reális különbséget az Atya kettős önközlése alkotja, amely által az Atya egyrészt önmagát közli és másrészt éppen e közlés által, mint kimondó és elfogadó a maga valós különbségét alkotja meg a kimondottal és elfogadottal szemben."[32] Az önközlés és a valós különbség itt az isteni életet körülíró két valóság, melyekkel Isten lényege megszűnés nélkül egyben jelölhető meg.

d. A lényeg azonosságából eredő, különbséget jelentő viszonyt, mint 'relativat' kell érteni.[33] Ez a 'relativ' viszony Rahnernél logikus és nem ontológiai magyarázat, mert „Atya, Fiú és Szentlélek csak relative különböznek, épp amennyiben különbözőségükben nem szabad őket megalkotottnak gondolni valami által, ami különbséget jelentene, és amely így megelőzné viszonyukat, s azt ennek utólagos következményeként alapozná meg."[34] Egy ilyen különbség ugyanis hozzáadna valamit Isten lényegéhez, és ezt mint abszolút végtelent és egyet megszüntetné.

Ezen kifejtett szempontok által Rahner megjelöli és egyben bemutatja a valós különbséget és az önközlést mint az Isten belső életében létező valóságokat, és levonja azt a következtetést, hogy Isten önközlése mint abszolút szellemi lét megfelel üdvtörténeti önközlésének – és megfordítva. Pontosabban fogalmazva: A Fiú üdvtörténeti küldetése az Atya által tökéletesen megfelel Isten abszolút, önmagát önmagának közlő szellemi létének. A Szentlélek Atya és Fiú általi küldetése pedig tökéletesen

---

[28] Uő, Der dreifaltige Gott 384; magyar fordításban: A dogmatika kézikönyve, II, 553.

[29] A modern személyfogalom a különálló, a másiktól elválasztott tudatos és szabad szubjektumot jelöli. Vö. RAHNER, *Der dreifaltige Gott 389.*

[30] Rahnernél a hármas lét-mód különállása a hüposztaszisz (szubzisztencia) hagyományára, és nem a persona (proszópon) fogalmára épül. Vö. RAHNER, *A hit alapjai*, 119 sk.

[31] RAHNER, *Der dreifaltige Gott* 366; magyar fordításban: *A dogmatika kézikönyve*, II, 554.

[32] RAHNER, Der dreifaltige Gott 366.

[33] Vö. uo.

[34] Uo. 361.

megfelel Isten önmagához való szerető odahajlásának. Ebből a viszonyulásból levezetve véli Rahner, hogy az egész Háromság valós közlésének a lehetősége az üdvtörténetben a világ számára, vagyis az üdvtörténeti és immanens Háromság közötti azonosság adva van. Ehhez teszi hozzá pontosításként, hogy a kettő „adekvát módon nem különböztethető meg."[35] Miért? Az isteni személyek egymáshoz való „belső", immanens viszonyulása előfeltétele a „külső", üdvtörténeti megnyilvánulásnak. Rahner ragaszkodik ahhoz az alapvető hitigazsághoz, hogy Isten az emberré lett Logoszban *lényegileg* kimondja önmagát, és éppúgy *lényegileg* közli magát a Szentlélekben. Ezért fordítja meg alaptétele első részének az üdvtörténetből levezetett logikus következtetését, miszerint nemcsak az ökonómiai Szentháromság azonos az immanens Szentháromsággal, hanem az immanens Szentháromság is azonos az ökonómiaival.[36] Ez a kijelentés kulcsfontosságú Rahner értelmezésében, mert ha szabad így fogalmaznunk, ezáltal válik érthetővé, hogy az immanens Szentháromságnak nincsen többlete az ökonómiaival szemben, azaz önkinyilatkoztatása során Isten semmit nem tartott vissza lényegére vonatkozóan. Bár két különböző fogalommal jelöljük Isten háromságos életét, voltaképp teljesen egybeeső valóságról van szó.

Összefoglalva: A kinyilatkoztatás- és üdvtörténet Szentháromságában már az immanens Szentháromságot ismertük meg önmagában.

Karl Rahner alaptétele Hans Urs von Balthasar meglátásában

Balthasar szerint biztosan lehet „pontos fordulatokban"[37] arról beszélni, hogy az immanens Háromság az üdvtörténetiben feltárja önmagát, viszont hogy Isten üdvtörténeti önkifejezésében hol ad kevesebbet háromságos „önmagában-léténél"[38], nehéz körülhatárolni.[39] Azaz Balthasar megkérdőjelezi Rahner alaptételének azon részét, mely az ökonómiai és immanens Szentáromság azonosságát fordított módon is állítja. Míg Rahner e kettő az analógiát felülmúló teljesen egybeeső valóságáról beszél, Balthasar egy határkijelentéshez érkezik, amennyiben Isten ökonómiai önkinyilatkoztatásának egy olyan belső határát vallja, melyből csak nagy elővigyázatossággal szabad további következtetéseket levezetni.

---

[35] Uo. 329.
[36] Vö. RAHNER, Der dreifaltige Gott 328. – uő, Bemerkungen 115.
[37] Dogmatika kézikönyve, II, 554.
[38] A 'Beisichsein' fogalom fordítása uo.
[39] Vö. uo. illetve: *Handbuch der Dogmatik*, II, 533.

H. U. von Balthasar szerint az immanens és ökonómiai Háromság axiómája Rahner kidolgozásában bizonyos szempontból ellentétes következményekhez vezetett,[40] mert az immanens és ökonómiai Háromság közötti viszonymeghatározásban az utóbbi olyan nagy jelentőséget kap, hogy az immanens Háromság Isten valóságos, azaz üdvtörténeti kinyilatkoztatásának és önátadásának előfeltételévé redukálódik.[41] Ez magával hozza azt a problémát, hogy az immanens (és így szükségszerű) Háromság Isten szabad önközlése lehetőségének szükségszerű feltétele lesz: „Istenben magában létezik a reális különbség az egy és ugyanazon Isten között, amennyiben ő egyben és szükségszerűen az Eredetnélküli, önmagának önmagát közlő (Atya), az igazságban önmagának Kimondott (Fiú) és a szeretetben önmagának Elfogadott és Magáévá tett (Lélek): ezáltal az, aki önmagát 'kifelé'szabadon közölni képes."[42] Mivel Balthasar szentháromságtanában Isten üdvtörténeti kinyilatkoztatását szeretetből történő szabad tettként viszi végig, ezen a ponton szembehelyezkedik Rahnerrel. A rahneri fejtegetés értelmében ugyanis az egy Isten valós létmódjai között nem lehetséges a kölcsönös „Te". Ezért Balthasar szerint az Istenben történő önközlő folyamatot valami olyan sajátságos formalitás jellemzi, mely által Isten üdvtörténeti önközlésének nem lesz hiteles ősképe.[43] Az „önközlés" fogalma Rahnernél csak az üdvtörténetiben kap nyomatékot. Ha a belső isteni és üdvtörténeti folyamatot egybehelyezi, úgy tűnik, mintha Isten a világfolyamatban, illetve a világfolyamaton keresztül jutna el önmagához. Balthasar, hogy ezt elkerülje, egy másik utat keres, és az immanens Háromságot a világfolyamat alapjaként értelmezi, éppen azért hogy ez Istennek ne formális önközlő folyamataként jelenjen meg, mint Rahner esetében, hanem sokkal inkább azt az örök és abszolút önátadást értsük rajta, melyben Isten már önmagában mint az abszolút szeretet jelenik meg. Csak ennek alapján érthetjük meg Isten világ iránti szabad önátadását, mint szeretetet. Isten ugyanis nem a világhoz való viszonya által lesz szeretet, azaz mert a világ, mint egy másik „te" létezik számára. Ő már önmagában szeretet – a világtól eltekintve.[44] A Krisztus által feltárt Háromságban nyilvánvalóvá válik, hogy Isten, mint Atya, Fiú és Szentlélek lép kapcsolatba a világgal, a világ üdvösségéért – igen, mert Isten

---

[40] Vö. uo. 536.

[41] Vö. itt és a következőkben BALTHAZAR, H. U. von, *Theodramatik*; III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 298.

[42] RAHNER, Der dreifaltige Gott, 384.

[43] Vö. BALTHAZAR, *Theodramatik*, III, 299 sk.

[44] Vö. uő, *Theodramatik*, II/2, 466

már önmagában maga a szeretet. Amikor megteremti a világot, teljesen szabadon cselekszik, önként és nem kényszerűségből kötelezi el magát műve mellett, melyet megkezdett és folyamatosan fenntart. Csak így nyilatkoztathatja ki magát szabadon, és innen válik láthatóvá, hogy szabad önátadása a világnak szeretet. Az isteni dráma végső soron csak személyes történés lehet, nem semleges.

Karl Rahner alaptételével kapcsolatban Hans Urs von Balthasar óv attól, hogy az immanens Szentháromságot az üdvtörténetivel egyszerűen beazonosítsuk, hiszen így az a veszély adódik, hogy „az immanens és örök Szentháromság feloldódik az ökonómiaiban; világosabban mondva: Isten beleolvadna a világfolyamatba, és csak azon keresztül tudna önmagához visszatérni."[45]

Isten önmagában háromságos Isten, mielőtt a tőle lényegileg különböző teremtésre vonatkozna, azaz kapcsolatba lépne vele. Éppen ezért nem beszélhetünk e vonatkozás által kimerítően Isten belső, háromságos életéről, még ha az embereknek minden fenntartás nélkül ki is nyilatkoztatta magát úgy, amint van.

Az imanens és ökonómiai Szentháromság Hans Urs von Balthasar értelmezésében.

Míg szentháromságtanában Karl Rahner az üdvtörténet eseményei közül a megtestesülésre helyezi a hangsúlyt, Hans Urs von Balthasar a keresztteseményre támaszkodik, melyet a háromságos háttér alapján vizsgál. Az immanens Háromságot az utolsó következményéig az üdvtörténet ősalapjaként gondolja el. Ez azt jelenti, hogy Isten belső életének eseményében megtalálhatóak az üdvtörténet előfeltételei – még Jézus kereszten történő önátadásának előfeltétele is. Balthasar Istennek önmagától való olyan felfoghatatlan és felülmúlhatatlan elszakadásáról beszél, „hogy minden (általa!) lehetővé tett elválasztás, bármilyen sötét és keserű is – csak az övén belül történhetik meg."[46] „A Fiúnak az Atyától való elszakadása a kereszten és elhagyatottságában válik igazán nyilvánvalóvá, és a mindkettőjüket egyesítő Lélek, a közös „mi"-jük épp az egységtől való megfosztásban jelenik meg elszakadásként."[47]

---

[45] BALTHAZAR, H. U. von, *Theodramatik*, II/2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 466. A fordításhoz ld. *Dogmatika kézikönyve*, II, 554. Vö. SCHEFFCYK, L., *Der eine und Dreifaltige* Gott, Mainz 1968, 116 skk. – uő, *Trinität, das Spezificum Christianum* in *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln 1977, 165 skk.

[46] Uő, *Theodramatik*, III, 302.

[47] Uo., 297.

Az üdvtörténet eseményében, amit „színjátéknak", drámának nevez, a szemlélőnek látszó Atya is épp úgy részt vesz, mint a cselekvő Fiú vagy a közvetítő Lélek, sőt azt is lehetne mondani, hogy ő a központi szereplő, mert „úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda" (Jn 3, 16). A kinyilatkoztatásban feltáruló Istent úgy mutatja be, aki már önmagában az örök és abszolút önátadás, az abszolút szeretet. Ennek megközelítéséhez csak egyetlen út létezik számára: abból, ami Isten kenózisából a kereszt valóságában megnyilvánul, visszatapogatózni az Abszolút titkához. A Fiúnak a kereszten való elhagyatottsága nem más, mint Isten Istentől való elhagyatottsága – az a misztérium, mely sejteti Isten önmagánál létének és önmagától való elszakadásának egyidejűségét, és voltaképp nem több mint az immanens Háromságon belül létező személyes kapcsolatok egyik ökonómiai formája.[48]

Fontos kiemelni, hogy a Fiú feltámadása nem érvényteleníti és nem is „invertálja"[49] az ökonómiai formát, hanem felveszi az immanensbe, az időbeli-vertikális formát vissza- és felemeli az örök horizontálisba.[50] Így az isteni személyek üdvtörténeti küldetése megfelel immanens valóságuknak, anélkül, hogy a Fiú megtestesülése „mitikus" változást eredményezne Istenben.[51]

Isten belső háromságos eseményére vonatkozóan H. U. von Balthasar az üdvtörténet alapján a következő tételt állítja fel:[52] Az Atya önkijelentése a Fiú nemzésében az első, mindent átfogó, Isten belső életében történő kenózis, mert abban az Atya fenntartás nélkül átadja Istenségét a Fiúnak, – mindenét, ami sajátja közli vele. Az Atya itt nem gondolható olyannak, mint aki ezen önátadás előtt létezik. Ő maga ez az önátadás-történés, anélkül, hogy valamit visszatartana magának. Amikor fenntartás nélkül kimondja és odaadja magát, anélkül, hogy visszatartana valamit magából, nem vész el az ajándékban, mert ő Isten egész lénye ebben az önátadásban. Épp itt mutatkozik meg Isten végtelen hatalmassága és egyben megfosztottsága, aki nem lehet másként Isten, mint ebben a belső isteni kenózisban. A Fiú sem birtokolhatja másképp az Istenséget, mint a hatalmasság és megfosztottság egységének Atyától való fogadásának módjában. „Ez az isteni aktus, mely a Fiút olyan második lehetőségeként hozza létre, mely az azonos Istenségben részesül és így ugyanaz, egy

---

[48] Vö. BALTHAZAR, *Theodramatik* II/2, 484.
[49] megfordítja
[50] Vö. uo., 479.
[51] Vö. uo.
[52] E tétellel kapcsolatban vö. uo., 300–303.

abszolút, végtelen elválasztást eszközöl, melyben benne van minden lehetséges más eltávolodás, ahogyan az a véges világban, a bűnt is beleértve, megjelenhet."[53] Az Istenben meglévő felfoghatatlan és felülmúlhatatlan önmagától-elszakadás abból is kitűnik, hogy Isten (mint Atya) úgy át tudja adni Istenségét, hogy Isten (mint Fiú) nemcsak megkaphatja azt, hanem azonos lényegűen birtokolja is. A Fiú válasza az Istenség ajándékozott, azonos lényegű birtoklására örök hálaadás (ευχαριστια, eukarisztia) az Atyának, mely éppoly önzetlen és feltétel nélküli, mint az Atya önátadása. Kettőjüktől származik az önmaguknál-létük „Mi"-je, a Lélek, aki a végtelen elszakadást megtartva megpecsételi, és mint kettőjük Lelke, egyben áthidalja azt. Isten (mint Lélek) a felülmúlhatatlan „szeretetek" egyesítése.[54]

A háromságos esemény örök: soha nem létezett az Atya a Fiú nélkül, akárcsak az Atya és Fiú a Lélek nélkül. Átfog minden időbeli történést, mely annak lehetséges következménye.

A bemutatott elgondolás alapján Balthasar is vallja, hogy az ökonómiai Háromság az az immanens Háromság, mivel ez utóbbiról csak az ökonómiai által lehet ismeretünk és mondhatunk róla valamit, de szerinte ez a megállapítás megfordított módon nem lehetséges. Továbbá próbálja igazolni, hogy az üdvtörténetben feltárult esemény nem veszélyeztetheti a háromságos élet egységét. Minden ilyen elgondolást távol tart, mert szerinte az ökonómiai Háromságban megtapasztalható bármilyen elszakadás ill. távolság megtalálható az immanens Háromságban, annak kifejezéseként jelenik meg.

Utószó

A bemutatott tételekből, elgondolásokból világosan kitűnik, hogy az immanens Háromságról csak az ökonómiai által, mégpedig Jézus Krisztus személyéből kiindulva szerezhetünk ismeretet. Következtetésként igaznak bizonyul, hogy az üdvtörténetben feltárult, ökonómiai Szentháromság megegyezik az immanenssel, minden elválasztás nélküli szoros egységet alkot vele. Hogy a krisztuseseményben melyik elem kap nagyobb hangsúlyt, a megtestesülés (K. Rahner) vagy a kereszt valósága (H. U. von Balthasar), végeredményben a titok megközelítésének csupán különböző kiindulópontját jelenti a tér és idő kategóriáiban, anélkül, hogy Isten szentháromságos életére vonatkozóan változást eredményezne. A

---

[53] Uo., 301.
[54] Vö. uo., 304.

Krisztusban feltárult eseményen keresztül megközelíthetjük a titkok titkát, mely az üdvtörténet lehetőségének alapja (Rahner) ill. kifürkészhetetlen alapja (Balthasar).

Mindkét nézetben közös annak elfogadása, hogy az immanens Háromság az üdvtörténeti eseményének teológiai előfeltétele. Ha Balthasar vitatja és nem fogadja el a megfordítást Rahner alaptételében, vagyis hogy az immanens és ökonómiai Háromság „adekvát módon nem különböztethető meg"[55] azért van, mert a Szentháromságot a maga végtelen lehetőségében szemléli, amikor a világnak való önátadásában ezeknek egyikét vallja. Ez pedig nem engedi meg, hogy az immanens Szentháromságot az ökonómiaival azonosítsa, de nem is zárja ki azt az egyszerű hitigazságot, mely minden szentháromsági spekulációt meg kell hogy előzzön: Isten valóságosan és feltétel nélkül közli önmagát a Fiúban és a Szentlélekben.

[55] RAHNER, Der dreifaltige Gott 329.

STUDIA THEOLOGICA TRANSSYLVANIENSIA 2 (2001) 77–100

BARA ZOLTÁN

IL SACERDOZIO DEI FEDELI IN SAN GIOVANNI CRISOSTOMO

A II. vatikáni zsinat tanítása a hívek egyetemes papságáról újszerű és hallatlan teológiai fejtegetésnek tűnt a zsinatot követő időkben. Ma is sok félreértésre adhat okot, ha az egyetemes papság mibenlétéből a belőle fakadó jogokra és kötelességekre következtetünk. Tény, hogy az Egyház e tanításának tárgyalása több jövőbe mutató szempontot, lehetőséget világít meg. A 90-es évek közepéig könyvtárnyi irodalom született e tárgykörben, sokszor a helyes értelmezést kimagyarázva, a gyakorlati lehetőségek kiaknázása címén mind a jogok, mind a kötelességek terén jelentkező elméletek többszörösen átlépték a hívek egyetemes papságáról szóló hiteles tanítás határait. A legtöbb elmélet jövőbe néző, de sokszor utópiával vetekedő szemlélettel telítődik. Ahhoz, hogy autentikus módon tudjuk e tanítás helyes értelmét közvetíteni és azt megélni, egyrészt az „idők jeleit" kell állandóan szemmel tartanunk, másrészt a Szentatyák élő tanítására kell figyelnünk, hogy e tiszta tan a zsinat szellemében a keresztény élet minden területén hiteles és gyümölcsöző gyakorlattá váljék.

A hívek általános, egyetemes papságáról szóló patrisztikus irodalom egyik kiemelkedő alakja Aranyszájú Szent János. Az Ő tanítása a hívek egyetemes papságáról pontosan körvonalazott, és szorosan összefügg egyháztani képével: az Egyház Krisztus Misztikus Teste, melynek minden megkeresztelt ember élő tagja. Krisztus megnyílt, sebzett oldalából született az Egyház, mely minden hittitok, és minden szentség eredő oka. Ezek közt a legfőbb szentség a keresztség. E szentség kettős szimbóluma: a vér és víz az Egyház éltető eleme. A keresztség által, amely az újjászületés és megújulás fürdője, a keresztény hívő belekapcsolódik az Egyház élő organizmusába, ami egy Élő és Éltető misztérium: Krisztus, a Lélek, a Kereszt, az Ige. Rendeltetése szerint Útjelző a vándorló Egyház vándorútján.

Az Egyház közösségi jellegét, Aranyszájú Szent János szerint a liturgikus összejövetel jeleníti és valósítja meg, reálszimbóluma ikónikus-szakramentális jelentőségű. Éppen ezért, az Egyház jelenvalóságát jelző legtökéletesebb kategória: az Egyház mint Krisztus Teste. Az így meghatározott és körülírt Egyház, Isten vándorló népe, a ma élők közössége és az eszkatológikus, „nyolcadik-napi" közösség, teandrikus valóság.[1] A család úgy jelenik meg, mint egy kis egyház (ecclesiola). Így a család az alapja és magva a közösségre hivatott Egyháznak.

A keresztség révén kapcsolódunk bele az Egyház misztériumába, amelyben minden tag harmonikusan kötődik a Testhez.[2] Krisztus Misztikus Testének, az Egyháznak alapvető tulajdonsága a teljes egység, ahol a tagok funkcionálisan a Szeretetközösség és az Egész szolgálatában állanak.

Aranyszájú Szent János tanításában az Egyház mint közösség, papi tevékenységek hordozója. Ezen áldozati-papi jelleg az eucharisztikus közösségben nyeri el gyakorlati arculatát. Éppen ezért, a liturgiában az egész Egyház közösségileg keresztel, mutatja be a legszentebb áldozatot, ad hálát, engesztelődik ki, és bocsátja meg a bűnöket. Az Eucharisztia az egység szentsége, a szeretet táplálója, Egyházzá építő szentség. Kegyelmi

---

[1] cf. DI CRISTINA S., *Il popolo dell'assemblea liturgica nei Padri*, in *O Theologos* 21 (1979), 84.

[2] PASQUATO, O., *Catechesi ecclesiologica nella cura pastorale di Giovanni Crisostomo*, in FELICI, S. (ed.), *Ecclesiologia e catechesi patristica*, Sentirsi Chiesa, Roma 1982, 128.

erejében a Fej és a tagok szubsztanciális egységet alkotnak. A Fő, maga Krisztus. Krisztus tevékenysége Aranyszájú Szent János érvelésében kétféle: egy fentről lefelé ívelő (descendens), mely szerint a Fej és a Test (tagok) azonosak: az Ige emberi természetet öltött magára, vagy az Egyház testének természetét ölti magára – szeretetből; a második lentről felfelé ívelő (ascendens), miszerint Krisztus felemeli az embert: a keresztények vérrokonsági kapcsolatba kerülnek Krisztussal, krisztusi életformát öltve magukra Krisztusban, Krisztussal és egymással testvérekké válnak. A keresztségben minden tag a Fejhez hasonlóan részesül Krisztus prófétai, királyi és papi méltóságában, ugyanakkor a keresztség által a hívek hozzájárulnak Krisztus papi, tanítói, és királyi méltóságának teljességéhez.[3] Krisztus mint tanító, király, pap és áldozat létrehozó oka a hívek egységének. Ezen egységért azonban külön-külön, a hívek is felelősek. A Test tagjai a hívek, akik lehetnek igaz vagy beteg, el(le)szakadt tagok. Az egység biztosítéka a közös hit, a cselekvő szeretet, amely elengedhetetlen jellemzője és állandó feladata minden krisztushívőnek. A hívek jogait és kötelességeit nagyon világosan mutatja be Aranyszájú Szent János az Egyházban. Ezen feladatok gyakorlása, elválaszthatatlan a püspöktől való függéstől. Ez a függés feltétele a gyümölcsöző és hiteles, Krisztus szándéka szerinti közösségépítésnek. A közösségépítés minden krisztushivő apostoli küldetése. Ezen gondolatrendszer értelmében az Egyház bizonyos értelemben a püspök pléromája, amint az Egyház Krisztus pléromája, teljessége. A hívek a püspökön keresztül és vele együtt részesülnek az Egyház kormányzásában.

Aranyszájú Szent János szerint a helyi egyházban jelen van a teljes Egyház amely egy, szent, katolikus és apostoli. Az egyetemes Egyház megvalósul, megjelenül a helyi egyházban (egyházmegye!). Krisztus Misztikus testén belül, amely az Egyház, a tagokra különböző feladatok hárulnak, mivel a lelki adományok és karizmák különfélék. Az adományok és karizmák hordozói méltóságban egyenlők.[4]

A Lélek egyaránt tevékenykedik az egyénben és a közösségben. Tevékenysége mindig a közösség javára történik. A közösségen belül a feladatok mindig különbözőek. Ha a közösségen belül minden tagnak egyforma feladata lenne, nem lehetne Testről beszélni.

Ha meghal a szeretet, Krisztus teste is elhal, mert a szeretet az, ami élteti, harmonizálja és eggyé formálja a Testet. Szeretet nélkül megszűnik a Krisztussal való egység (az incorporatio).

A közösségi ima Krisztus Testének hangjává válik, ahol a Lélek, az Egyház Lelke mozgat, állandóan átjár minden „szervet", különösen az apostolság „szervét", hogy mindig elevenné tegye a kevésbé nemes, gyenge tagokat.[5] A közösségi ima teremti meg az emberi nem egységét.

A keresztény embert Isten Krisztus által az embertárs szolgálatára küldi a világba. Éppen ezért a felebaráti szeretet, és az ebből fakadó cselekedetek, a mások üdvösségéért jócselekedetekben is megvalósuló magatartás minden krisztushívő számára papi kötelesség és feladat. Semmi se térítheti el a krisztushivőt ezen feladat végzésétől, mert a hiteles, erényes élet fokmérője Krisztus földi élete, melyeknek a hívek utánzói: akkor van valós

---

[3] *Commento alla II lettera ai Corinzi*, omelia 3, 7: *PG* 61, 417-418; in *Op. Cit.*, 139.

[4] *Commento alla I. lettera ai Corinzi*, omelia 31, 1: *PG* 61, 257-259; *Commento alla lettera agli Efesini*, omelia 10, 1: *PG* 62, 75-76; in PASQUATO O., *Ideale sacerdotale e formazione al sacerdozio del Giovane Crisostomo: evoluzione o continuità*, in FELICI S. (ed.), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, Roma 1992, 134.

[5] *Commento alla lettera agli Efesini*, omelia 11, 4: *PG* 55, 186; in *Op. Cit.*, 136.

értéke, ha mindig mindent a közösség javára teszünk, és nem kizárólag a mi megszentelődésünkre".[6]

Aranyszájú Szent János mint „a szegények nagykövete"[7] az általános papság lényeges jegyét a krisztusi szeretetből fakadó szegények iránti törődésben, a szolgáló szeretet cselekedeteiben látja és láttatja. A szeretetszolgálat kettős síkon történik: egyéni és szervezett, közösségi vonalon. Az egyéni szeretetszolgálat csak akkor lesz „munus", ha ez kiegészíti és felzárkózik a közösségileg végzett szeretetszolgálat munusához.

A legnagyobb tettek ezen a téren, a szeretet, az igazságosság, az alamizsna. Ezen utóbbi értéke meghaladja magát az Isten országáért vállalt szüzességet is.[8] Aranyszájú prédikációiban gyakran szerepel ezért az alamizsnára való biztatás, olyan jócselekedet mely nélkül nem üdvözülhetünk: *„Én ezt nem a szegényeknek mondom, hanem nektek, ó, gazdagok, mert elvesznek azok akik nem táplálták Krisztust".*[9]

A papi-tanítói hivatásukat a hívek elsősorban példaadó életükkel gyakorolják. A legnagyobb tanúságtétel a vértanúság. *„Úgy kell élnünk, hogy életünk megegyezzen az evangélium tanításával. Az imádság törvényében az elméletnek gyakorlattá, életté kell válnia (τῇ εὐχῇ ὁ νομὸ ἀπὸ τῶν δογμάτων ἐπι. πολιτει,αν μεταβαι,νει)."*[10]

A hívek általános papságának egyesítő és összefoglaló perspektívája doxológikus, ami tulajdonképpen Aranyszájú Szent János egész életművének jellemzője. Mindezt a „kegyes és szent pásztor"[11] életével, halálos ágyán pedig szavaival vallotta: „Dicsőség Istennek mindenért".[12]

Come ogni dato di fede e di vita ecclesiale, anche quelo del ministero dei laici, entrando nel dinamismo vitale della chiesa e della storia, diventa un ogetto di sviluppo e di diverse comprensioni ecclesiali secondi i tempi ed di luoghi.

Proprio da qui viene il compito di indagare continuamente e di rilevare il modo in cui l'esenza biblica del ministero dei fedeli si realizza e matura nei vari tempi. Questo domandarsi continuamente sulla sua origine non deve far ignorare il peso della tradizione in cui il dato biblico è stato calato nella situazione. In questo contesto la Chiesa è sempre certo della presenza e dell'opera dello Spirito Santo in tutte le epoche della propria storia. La presenza operante dell Spirito ha un ruolo in tutto particolare nel periodo dei padri della chiesa. Da ciò segue che lo studio dei padri è di importanza basilare per la comprensione e per l'approfondimento di quanto la tradizione ha insegnato sul sacerdozio dei laici. In questo contesto possiamo affermare, che nei padri vi è qualcosa di "singolare, di

---

[6] *Commento al vangelo di Giovanni*, omelia 15, 3: *PG* 59, 100.

[7] *L'elemosina*, omelia 1: *PG* 51, 261.

[8] *Commento al vangelo di Matteo*, omelia 46, 4: *PG* 58, 480.

[9] BROWN, P., *Il corpo e la società: uomini, donne e assistenza sessuale nel primo cristianesimo*, Torino 1992, 290.

[10] *Commento alla II. lettera agli Corinzi*, omelia 2, 6: *PG* 61, 401.

[11] PALLADIO, *Dialogo sulla vita di Giovanni Crisostomo*, traduzione e introduzione e note a cura di DATTRINO L., Roma 1995, 5. – cf. *Dialogo* 20: *SCh* 341; 450.

[12] *Ivi*, *Dialogo* 11: *SCh* 341, 226.

irrepetibile e di perennemente valido, che continua a vivere e resiste alla fugacità del tempo".[13]

San Giovanni Crisostomo, come padre della chiesa costituisce per la riflessione teologica sul sacerdozio dei fedeli, per l'attività pastorale e per la vita spirituale dei laici una presenza rassicurante ed orientatrice. Sua Santità, Giovanni Paolo II. ha scritto al riguardo: *"Della vita attinta ai suoi padri la Chiesa ancora oggi vive; sulle sue strutture poste dai suoi primi costruttori, ancora oggi viene edificata, nella gioia e nella pena del suo cammino e del suo tarvaglio quotidiano."*[14]

1. Sacerdozio dei Fedeli

Dai dati positivi della Scrittura e della Tradizione risulta che il sacerdozio comune dei fedeli è una partecipazione al sacerdozio di Cristo, in modo analogo come la nostra filiazione divina è una partecipazione alla filiazione divina di Gesù Cristo.

Più di ogni Padre della Chiesa, il Crisostomo è sensibile al problema della dignità dei fedeli nei confronti del monachesimo e della gerarchia nella Chiesa. Egli li presenta come membri della Chiesa, che è il Corpo Mistico di Cristo, ossia come comunione di una moltitudine di fratelli in profonda unità. *„Le une e le altre membra esistono meno per se stesse che per l'unità".*[15]

In una delle sue omelie Crisostomo afferma che non c'è nessuna differenza tra il monaco ed il laico ad eccezione della condizione di vita: *"Il laico non differisce nulla dal monaco, se non per lo stato del matrimonio: qui è la differenza; per resto non c'è ne alcuna, poiché il laico è tenuto esattamente ai medesimi doveri del monaco. Le beatitudini pronunciate da Cristo non possono essere riservate alla pratica dei monaci; ciò sarebbe la rovina dell'universo".*[16]

---

[13] *Congregazione per l'educazione cattolica, Lo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, (10 novembre 1989), in *AAS* 82 (1990), 607-636: *EV* 11/2831. – cf. FELICI S., a cura di, *La formazione al sacerdozio ministeriale nella chatechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, Roma 1992, 9.

[14] *Patres Ecclesiae*, (2 gennaio 1980): *AAS* 72 (1980), 5: *EV* 7/1ss.

[15] *Commento alla I lettera ai Corinzi*, omelia 31, 2: *PG* 61, 260; in *San Giovanni Crisostomo. Commento alle lettere di San Paolo ai Corinzi*, I-III, traduzione italiana di TIRONE D. C., Siena 1962; – cf. PASQUATO O., *I laici in Giovanni Crisostomo tra Chiesa, famiglia e città*, Biblioteca di Scienze Religiose 144, Roma 1998, 17.

[16] *Commento al vangelo di Matteo*, omelia 7, 4: *PG* 57, 185; in PASQUATO O., *Ideale sacerdotale e formazione al sacerdozio del giovane Crisostomo*, 76.

In un altro passo il nostro Autore dice che: *"Nulla varrebbe a caratterizzare il fedele amante di cristo quanto il rendersi utile ai suoi fratelli e occuparsi della loro salvezza".*[17]

Anche se la caratteristica del pensiero del Crisostomo sulla concezione della Chiesa è quella della Chiesa come istituzione, questo concetto non è mai finalizzato a se stesso.

Di fronte a questa affermazione sta la concezione che la funzione (l'ufficio) ministeriale è ordinato alla comunità ecclesiale".[18]

1.2. La Chiesa Corpo di Cristo e la sua Unità

L'unità profonda del corpo mistico di Cristo sta alla base del concetto ecclesiologico di Crisostomo. Cristo come Capo della Chiesa unisce i membri a sé e tra di loro. *„Può forse esserci uno spazio vuoto tra il corpo e il capo? Egli è il fondamento, noi l'edificio; egli la vite, noi i tralci; egli lo sposo, noi la sposa; egli il pastore, noi le pecore; egli la via, noi i viatori; ancora: egli l'abitatore, noi il tempio; egli il primogenito, noi i fratelli; egli erede, noi i coeredi; egli la vita, noi i viventi; egli la risurrezione, noi i risorgenti; egli la luce, noi splendenti della sua luce. Tutto questo dimostra l'unione fra lui e noi ed esclude che vi sia un benché minimo vuoto intermedio".*[19]

Cristo è principio di Unità della Chiesa in quanto Dio, abita nei fedeli e dona lo Spirito Santo che li unisce; in quanto uomo, è vincolo di unità nel corpo mistico: α,νακεφαλαιω,σασθαι che significa che Dio ha posto per tutti un solo capo, Cristo secondo la carne... I cristiani , conformi a lui, diventano anche conformi tra loro e, rappresentando in sé Cristo, sono uno solo, in Cristo Gesù".[20]

La comunione si attua proprio nei misteri, per eccellenza nell'Eucaristia. Proprio la comunione eucaristica è partecipazione (μετοχη,) ma anche "κοινωνι,α". Tutti partecipano al medesimo altare, il cui sacrificio è unico in tutto il mondo: Cristo è solo ovunque; intero qui ed intero là; un solo corpo offerto in molti luoghi, uno il capo, uno il sacrificio".[21]

"Per Chiesa io intendo non solo il luogo (το,πό), ma ancora i costumi e le virtù (τρο,ποι); non i muri del tempio, ma le leggi (νο,μοὺ) della Chiesa...

---

[17] *Commento al vangelo di Matteo*, omelia 7, 4: *PG* 77, 6 in *Op. cit.* 77.

[18] LOCHBRUNNER, M., *Über das Priestertum historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus*, Borengässe-Bonn, 1993, 262.

[19] *Commento alla lettera ai Colossesi*, omelia 12, 6: *PG* 62, 429.

[20] *Commento alla lettera ai Galati*, omelia 3, 5: *PG* 61, 656.

[21] *Commento alla lettera agli Ebrei*, omelia 17, 3: *PG* 63, 131.

La Chiesa io lo ripeto, non è né il muro né il tetto: è la fede (πι,στί) ed è la vita (βι,ό)".[22] *"Fece noi suo Corpo (Σω.μα η,μα.' ε,αυτου. ε,ποι,ησε, σω.μα η,μι.ν το. ε,αυτου μετε,δωκε) ci partecipò il suo proprio corpo".*[23] *"Chi edificò il Corpo è uno (Ωστε και. ο, κατασκενα,σά ει.'), e ciò per cui fu costruito, e una sola cosa (και. ει,' ὁ κατεσκευ,ασε(ἐν)".*[24]

La Chiesa quindi è destinata a costruire il popolo degli eletti. In questo contesto l'origine siffatta e questo destino le conferiscono tutta la sua forza. Ogni membro della Chiesa deve essere armonicamente legato al corpo, perché questo sta alla base dell'unità della Chiesa. Nel pensiero del Crisostomo ,Εκκλησι,α ε συ,νοδοσ hanno due significati: quello di assemblea (significato più ampio: la comunità della Chiesa (το. κοινο.ν τη,φ ,Εκκλησι,αφ), e più concretamente quello di medesimo luogo di preghiera.

A proposito del termine συ,νοδοσ, nell'interpretazione dell'espressione "al cospetto di tutte le Chiese (ει,φ προ,σωπον τω,ν ,Εκκλησιω,ν)", Crisostomo afferma: *"la forza del sinodo è grande. (μεγα,λη η, δυ,ναμὶ τη,' συ,νοδον)".*[25]

Commentando il passo paolino alla chiesa di Dio che è in Corinto(τη. ,Εκκλησι,α του. Θεου.), il Crisostomo così si esprime: *"Ancora una volta dà loro il titolo di Chiesa, per accrescere il senso della loro unità e stabilirsi in essa. Non si può, infatti parlare di Chiesa una (,Εκκλησι,α μι,α), se i suoi membri sono divisi (διεσπασμε,νων τω,ν ε,ν αυ,τη) e in lotta gli uni contro gli altri".*[26]

Le membra sono in funzione del tutto: *"La Chiesa è la pienezza di Cristo (το, πλη,ρωμα του. Χριστου. η, ,Εκκλησι,α). Il corpo è la pienezza del capo e la pienezza del corpo è il capo (πλη,ρωμα κεφαλη.' σω.μα και. πλη,ρωμασω,ματὸ κεφαλη.) ...Allora il capo avrà la pienezza, il corpo la sua perfezione, quando tutti insieme saremo uniti e conglutinati (Το,τε πληρου.ται η, κεφαλη, το,τε τε,λειον σω.μα γι,νεταιὸταν ο,μου.πα,ντέ ὠμεν συνημε,νοι και. συγκεκολλημε,νοι)".*[27]

---

[22] *Ad Eutropio*, omelia 2, 1: *PG* 52, 397; in PASQUATO O., *Catechesi Ecclesiologica nella cura pastorale di Giovanni Crisostomo*, 129.

[23] *Commento alla lettera agli Efesini*, omelia 3, 3: *PG* 62, 26; in *Op. cit.*, 144.

[24] *Commento alla I lettera ai Corinzi*, omelia 30, 2: *PG* 61, 251; in *Op. cit.*, 129.

[25] *Commento alla II lettera ai Corinzi*, omelia 18, 3: *PG* 61, 527; in TROMP S., *Il Corpo mistico di Cristo e l'Azione cattolica secondo S. Giovanni Crisostomo*, Milano 1936, 14.

[26] *Commento alla I lettera ai Corinzi*, omelia 31, 2: *PG* 61, 384; – cf. GOFFINET J., *Péché et corps mistique d'après S. Jean Chrysostome, in Revue Ecclesiologique* 45 (1958), 3-17.

[27] *Commento alla lettera agli Efesini*, omelia 3, 2: *PG* 62, 26; – cf. TROMP S., *Op. cit.*, 14-16.

Tra il Capo e il corpo ci sono una serie di rapporti, c'è una reciproca conformità, perché Capo e corpo sono della medesima sostanza; per questo il Crisostomo esorta: *"Portiamo rispetto al nostro capo, pensiamo di quale Capo noi siamo il corpo, cui ogni cosa è sottoposta (Αι,δεσθω.μεν η,μω.ν τη,ν κεφαλη,ν ε,ννοη,σωμεν τι,νὸ ε,σμε.ν σω.μα κεφαλη.ν η, πα,νζα υ,ποτε,τακται)"*.[28]

Il Verbo si fa conforme a noi non solo in quanto alla natura, ma anche in quanto germe dal quale nasce come uomo; nasce da Maria, creatura umana, è nostro consanguineo: *"Volli essere vostro fratello, per voi presi sangue e carne, ed ora vi do di nuovo il mio sangue e la mia carne, per i quali sono diventato vostro consanguineo"*.[29]

Nell'azione di Cristo si può affermare che questa è una fase ascendente. Il Verbo discendendo dal cielo conferma la Chiesa a sé, di cui Egli é l'Archetipo. In quanto capo, eccelle sulle altre membra in quanto Dio e in quanto uomo. Vinta la morte, è uomo celeste. Così anche noi dobbiamo essere celesti con la nostra vita. Cristo come capo infonde vita alle membra, attrae a sé tutte le membra e le unisce, dà integrità al corpo che a sua volta conferisce la pienezza al capo.[30]

Gesù Cristo è capo della Chiesa allo stesso modo che lo sposo è capo della sposa: il matrimonio adombra l'unione di Cristo e della Chiesa, perciò è un grande mistero. La Chiesa si unisce a Cristo morente in croce, in sé morente, egli immola a Dio l'umanità intera. La vittoria sul peccato e la vita nuova sono i meriti di Cristo nelle sue mistiche nozze in croce. Dal fianco di Adamo esce il peccato, da quello di Cristo in croce la vita; il corpo, ossia la Chiesa, da immonda e deforme diventa vergine e bella: Cristo e la Chiesa diventano una realtà sola nello Spirito.[31] La Chiesa diventa sposa unita a Cristo e figlia rigenerata; contrariamente alle vergini del mondo che si sposano, la Chiesa diventa vergine perché la sua dote sono l'immortalità, l'eredità del Regno, la santificazione e i beni futuri. Quindi i figli della Chiesa nel battesimo, che è la croce, sono nati dall'unione di Cristo e della sua sposa. Nutriti nel seno della Chiesa, hanno in sé Cristo e Cristo li ha in sé. L'unità del corpo che è la

---

[28] *Commento alla lettera agli Efesini*, omelia 3, 2: *PG* 62, 26; in PASQUATO O., *Catechesi Ecclesiologica nella cura pastorale di Giovanni Crisostomo*, 129.

[29] *Commento al vangelo di Giovanni*, omelia 47, 3: *PG* 59, 261; – cf. *San Giovanni Crisostomo. Le omelie su S. Giovanni Evangelista*, traduzione italiana di TIRONE D.C, Torino 1944, 4.

[30] *Commento alla. lettera agli Efesini*, omelia 3, 2: *PG* 62, 26; – cf. TROMP S., *Op. cit.*, 17-20.

[31] *Commento alla lettera agli Efesini*, omelia 20, 4: *PG* 62, 140; in PASQUATO O., *I laici in Giovanni Crisostomo tra Chiesa, famiglia e città*, 19.

Chiesa nasce dall'amore sponsale di Cristo in croce: *"Tutti siamo uno dal costato di Cristo (πα,ντέ ἐν ἐσμεν απο. τη, πλευρά του Χριστου.)... Cristo forma un corpo solo. Colui che ha sede in Roma sa che gli Indi sono un suo membro. Cosa v'è di simile a questa società? E di tutti è capo Cristo"*[32]

Oltre che per la causalità esemplare, in linea con la causalità efficiente Cristo come maestro, re, sacerdote e vittima produce l'unione dei fedeli.

Il Crisostomo fa una chiara distinzione tra i primi tempi della Chiesa, periodo di prodigi e dei carismi, e il presente, quando i prodigi non avvengono e i carismi sono estinti: la sua spiegazione è che ora Dio vuole fortificare la fede dei credenti, ora i carismi sono concentrati nella carità. Comunque, la situazione della Chiesa del suo tempo suscita tante volte nelle sue opere critiche violente. I fedeli di ogni tempo e luogo ai quali sono stati consegnati i misteri di Dio e sono stati illuminati dal battesimo sono vere membra del corpo di Cristo. I catecumeni invece non ancora. All'interno del Corpo di Cristo le membra hanno funzioni diverse, perché vi è diversità di doni o carismi dello Spirito Santo.[33] Le membra del corpo possono essere ammalate: ogni peccato macchia il corpo di Cristo. Se la carità si estingue, il corpo di Cristo muore. Vi sono membra lacerate: oltre agli apostati e agli eretici anche gli scismatici si staccano dal corpo di Cristo; loro uccidono Cristo e ne dilaniano il corpo. La carità armonizza il corpo. Senza l'amore perdiamo l'incorporazione in Cristo: *"Noi portiamo il nome di fratelli, in fondo noi siamo nemici; noi portiamo il nome di membri e siamo i lotta come bestie feroci..se non hai nulla in comune col fratello, neppure hai per il capo Cristo".*[34]

Anche se i doni e i carismi dello Spirito sono diversi, tutte le membra hanno il medesimo onore. Se esse invece avessero tutte anche la medesima funzione, non si potrebbe parlare di corpo. L'identità e le funzioni dei fedeli per Crisostomo rientrano nell'essenza della dottrina e della vita cristiana. Per lui l'aver cura della salvezza degli altri realizza i laici nella loro identità. L'utilità propria in questa costellazione coincide con l'utilità altrui; l'avere cura delle proprie membra è un comando rivolto da san Paolo anche ai laici.[35]

---

[32] *Commento alla lettera ai Colossesi*, omelia 3, 4: *PG* 62, 342-343; in CONGAR Y.M., *Per una teologia del laicato*, Brescia 1967, 176.

[33] *Commento alla lettera ai Corinzi*, omelia 31, 1: *PG* 61, 257-259; in *Il sacerdozio* III,6: *SCh* 272; – cf. KANNENGIESSER CH., *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly*, in *Théologie Historique* 35 (1975), 75-79.

[34] *Commento alla lettera ai Corinzi*, omelia 27, 4: *PG* 61, 588; in PASQUATO O., *I laici in Giovanni Crisostomo tra Chiesa, famiglia e città*, 21.

[35] *Il mutamento dei nomi* 4, 2: *PG* 51, 147-148; in *Op. Cit.*, 23.

Capo e corpo sono quindi conformi. Il Verbo ha preso la natura umana che significa la natura del corpo della Chiesa per amore: *"Più amabile gli era la Chiesa che gli stessi cieli. Non prese il corpo dei cieli, ma la carne della Chiesa; per la Chiesa sono i cieli, non per i cieli la Chiesa"*[36].

Ed ancora: *"Cristo venne alla Chiesa e da lei nacque e con lei si unì in una unione spirituale"*[37]. *"Cristo fu forgiato dal medesimo plasma da cui fu fatto il genere umano, nel seno di Maria"*.[38]

In queste dichiarazioni del Crisostomo si può riconoscere senza dubbio la fase dell'azione discendente di Cristo.

1.3. Il sacerdozio dei fedeli si radica nel sacerdozio di Cristo

Nel concetto di Crisostomo il nuovo Israele, la Chiesa, continua il sacerdozio di Cristo e chiunque appartiene alla Chiesa partecipa dal sacerdozio di Cristo. Ogni battezzato partecipa alla realtà umano-divina che è Cristo: *"Perché non ha detto: voi che siete stati battezzati in Cristo, siete nati da Dio? In realtà, ciò era idoneo a dimostrare ch'essi erano figli. Ma egli lo mostra in modo ancora più efficace. Infatti, se Cristo è figlio di Dio, tu te ne sei rivestito, possedendo il Figlio in te e, avendo assunto una forma simile a lui, tu sei condotto alla medesima stirpe e alla medesima specie"*.[39]

In un testo notevolmente preciso il Crisostomo esprime la qualità sacerdotale di colui che in forza del battesimo partecipa al sacerdozio unico di Cristo. Nel suo commento alla seconda lettera ai Corinzi, numerosi elementi suscitano la sua riflessione che vede chiaramente la derivazione del sacerdozio dei fedeli da quello di Cristo: *"Che significano queste parole: Chi ci ha unto e contrassegnato con un sigillo (2.Cor 1,22)? Vuol dire che Dio ci ha elargito il suo Spirito e questo Spirito ha prodotto l'uno e l'altro, rendendoci così sacerdoti, profeti e re; perché a noi sono conferite non una sola di tale dignità, ma tutte e tre insieme, e ad un grado superiore. Perché noi siamo chiamati a regnare un giorno, ed offrendo i nostri corpi quali vittime, noi diventiamo sacerdoti: Offrite, ci dice l'Apostolo, le vostre membra come vittime vive e gradite a Dio, Ed anche te il battesimo rende re, sacerdote e profeta; ti rende re quando calpesti le tue azioni malvagie e quando*

---

[36] *Serm. antequam iret* in ex. 2: *PG* 52, 429; in PASQUATO O., *Catechesi ecclesiologica nella cura pastorale di Giovanni Crisostomo*, 129.

[37] *Commento alla lettera ai Colossesi*, omelia 12, 6: *PG* 62, 429.

[38] *Per la natività di Cristo*, omelia 2: *PG* 56, 390; – cf. *Su Melchisedech* 3: *PG* 56, 260; In questo secondo passo la Beata Vergine Maria è chiamata τεοτο,κοφ.

[39] *Commento alla lettera ai Galati*, omelia 3, 5: *PG* 61, 656; – cf. NOCENT A., *Il sacerdozio dei fedeli secondo Giovanni Crisostomo*, in *Vetera Cristianorum* 7 (1970), 316.

metti a morte i tuoi peccati; ti rende sacerdote quando offri il tuo corpo, così immolando te stesso... Infine ti rende profeta quando tu impari a conoscere l'avvenire, quando ricevi l'ispirazione divina e quando sei segnato col sigillo (σφραγι,) di Dio. Poiché come ai soldati s'imprime il segno di riconoscimento, così ai fedeli è impresso il segno distintivo, lo Spirito Santo".[40]

Quindi per il Crisostomo il fedele, incorporato a Cristo col battesimo e con l'eucaristia, è unto di Spirito Santo perciò comunica allo stesso Spirito. L'attività dello Spirito Santo che conferisce tre dignità, impresse per sempre in noi, è connessa dal Crisostomo con l'unzione post-battesimale. In questa forza partecipa alle funzioni di Cristo. In quanto consacrato, il cristiano è anche inviato: la consacrazione è finalizzata alla missione, perciò questa è la vocazione di ogni cristiano. La partecipazione alle funzioni di Cristo per i laici conferisce una triplice funzione.

1.3.1. La funzione sacerdotale

L'esercizio della funzione sacerdotale dei fedeli secondo il nostro Autore, è legato al sacramento del battesimo: *"Noi, che siamo già stati resi degni del sigillo del battesimo, abbiamo beneficiato del sacrificio e abbiamo preso parte alla tavola immortale, sappiamo conservare degnamente la nostra dignità e il nostro onore".*[41]

I doni elencati sono anche loro radicati nella dignità del battesimo ricevuto: questa reclama la coerenza della vita. Il Crisostomo laddove rileva le differenze tra il sacerdozio levitico e quello della Nuovo Testamento parla espressamente dell'accesso sacerdotale al sacrificio della nuova alleanza: *"Tu lo vedi, noi partecipiamo al sangue portato al santuario, partecipiamo al sacrificio, privilegi del sommo sacerdote. Noi partecipiamo dunque alla verità (α,λη,θεια). Se non prendiamo parte all'obbrobrio, ma alla santificazione, non dimentichiamo che l'obbrobrio fu la causa della santificazione; perciò, come lui è stato oltraggiato, anche noi dobbiamo subire l'oltraggio".*[42]

---

[40] *Commento alla II lettera ai Corinzi*, omelia 3, 7: *PG* 61, 411-418; – cf. *Op. cit.*, 316-317.

[41] *Commento alla lettera agli Ebrei*, omelia 13, 4: *PG* 63, 107; – cf. ALLEN P., *The Homilist and the Congregazion. A case-study of Chrysostom's homilies on Hebrews*, in *Augustinianum* 36 (1996), 397.

[42] *Commento alla lettera agli Ebrei*, omelia 13, 4: *PG* 63, 107; – cf. MONDET J. P., *Sacerdoce du Christ et sacerdoce ecclésial. Le témoignage de S. Jean Chrysostome*; in HOUSSET A.- MONDET J.P., *Le sacerdoce du Christ et de ses serviteurs selon les Pères de l'Église*, La-neuve Louvain 1990, 199-200.

Di quel sacrificio di Cristo, di cui il levitico è figura, i fedeli partecipano pienamente. Il Crisostomo indica anche le modalità della partecipazione dei fedeli al sacerdozio di Cristo.

La prima quindi è la partecipazione alla croce di Cristo: *"Partecipiamo alle sue sofferenze, all'obbrobrio che egli ha sopportato...Come egli fu oltraggio come un criminale, anche noi dobbiamo esserlo".*[43]

Crisostomo vuol sottolineare il legame tra il ricevere lo Spirito Santo e l'offerta di sé al Padre come un dono vivo. Questa è una funzione del sacerdozio comune dei fedeli; significa una oblazione spirituale sulla linea del Nuovo Testamento (Rom 12,1). Il laico da parte sua realizza il suo compito sacerdotale immolando se stesso, vincendo se stesso e tutto questo lo fa in una profonda adesione alla volontà di Dio.

Il significato del sacrificio del Cristo quindi, sta nell'adesione perfetta alla volontà di Dio perché in lui la dignità della vittima s'accompagna al modo della sua offerta. Tra le offerte spirituali il Crisostomo propone la preghiera di azione di grazie, in contrapposizione all'offerta di animali da parte dei giudei nell'Antico Testamento.

In unione al sacrificio di Cristo, tutta la vita cristiana, mediante l'esercizio delle virtù , deve trasformarsi in un'Offerta spirituale:

"Offriamo vittime degne d'essere presentate su un simile altare, non più, quindi, buoi e montoni, non più del grasso e del sangue. Tutte queste cose sono abolite e sostituite col culto spirituale. Cos'è il culto spirituale? È quello che parte dall'anima, che si esercita mediante lo Spirito. "Dio è spirito", dice il Signore, "e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità."(Gv 4,24), quello che non esige né corpi, né strumenti, né luoghi, ma bensì la moderazione, la saggezza, l'elemosina, la rassegnazione, la magnanimità, l'umiltà".[44]

"L'elemosina, Dio la preferisce al sacrificio... Io l'ho detto spesso e lo ripeto: né la quantità dei doni che mostra la grandezza dell'elemosina, ma l'intenzione di Colui che dona".[45]

In questo senso il Crisostomo associa alle preghiere le elemosine, da lui considerate così come offerte a Dio. Le elemosine sono espressioni visibili della virtù della carità e il loro valore dipende dall'intenzione del donatore. L'offerta di sé del laico al sacrificio di Cristo in croce è

---

[43] *Op. cit.*, 206.

[44] *Commento alla lettera agli Ebrei*, omelia 13, 4: *PG* 63, 92-93; in MONDET J. P., *Op. Cit.*, 201-202; – cf. PASQUATO O., *I laici in Giovanni Crisostomo tra Chiesa, famiglia e città*, 28.

[45] *Ivi*, omelia 32, 2: *PG* 63, 224.

rappresentata eloquentemente nell'eucaristia. Cristo situandosi ora nel cielo non chiude lassù il suo sacrificio, ma continua ad offrire il suo sacrificio nelle e mediante le membra del suo Corpo Mistico.

Ma anche i fedeli laici unendosi al Cristo celeste diventano più celesti: *"I nostri sacrifici stanno nel cielo; essi sono celesti, benché celebrati sulla terra, ma sono chiamati celesti"*.[46]

Il Crisostomo afferma che siamo tutti fratelli in Cristo in forza del medesimo battesimo, del medesimo Spirito, del medesimo regno futuro e del medesimo zelo che queste realtà implicano. In questo senso, tutti i fedeli formano la pienezza sacerdotale. Il Crisostomo dice: *"sacerdote, perché hai offerto te a Dio, e ai sacrificato il tuo corpo e tutto te stesso: se noi siamo morti con lui, vivremo pure con lui (2Tim 2, 11)"*.[47]

Da parte del Crisostomo è affermata quindi con forza l'uguaglianza tra i chierici e fedeli. Non esiste nessuna differenza tra la propria partecipazione all'eucaristia (come vescovo) e quella dei fedeli: tutti partecipano allo stesso modo; il Crisostomo afferma così, come già è stato accennato, che la diversità e la molteplicità concorrono a formare l'unità.[48]

Dal momento che i fedeli costituiscono il complemento del vescovo a vari livelli nel suo mandato sacerdotale, hanno anche loro una missione sacerdotale. In primo luogo nella liturgia essi completano la preghiera del vescovo e del suo presbitero. La Chiesa locale da parte sua non è mai se stessa, come quando celebra la divina liturgia, offrendo a Dio il sacrificio di Cristo e lodando il suo Signore con i canti spirituali. Questa Chiesa, dopo la consacrazione Eucaristica, diventa celeste: *"perché sono presenti in carità fraterna i fedeli, membra del Corpo di Cristo, gli angeli e tutti i santi, lo stesso Signore; è una realtà misteriosa, cui si assiste con grande tremore"*.[49]

Nella liturgia grande rilievo ha il canto dei salmi[50] perché c'è un rapporto tra i canti e le verità divine stabilito da Dio stesso. Tra gli effetti del canto il Crisostomo coglie il sollievo dell'anima che si sente come liberata dal corpo:[51] il canto è proprio la più immediata epifania della

---

[46] *Ivi*, omelia 16: *PG* 63, 125.

[47] *PG* 61, 417-418.

[48] *Commento all I lettera ai Corinzi*, omelia 30, 2: *PG* 61, 251; – cf. PASQUATO O., *Eucaristia e Chiesa in Giovanni Crisostomo*, in *Ephemerides Liturgicae* 102 (1988), 243.

[49] *L'incarnazione della natura di Dio* 4, 5: *PG* 48, 733-734; – cf. DI CRISTINA S., *Il popolo nell'assemblea liturgica dei Padri*, in *'O Theologos* 21 (1979), 84.

[50] *Commento al salmo* 44, 1-2: *PG* 55, 155-158.

[51] *Commento al salmo* 41, 1: *PG* 55, 156.

presenza armonizzante dello Spirito Santo, la symphonia, che fa dei singoli un solo cuore, è opera sua.[52] La comunione eucaristica è il segno di unità tra i fedeli: „momento culminante dell'integrazione dell'assemblea in Chiesa, ciò che stabilisce la partecipazione del temporale all'atemporale e dello spazio infinito".[53]

„La preghiera comunitaria diventa voce del Corpo di Cristo. Deve essere unica in quanto voce di un unico corpo, deve farsi la voce del lettore, del corista, del predicatore, del coro che unicamente loda il Signore. La preghiera comunitaria crea proprio l'unità del genere umano: fatta per tutti i fratelli, apre la via del amore, elimina l'ineguaglianza e sottolinea che in ciò che c'è di grande e necessario tutti sono in comunione".[54]

La funzione sacerdotale dei fedeli ovviamente si attua anche nell'esercizio della carità. Le opere della carità sono importanti, perché sottolineano la fede professata.

Per il nostro Autore l'elemosina in denaro non costituisce l'unico tipo d'intervento, che deve anche comprendere soccorsi materiali, cura ai malati, l'accoglienza dei pellegrini, incoraggiamento e conforto, soccorso dei poveri.[55] Tutto questo si deve fare non solo personalmente in modo privato, ma anche in modo comunitario perché l'attività caritativa diventa una opera della Chiesa assumendo un carattere sociale.

Il sacerdozio dei fedeli si realizza ancora specificatamente nella partecipazione alla cura pastorale. Il Crisostomo è convinto che la salvezza di un cristiano è condizionata dalla cura che egli si prende della salvezza del prossimo.[56] Collaborando nella dipendenza dalla gerarchia, l'intervento fatto nell'ambito della fede è prioritario. Il Crisostomo spinge i fedeli ad un apostolato non facile, indicando spesso loro le tappe d'intervento: l'ammonizione, non rifuggendo dall'insistenza opportuna ed inopportuna, poiché chi è schiavo del vizio ha bisogno di chi lo aiuti ad abbandonarlo. Il fedele apostolo deve trattare con il peccatore: *"come uno che consiglia, con un tono fraterno, non come uno che comanda", l'intervento sia intervallato da frequenti scuse "coprendo con la carità la gravità e la*

---

[52] *Commento al salmo* 145, 2: *PG* 55, 521.

[53] ANDRONIKOFF C., *Assemblée et corps du Crist. Identité ou différence*, in TRIACCA A.M. – PISTOIA A., *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée, Conférences de Saint-Serge, XXXIIIe Semaine d'études liturgiques*, Roma 1977, 33.

[54] *Commento al vangelo di Matteo*, omelia 19, 4: *PG* 57, 278-279.

[55] *Commento alla lettera ai Romani*, omelia 21, 2: *PG* 60, 604.

[56] *Commento al vangelo di Matteo*, omelia 77, 6: *PG* 58, 709.

molestia delle tue parole". Il fedele apostolo deve apellarsi alla libertà del peccatore "lascio tutto alla tua libertà".[57]

Il Crisostomo coinvolge i fedeli, come del resto anche i monaci, non solo nella liturgia e nella diaconia della carità, ma anche nella cura pastorale a complemento del ministero del vescovo e del presbitero. Come visto, egli "riserva il posto preciso per il laico nella sua funzione essenziale all'interno del sacerdozio comune dei fedeli".[58]

1. 3. 2. La funzione regale

Il cristiano attraverso l'esercizio della sua funzione sacerdotale comunica lo Spirito anche in quanto partecipa alla vittoria di Cristo sul peccato e sulla morte: quest'affermazione è la base della funzione regale del fedele.

Il cristiano, in forza dell'unzione, può collaborare a livello individuale, cosmico e comunitario al processo di liberazione che la vittoria di Cristo risorto attua. Egli sperimenta in se stesso questa liberazione facendo retrocedere il dominio del peccato con la vittoria sul proprio egoismo. Non esiste una vera liberazione dal peccato e dalla morte senza la liberazione dell'uomo dalla dominazione dell'ignoranza, dell'ingiustizia e dell'ideologia. Questo ambito è peculiare del fedele, perché egli può irradiare la forza trasformante dello Spirito lì dove è impegnato: nel lavoro, nella cultura, a livello dell'economia e della politica. Ai fini della funzione regale hanno una peculiare importanza le due unzioni prebattesimali: la prima viene tracciata sulla fronte di ciascun competente dal presbitero col crisma spirituale. Il crisma, materia del rito, viene espresso in termini di crisma spirituale e d'unguento; la seconda unzione viene praticata su tutto il corpo. Per il nostro Autore, il significato del rito è che l'anima non può offrire presa alcuna al diavolo così come gli atleti, che, prima di entrare nello stadio, ungono i loro corpi di olio, rendendoli inafferrabili all'avversario. Nel rito del battesimo avviene la trasformazione dell'uomo vecchio nell'uomo nuovo: *"Noi siamo stati dunque sepolti con lui mediante il battesimo nella morte, affinché come Cristo è risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, viviamo anche noi nella vita nuova"* (Rom 6, 4).[59]

Per il Crisostomo il battesimo significa croce e morte. Il battesimo è immersione nella morte di Cristo. Infatti per il cristiano porta gli stessi

---

[57] *Commento alla I lettera ai Corinzi*, omelia 44, 4: *PG* 61, 378-379.

[58] PASQUATO, O., *I laici in Giovanni Crisostomo tra Chiesa, famiglia e città*, 58.

[59] cf. CATTENOZ P.J., *Le bapteme mystère nuptial*, 305-306; in PASQUATO O., *Op. Cit.*, 31.

frutti. In questo senso Cristo chiamava la sua croce battesimo. Nella distruzione del peccato gli effetti della morte di Cristo non si esauriscono, ma contrariamente si estendono fino alla sua vita risorta. Tra i nomi usati da Crisostomo per il battesimo c'è quello di "nuova nascita" di derivazione paolina; Dio opera nelle acque del battesimo una nuova creazione: *"Infatti, si tratta per noi di una nuova creazione, d'una costruzione nuova, che la terra, questa volta, non ha servito a modellare, ma che un elemento diverso, cioè la natura di queste acque, permette di creare".*[60]

Quindi, mediante la duplice unzione e il bagno di rigenerazione, il quale apporta i doni divini, il cristiano partecipa della risurrezione di Cristo. Con questa forza e libero dal peccato irradia nel mondo la forza liberatrice del Cristo risorto e figlio di Dio:

"essi non sono solo giusti, ma figli; non solo figli, ma eredi; non solo eredi, ma fratelli di Cristo: non solo fratelli ma suoi coeredi".[61]

Per attualizzare un esercizio della funzione regale dei fedeli il Crisostomo presenta il clero e i laici in modo tale da rivelare più ciò che li accomuna che non quello che li distingue. Tutto questo lo afferma nella forza dell'appartenenza di ambedue le forme di vita all'unico Corpo, la Chiesa. L'autorità nella Chiesa comporta maggiore fatica per il bene dei fedeli e non maggiore onore. Ai laici sono richiesti la loro preghiera e il loro parere sulle ordinazioni sacre.[62] La partecipazione di tutta la comunità alle elezioni ecclesiastiche è una prassi di origine apostolica: i candidati al sacerdozio vengono eletti in seno all'assemblea ecclesiastica, su cui – in seguito alle preghiere della comunità – discende lo Spirito Santo.[63] Questo fatto è affermato dal Crisostomo anche per le elezioni dei vescovi,[64] anche se in questo caso il contributo comunitario si presenta assai limitato.

I fedeli contribuiscono al buon andamento della Chiesa locale con la loro giusta critica. I laici, però, possono dare al clero solo consigli, non comandi. Chi dà un consiglio utile si rivela saggio e chi lo segue si mostra prudente.[65] I fedeli sono collaboratori del vescovo nel far osservare la disciplina ecclesiastica, se è necessario anche con i fatti oltre che con le

---

[60] *Catechesi* I, 12: *SCh* 366; in *Op. Cit.*, 31.
[61] *Catechesi* III, 5: *SCh* 50; in *Op. Cit.*, 31.
[62] CONGAR, Y.M., *Per una teologia del laicato*, Brescia 1967, 333.
[63] *Commento alla II lettera ai Corinzi*, omelia 18, 3: *PG* 61, 527.
[64] CRISOSTOMO, G., *Il sacerdozio* III, 2: *SCh* 272.
[65] *Commento alla II lettera ai Corinzi*, omelia 18, 3: *PG* 61, 528.

parole. Essi devono impegnarsi seriamente nell'esortare chi ne ha bisogno a partecipare all'assemblea liturgica.

Nella chiesa, durante lo svolgimento della liturgia, i laici devono coadiuvare i presbiteri e i diaconi a creare un ambiente di dignitoso raccoglimento.

1. 3. 3. La funzione profetica

La natura del Corpo Mistico di Cristo, che è la Chiesa richiama l'esercizio del magistero. È un insegnamento che il Crisostomo prende direttamente da San Paolo. Egli indica in un modo concreto e circostanziato le modalità di tale attuazione: il fedele deve essere in grado di comunicare, avendo prima ascoltato la parola di Dio. *"Non interessarci solo di noi, ma raddrizzare e correggere anche le nostre membra distorte. Questo è l'indizio evidente della fede... Questo è il segno della vera carità".*[66]

Questo modo di ascoltare la parola di Dio significa la lettura personale della Santa Scrittura – ma soprattutto nella celebrazione liturgica (*actio liturgica*). La potenza della Parola di Dio non può essere soffocata. La potenza della predicazione è immensa, perché depone nei solchi dell'anima il seme divino: *"Il vangelo è diffuso ovunque, ovunque domina e regna...Esso fruttifica per mezzo delle opere, dei proseliti che suscita e delle radici profonde, che getta in ogni angolo della terra...Da quando l'avete ascoltato, con quale rapidità voi siete venuti alla luce, avete creduto, avete portato frutto".*[67] (cf. Col 1,5–6.)

Dapprima è necessario ascoltare la parola, essa poi deve essere creduta quale parola di Dio. Questa Parola si deve approfondire con la meditazione perché essa generi la fede e si radichi nell'anima: *"Scrutate le Scritture. Scrutare non è fermarsi alla superficie, è discendere in profondità".*[68]

È ricorrente in Crisostomo il tema della Parola come nutrimento dell'anima mediante immagini efficaci come il pane, la fonte, il pascolo. Una volta ascoltata e approfondita la Parola esige totale docilità e sottomissione. I limiti della nostra intelligenza saranno superati dalla parola divina. Oltre che nella Scrittura il fedele viene istruito anche nel

---

[66] *Commento alla Genesi*, omelia 9, 2: *PG* 54, 623-624; – cf. *Jean Chrysostome, Sermons sur la Genèse*. Introduction, traduction et notes. Thèse de 3e cycle, Université de Poitiers 1988, in PASQUATO O., *I laici in Giovanni Crisostomo tra Chiesa, famiglia e città*, 32.

[67] *Commento alla I lettera ai Colossesi*, omelia 1: *PG* 62, 302;

[68] *Il mutamento dei nomi*, omelia 4: *PG* 51, 148.

Simbolo della fede. La propria fede è una luce che deve illuminare anche agli altri: *"Questa luce non serve a rischiarare voi solo, ma deve splendere anche per tanti altri, che ne hanno bisogno. Come la luce sensibile, dissipando la tenebre, ci mette in grado di prendere la giusta direzione, così la luce spirituale, emanante da una condotta esemplare, riesce a portare sulla retta via e a far progredire nella virtù quelli che hanno gli occhi dello spirito...quindi di vedere la strada della virtù"*.[69]

La condizione indispensabile quindi è l'umiltà. L'annuncio poi, a modo suo, richiede anche la testimonianza delle opere. L'esercizio del magistero dei laici comprende anche la correzione dei fratelli nella fede. Trascurare tale correzione fraterna rende colpevoli del peccato del prossimo.[70] Il Crisostomo in casi estremi ammette anche l'uso della forza ma raccomanda per lo più di seguire la via della persuasione, della vigile attesa, poiché così si imita Dio che non cessa mai di parlarci, anche se noi non l'ascoltiamo: *"Per questo siamo uniti tra di noi, ed abitiamo nelle città e veniamo insieme nelle chiese, per portare gli uni i pesi degli altri, per correggere reciprocamente i nostri peccati"*.[71]

L'esercizio di tale magistero oltrepassa la cerchia dei fedeli per raggiungere anche gli eretici ed i pagani, per condurre dentro anche chi è fuori.[72] Tutti devono pregare per gli eretici, ma solo chi è preparato deve discutere con essi. Questo apostolato deve essere accompagnato dalla carità. In questo contesto ogni azione persecutoria deve essere interdetta; in altre parole, si deve ben distinguere l'eresia dall'eretico: *"Si devono condannare le eresie contrarie alla tradizione e confutare le dottrine empie; si deve, però, perdonare agli uomini e pregare perché si salvino"*.[73]

Si deve avere in tutto la prudenza, per cui si deve evitare ogni discussione con chi è refrattario, e si deve essere più cauti nel modo di parlare con chi è fuori della Chiesa piuttosto che con i fratelli di fede.[74] Con loro, si devono far precedere cordiali rapporti d'amicizia: *"Quando istruisci uno nella fede, attieniti al tema di trattare, diversamente taci"*.[75]

---

[69] *Catechesi* IV, 29; *SCh* 50; – cf. BERGAMELLI F, *Il linguaggio simbolico delle immagini nella catechesi missionaria di Teofilo di Antiochia*, in FELICI S. (ed.), *Valori attuali della catechesi patristica*, Roma 1979, 74-79.

[70] *Contro i Giudei*, omelia 4, 7: *PG* 48, 881-882.

[71] *Al popolo Antiocheno*, omelia 16, 6: *PG* 49, 171.

[72] cf. *Commento agli Atti degli Apostoli*, omelia 24, 4: *PG* 60, 190.

[73] *Sul non scomunicare i vivi o defunti*: *PG* 48, 950.

[74] cf. *Commento alla lettera ai Colossesi*, omelia 11, 1: *PG* 62, 373.

[75] *Ivi*, omelia 11, 2: *PG* 62, 376.

"...un greco diventa tuo amico? Non parlare di religione, finché l'amicizia fra te e lui non sia cresciuta assai; anche quando sia subentrata tale amicizia, parlane poco per volta".[76]

In ogni caso questi interventi di magistero, per essere autentici ed efficaci, presuppongono la testimonianza di vita; dal nostro Autore questo fatto è espresso cosi: *"La vita buona è una voce più acuta e più forte di una tromba".*[77]

Perciò chiunque insegni, deve prima diventare maestro di se stesso, perché più dei miracoli è la vita stessa che colpisce i pagani, nulla impressiona così tanto i pagani quanto la virtù. Per questo la vita deve commisurarsi al vangelo, la preghiera deve trasformare la vita.[78] Abbiamo visto che per il Crisostomo la funzione profetica è tanto importante *"perché, mentre contribuisce a realizzare il laico in ciò che gli è specifico, procurare, cioè, la salvezza degli altri, esige al tempo stesso da lui di testimoniare con la vita ciò che insegna con le parole".*[79]

1. 4. Sacerdozio dei fedeli come offerta di sé imitando Cristo

Il Crisostomo sottolinea il legame tra la recessione dello Spirito Santo e l'offerta di sé al Padre come offerta viva, quale funzione del sacerdozio comune dei fedeli. Il testo di base è quello di San Paolo: "Offrite le vostre membra come ostie viventi e gradite a Dio" (Rom 12,1). Il fedele realizza il suo sacerdozio quando vince le sue passioni, immolando così se stesso, in una tensione di profonda adesione alla volontà di Dio. Il significato del sacrificio di Cristo sta nell'adesione perfetta alla volontà di Cristo, nel quale la dignità della vittima s'accompagna ai modi della sua offerta, perché il sacrificio di Cristo era interiore spirituale e trascendente: "essi sono: προ,βατον πνευματικο,ν, λογικο.ν..... προ,βατον, η, πνευματικη θυσι,α: si tratta di un atteggiamento d'amore, espresso da un'obbedienza incondizionata e così il Crisostomo sottolinea l'aspetto volontario della Passione e della Morte di Cristo".[80]

Questo aspetto del sacrificio di Cristo è considerato come il segno di quello che deve essere l'offerta dell'umanità: *"Egli ha offerto al Padre suo le primizie della nostra natura; ed il Padre suo ha talmente approvato quest'offerta, che in considerazione della purezza dell'offerta,*

---

[76] *Ivi*, omelia 2, 5-6: *PG* 62, 315-317.
[77] *Commento alla I lettera ai Corinzi*, omelia 3, 5: *PG* 61, 29.
[78] *Commento alla II lettera ai Corinzi*, omelia 2, 6: *PG* 61, 401.
[79] PASQUATO, O., *I laici in Giovanni Crisostomo tra Chiesa, famiglia e città*, 62.
[80] NOCENT, A., *Op. Cit.*, 319.

che in considerazione della purezza dell'offerta medesima Egli l'ha ricevuta dalle sue mani e l'ha posta accanto a sé dicendo a lui: Siedi alla mia destra".[81]

Se Cristo ha offerto questo sacrificio interiore per noi, Egli non ha agito al nostro posto: a noi resta da compiere la nostra offerta personale, che proprio quella di Cristo ha reso possibile. Il sacerdozio dei fedeli ha una reale attività sacramentale. Commentando un passo del vangelo di Matteo, in cui l'evangelista richiama l'insistenza di Gesù sul perdono ai nemici prima dell'offerta (Mt 5,23; cf. Os. 6,6) il Crisostomo scrive: *"Gli iniziati ascoltino, se si accostano all'altare in stato d'inimicizia. Ascoltino anche quanti non sono ancora iniziati, perché questo discorso in un certo modo li riguarda egualmente, perché anche essi offrono il dono ed il sacrificio, la preghiera e l'elemosina (l'elevazione)".*[82]

Il nostro Autore, come abbiamo visto distingue, quanto all'offerta, gli iniziati dai non iniziati: gli iniziati offrono il sacrificio, i non iniziati offrono un sacrificio analogico. Tuttavia ogni fedele deve compiere la sua parte con l'offerta di sé, resa possibile dall'offerta di Cristo. Cristo non chiude il suo sacrificio in cielo, ma continua ad offrirlo. L'uguaglianza sostanziale tra tutti i fedeli non è incrinata dalla distinzione tra sacerdoti e laici: *"Tra voi fedeli e noi, vostro vescovo, nessuna differenza; tutti i beni ci sono comuni (πα,ντα η,μιν κα.ι υ,μιν ἰσα)... Noi non partecipiamo con ineguale abbondanza alla mensa sacra, la mia porzione non è superiore alla vostra... tutti beviamo al medesimo calice (ποτη,ριον ἐν) La parte che il popolo prende al sacrificio, la prende anche nelle preghiere pubbliche. Esso prega come il sacerdote ed insieme al sacerdote, per gli indemoniati, per i penitenti".*[83]

La preghiera comune elimina l'ineguaglianza, costruisce l'unità, perché è fatta per tutti e sottolinea che in ciò che c'è di grande è necessario che noi siamo tutti in comunione (κινωνου,μεν α;παντεφ).

Ogni differenza tra il sacerdote ed il fedele si cancella nella partecipazione ai divini misteri; in realtà tutti vi prendiamo parte egualmente. Adesso non è più come nell'antica Legge: allora il popolo non poteva nutrirsi del medesimo cibo del sacerdote, oggi noi mangiamo tutti il medesimo corpo, beviamo il medesimo calice. La parte che il

---

[81] *Omelia per l'Ascensione del Signore*, 3: *PG* 50, 446; in NOCENT A.; *Op. cit.*, 319.

[82] *Commento al vangelo di Matteo*, omelia 16, 9 : *PG* 57, 251.

[83] *Commento alla I lettera ai Corinzi*, omelia 30, 2: *PG* 61, 251; in PASQUATO O., *Sacerdozio di Cristo e sacerdozio dei fedeli in Giovanni Crisostomo*, 103.

Popolo prende al sacrificio, la prende anche nelle preghiere pubbliche; esso prega come il sacerdote, per gli ossessi, per i penitenti... Durante i tremendi misteri il sacerdote fa dei voti per il popolo, il popolo fa dei voti per il sacerdote, come si vede da queste parole: "E con il tuo spirito". Anche la preghiera comune è svolta dal sacerdote e da tutto il popolo: il sacerdote inizia, il popolo s'unisce a lui e risponde ch'è giusto e razionale lodare Dio: lì sta l'inizio dell'azione di grazie".[84]

Alla celebrazione sacramentale del sacrificio di Cristo corrisponde un sacerdozio di natura egualmente sacramentale. Da una parte il Crisostomo vede gli apostoli come ministri di Cristo e primi partecipanti al sacerdozio di lui: inseriti nel mistero di Cristo, gli Apostoli sono particolarmente connessi con l'opera della salvezza, con la santificazione del mondo per mezzo dell'Eucaristia e del sacrificio. Il Crisostomo tuttavia ha il senso della complementarità dei due sacerdozi nell'unico sacerdozio di Cristo: *"Da una parte noi siamo le membra gli uni degli altri, e non solo il più piccolo è membro del più grande, ma anche il più grande è membro del più piccolo, dall'altra tutti noi siamo solo un unico corpo"*.[85]

Il sacerdozio però non è collegato solo all'azione del sacrificio, non è unicamente un'azione liturgica. Quando il Crisostomo scrive che "*i laici sono il πλη,ρωμα sacerdotale del Vescovo*" questo va inteso in modo più ampio: "*Tutti voi, dunque semplici fedeli, state bene attenti! Non dimenticate che tutti noi formiamo insieme un solo corpo, e che siamo diversi gli uni dagli altri solo come le membra differiscono dalle membra. Non lasciate ai sacerdoti l'intera sollecitudine per la Chiesa, ma amiamola come il nostro corpo comune.. Forse che gli Apostoli non si facevano consigliare spesso dai fedeli? Essi consultarono il popolo prima di nominare i sette diaconi, e Pietro non volle eleggere Mattia prima d'averne parlato a quanti erano presenti, uomini e donne.... C'è forse da stupire allora che, prima delle ordinazioni, si solleciti la preghiera di tutta l'assemblea dei santi e che questa dia il suo suffragio e acclami quelli che vengono iniziati ai misteri preclusi ai profani?"*.[86]

Possiamo dunque affermare con il Crisostomo che la Chiesa è presente vitalmente nell'intero popolo di Dio. Gli sviluppi di questo pensiero li troviamo nel Concilio Vaticano II: "Il sacerdozio comune dei fedeli e il

---

[84] *Commento alla II lettera ai Corinzi*, omelia 18, 3: *PG* 61, 527; in PASQUATO O., *Catechesi Ecclesiologica nella cura pastorale di Giovanni Crisostomo*, 129; – cf. NOCENT A., *Op. Cit.*, 321.

[85] *Commento alla lettera ai Romani*, omelia 21, 1: *PG* 60, 601.

[86] *Commento alla II lettera ai Corinzi*, omelia 18, 3: *PG* 61, 527.

sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo"(*LG* 10).

1. 5. Il sacerdozio dei fedeli e Cristo nel povero

Nelle sue opere come abbiamo accennato, appare l'imperativo delle esigenze per le opere di carità, o per così dire l'agire come Chiesa: con la carità verso i poveri, secondo il Crisostomo, si esercita il sacerdozio comune dei fedeli. Il nostro autore intendeva di combattere contro l'ingiustizia sociale e propugnava un – per cosi dire – "comunismo di uso" secondo cui i beni dei ricchi devono essere messi in circolazione a favore degli indigenti. Il Crisostomo, solitamente nella parte finale delle sue omelie, esorta alle opere di carità che hanno la propria radice nella virtù della carità che è distintiva del cristiano ed è proprio centrale. In questo senso ogni intervento caritativo, sia privato o comunitario, è un'emanazione della Chiesa, in quanto il fedele cristiano, che ne è autore, appartiene alla Chiesa. Il Crisostomo raccomanda di preferenza di donare direttamente ai poveri, perché per il nostro Autore i poveri alle porte delle chiese sono di massimo ornamento e contribuiscono alla pienezza della Chiesa; essi sono la prima predicazione, atta ad istruire sulla mobilità della fortuna e sulla vanità delle cose di quaggiù.[87]

Nel commento alla parabola delle dieci vergini affermava che né la verginità, né la povertà, virtù supererogatorie, possono sostituirsi alla carità: *"Anche se siete vergini, sarete rigettate dalla stanza nuziale, se non fate elemosina"*.[88]

Il contrasto dell'ordine sociale esistente tra i ricchi e i poveri è accettato da Crisostomo come voluto da Dio e come segno che gli uomini debbono avere bisogno gli uni degli altri. I ricchi e i poveri però sono uguali a livello di dignità umana e di chiamata salvifica. Per i vantaggi spirituali che può offrire al cristiano il Crisostomo preferisce la povertà alla ricchezza: la ricchezza non è male, tale é solo il suo cattivo uso. I denari (χρη,ματα) sono per l'uso: noi li dobbiamo possedere, non viceversa.[89]

"Le teste dei ricchi splendono di molto oro... ma le membra di Cristo e colui per il quale Cristo è disceso dal cielo e ha dato il suo sangue non

---

[87] *Commento alla I lettera ai Corinzi*, omelia 30, 4: *PG* 61, 254-255.
[88] *Commento al vangelo di Matteo*, omelia 77, 6: *PG* 58, 709.
[89] *Commento alla II lettera a Timoteo*, omelia 11, 3: *PG* 62, 556.

hanno neppure il cibo necessario a causa della tua avarizia... Hai in minor pregio Cristo di ogni altra cosa, dei domestici, dei muli, del letto, della poltrona, della pedana".[90]

L'elemosina diventa proprio un dono fatto a Cristo: in ogni povero bisogna intravedere i lineamenti di Cristo che ci tende la mano.[91] *I beni, che sono di Dio, ci sono lasciati dal Signore al fine di soccorrere i poveri.*[92]

Il ricco quindi, può donare, ma senza conveniente disposizione d'animo: *"Non è il dono materiale che costituisce l'essenza dell'elemosina, bensì la pietà con cui la fai. Anche quelli che vanno al teatro elargiscono del denaro, ma lo elargiscono a persone degradate, ai mimi che figurano sulla scena: ciò non si può certo chiamare elemosina! Anche i libertini, che danno il denaro... il loro gesto avvilisce e disprezza la natura umana".*[93]

L'elemosina data individualmente non è soltanto il denaro, comprende soccorsi materiali, cura ai malati, incoraggiamento e conforto. I fedeli diventano sacerdoti quando soccorrono i poveri che secondo il Crisostomo sono lo stesso Cristo: *"Il Signore ti ha introdotto per primo sotto il suo tetto e tu non lo accogli a tua volta? Ti ha vestito, quando eri ignudo, e tu non lo ricevi nella tua casa, quando egli è pellegrino? Per primo ti ha dissetato col suo calice e tu non gli dai neppure una goccia d'acqua fresca? Egli ti ha dato da bere Spirito Santo e tu rifiuti di colmare la sete del suo corpo? Ti ha abbeverato di Spirito, quando non avresti meritato altro che castighi, e tu guardi con disprezzo lui che ha sete, quando tu potresti dargli tutte queste cose, prendendole dai tuoi beni?".*[94]

Il nostro Autore osserva un parallelismo tra il sacerdote che porge al fedele il calice col sangue di Cristo e il fedele che porge al povero (che è Cristo) un bicchiere d'acqua: *"Non consideri, infatti, grande onore tenere nelle mani il bicchiere, in cui Cristo sta per bere, e accostarlo alla sua bocca? Non vedi che solo al sacerdote è permesso presentare i calice del sangue del Signore?... Anche se tu sei laico, sembra dire Cristo, non lo rifiuto, e non chiedo quanto io stesso ho dato, non esiguo sangue ma un*

---

[90] *Commento alla I lettera ai Romani*, omelia 11, 6: *PG* 60, 492.

[91] *Commento al vangelo di Matteo*, omelia 42, 2: *PG* 58, 474; *Commento alla II lettera ai Corinzi*, omelia 16, 4: *PG* 61, 516; *Commento al vangelo di Giovanni*, omelia 25, 3: *PG* 59, 152.

[92] *Commento alla Genesi*, omelia 34, 3: *PG* 53, 315.

[93] *Commento alla II lettera ai Corinzi*, omelia 13, 3: *PG* 61, 490.

[94] *Commento al vangelo di Matteo*, omelia 45, 2-3: *PG* 58, 474.

può d'acqua fresca. Pensa a chi tu dai da bere e trema. Renditi conto che tu diventi sacerdote di Cristo nell'offrire con la tua mano non carne, ma pane, non sangue, ma un bicchiere d'acqua fresca".[95]

I falsi poveri sono chiamati dai pagani, vergognosamente, venditori di Cristo (χριστε,μποροι), perché questi fanno mercato di Cristo.[96]

Il Crisostomo in un altro paragone coglie un motivo di fondo del soccorso al bisognoso facendo un paragone tra i doni di Cristo fatti a noi ed i doni che noi possiamo dare a lui nella persona del povero:

"Egli ti ricoprì dell'abito della salvezza e te ne rivestì egli stesso; tu vestilo almeno per mano del tuo servo. Egli ti ha fatto glorioso nel cielo; tu liberalo dal freddo e da questa vergognosa nudità. Ti ha reso concittadino degli angeli; tu ricevilo almeno sotto il tuo tetto, accoglilo in casa tua, allo stesso modo che tieni il tuo servo; non ricusargli questo alloggio provvisorio. Egli ti dirà, pur avendo aperto per te tutto il cielo".[97]

L'altare del fedele sul quale offre il sacrificio è Cristo nella persona del povero. *"Quest'altare è composto delle membra stesse di Cristo, quest'altare è il corpo stesso del Cristo! Veneratelo, poiché immolate le vostre vittime sulla carne del Signore".*[98]

La natura di quest'altare e definita ancora così : *"L'altare della nuova legge è santificato dalla vittima, che s'immola; l'altare della carità è la vittima stessa, che lo edifica. Il primo, fatto di pietre, diventa santo per il contatto del Corpo di Cristo; il secondo è santo, perché è il suo Corpo stesso. Quanto è, dunque, più terribile dell'altro davanti al quale si riunisce il popolo. Tu che onori l'altare, su quale posa il Corpo di Cristo, oltraggi poi e disprezzi nella sua indigenza chi è il Corpo stesso di Cristo. Quest'altare lo poi trovare ovunque, in ogni strada, in ogni piazza e puoi ad ogni momento offrire su di esso un vero sacrificio. Come il sacerdote in piedi davanti a quest'altare invoca lo Spirito Santo, così anche tu davanti a quest'altro altare lo invochi, non con le parole, ma con gli atti, poiché nulla tanto attira ed alimenta il fuoco dello Spirito quanto l'abbondante effusione dell'olio della carità".*[99]

Perché secondo l'Autore l'elemosina è un sacrificio spirituale di lode:

---

[95] *Ivi*, *PG* 58, 475.
[96] *Commento alla I lettera ai Tessalonicesi*, omelia 6, 1: *PG* 62, 430.
[97] *Ivi*, l. c.
[98] *Ivi*, l. c.
[99] *Commento alla II lettera ai Corinzi*, omelia 20, 3: *PG* 61, 540. – cf. PASQUATO O., *Catechesi Ecclesiologica nella cura pastorale di Giovanni Crisostomo*, 162-164.

"C'è dunque un sacrificio di lode che consiste nell'immolazione di una vittima e non ha bisogno dell'azione divorante del fuoco: è quello offerto da un'anima spirituale, che offre a Dio i suoi doni. Non c'è sacrificio paragonabile a questo. Ogni volta che vedi davanti a te un fratello povero, pensa che hai davanti a te un altare e, lungi dal disprezzarlo, veneralo e difendilo dagli insulti degli altri".[100]

Il Crisostomo chiama l'elemosina un mistero paragonandolo proprio con il mistero dell'Eucaristia, come questo è celebrato per i soli iniziati a porte chiuse, cosi anche l'elemosina si deve "celebrare" lontano da ogni sguardo: *"Se tu apri le porte, profani il tuo mistero".*[101]

Per ciò che abbiamo fatto per coloro che rappresentano Cristo in terra (i poveri) saremo ricompensati in cielo:

"Non disprezziamo Gesù quando ha fame quaggiù; vestiamolo qui in terra, affinché non ci lasci privi del suo patrocinio. Se gli offriamo qui da bere, non diremo col ricco: manda Lazzaro, che intinga la punta del suo dito nell'acqua per refrigerarmi la lingua abbruciata (Lc 16,24). Se lo accogliamo qui a casa egli ci preparerà molte dimore nel cielo; se gli rendiamo una visita, quando è detenuto in carcere, anch'egli ci libererà dalle catene. Se lo accogliamo come ospite, egli non disprezzerà noi che siamo pellegrini ed ospiti del regno dei cieli, ma ci renderà partecipi della città suprema. Se gli rendiamo una visita quando è infermo, egli ci libererà dalle nostre infermità".[102]

---

[100] *Ivi*, l. c.
[101] *Commento al vangelo di Matteo*, omelia 71, 4: *PG* 58, 666.
[102] *Commento al vangelo di Giovanni*, omelia 25, 3: *PG* 59, 152.

STUDIA THEOLOGICA TRANSSYLVANIENSIA 2 (2001) 101–117
SZÉKELY DÉNES

AZ EGYHÁZ AZ EZREDFORDULÓN

Mit den Ereignissen der Jahre 1989-92 hat eine neue Periode in der Geschichte Europas und der Welt begonnen. Wir sind gegenwärtig Zeugen einer Entwicklung in Europa, die niemand vorausgesehen und vorausgesagt hat. Der „Ostblock" hat sich aufgelöst, politische und wirtschaftliche Systeme sind in sich zusammengefallen, der eiserne Vorhang wurde hinweggefegt wie Zeitungspapier vom Wind. In diesem Fall haben die Kirche, der Papst, seine Person und Äußerungen einen großen und keineswegs zu unterschätzenden Anteil an den Veränderungen gehabt. Sie haben alle die Zeichen der Zeit erkannt. Niemand kann heute sagen, wie Europa in fünf oder zehn Jahren aussehen wird, wie die wirtschaflichen Zusammenschlüsse und die politische Zusammenarbeit gelingen werden, wohin der kulturelle Austausch führt. Eines jedoch erscheint als sicher: Europa wird pluralistisch sein. Europa wird pluralistisch sein, und wir haben uns zu fragen, was Kirche in einem pluralistischen Europa heißen könnte. Diese neue Situation bedeutet eine außerordentliche Herausforderung für das Christentum von heute. Die Kirche muß ihren Platz und ihre Rolle in der veränderten Gesellschaft wieder finden und eine Sprache sprechen, die die Welt versteht. Sie soll mit der Neuevangelisierung die christlichen Werte in die Gesellschaft, in die Politik, und in das Vereinigte Europa hineinbringen, damit könnte sich das neue Europa an die Wurzeln erinnern, aus denen das alte Europa gewachsen ist. Wir kommen bei der Behandlung dieser Frage nicht am II. Vatikanischen Konzil und an den Sozialenzykliken des Papstes vorbei. Das neue Europa und die Kirche haben viele Sorgen und Probleme, aber auch einige Ideale. Es wird die Christen daran messen, ob und wie sie dazu helfen, daß diese Ideale verwirklicht werden.

Az 1989-92-es évek változásaival új korszak kezdődött Európa és a világ történetében. A kommunizmus bukása, a Szovjetúnió szétesése, az európai volt kommunista országok demokratizálódása, a berlini fal leomlása – mind-mind azt jelzi, hogy új helyzet alakult ki. Megszűnt az 1945-ös jáltai egyezménnyel kettéosztott Európa, az Egyesült Államok – Szovjetúnió bipolarizmus a világhatalmi törekvésekben, viszont az Európai Közösség (a leendő egyesült Európa magja) egyre nagyobb szerepet kap a világpolitikában. Európa egyesülése elkezdődött, bármennyire is erős még a nacionalizmus egyes országokban, bármennyire nem tartják tiszteletben a kisebbség jogait. Az egyház is az egységesülő Európa esélyeinek távlatában vizsgálja, tervezi az új evangelizálást. II. János Pál pápa számtalan alkalommal szólt Európa közös keresztény gyökereiről, amelynek felélesztése az óhajtott egység egyik alapvető követelménye. A katolikus egyház számára, küldetése szempontjából, történelmi kihívást jelent az új európai helyzet. Világos mindenki számára, hogy a visszanyert politikai szabadság, a demokratikus fejlődés elindulása etikai problémákat is magával von: a jólétet biztosító gazdasági

fejlődés mellett erkölcsi megújulásra is szükség van. Az európai demokráciák (demokrata pártjainak) jelenlegi mély válsága világosan mutatja, hogy erkölcsi megújulás, igazi keresztény szellemiség nélkül nem lehetséges. Erkölcsi megújulás nélkül nem lehet megteremteni az igazságos társadalmi rendet, ahol a vezetők a közjó szolgálatát, nem pedig egyéni önző érdekeiket, hatalmi törekvéseiket tartják szem előtt, ahol az állampolgároknak biztosítják a valódi demokratikus részvételt, ahol érvényesül a szolidaritás és a szubszidiaritás. A katolikusok számára mindehhez támpontokat ad az egyház szociális tanítása.[1]

A II. vatikáni zsinat is párbeszédet és ablaknyitást sürgetett, nem elkülönülést. Ma azt valljuk, hogy a bezárkózás ellentétes az egyház missziós küldetésével. A bezárkozás alapjában véve félelmet fejez ki, hogy az egyre kevésbé vallásos társadalomban nem tudunk megmaradni.[2] A félelem jogos, hiszen a kisebbségnek mindig nehezebb megállnia a lábán. Ugyanakkor ez kishitűség, vagy hit nélküli félelem. Nem bízunk abban, hogy Jézus Krisztus, aki egyházat alapított, itt maradt velünk és velünk együtt próbálja áthatni a társadalmat és megvalósítani mindazt, amiért a földre jött. Ha megpróbálunk egy picit erősebben hinni, akkor nincs mitől félnünk. Akkor bízhatunk abban, hogy nem az iskoláink nagy száma, hanem a hitünk erőssége az, amely társadalmilag fontossá válik. Ha pedig hitünk erősségéből indulunk ki és nem a politikai hatalmunkból vagy az intézményrendszerünk erősségéből, akkor nyugodtan gondolkodhatunk arról, hogy mi a jó a társadalom számára. Kiváltságunk, hogy olyan időket élünk, amelyek bár meglehetősen nehezek, mégis láthatóvá tették és teszik számunkra Isten nagyszerű beavatkozásait.

Mi az egyház szerepe ebben a megváltozott társadalomban? *Az egyház feladata az idők jeleinek vizsgálata és a társadalom új evangelizálása.* Az egyház evangelizációs küldetése magában foglalja a szociális tanítást is, mely arra irányul, hogy nem a külső körülményeket kell megváltoztatni ahhoz, hogy érvényesüljön a társadalmi igazságosság, hanem az embereket belülről kell erkölcsileg megváltoztatni, hogy ők maguk egy olyan társadalmat építsenek fel, ahol érvényesül az igazságosság. Nem kétséges, hogy ez elméletben nagyon szép, de a gyakorlatba lassan megy át. Az egyház feladata ugyanaz ma is, mint korábban a Jézusé volt, aki „nem

---

[1]Vö. *Európa és a magyarság* (SZABÓ Ferenc, szerk.), in Távlatok 4-5 (1993) 425–426.

[2]Magyarországon jellemző a vallásgyakorlat csökkenése: a katolikusok 15%-a rendszeresen, 17%-a alkalmanként gyakorló. A többi felnőtt közül 35-40% vallásosnak mondja magát, de nincs kapcsolata az egyházzal. Vö. TOMKA Miklós, *Ungarns Katholiken in der pluralistischen Gesellschaft*, in Stimmen der Zeit 5 (1999) 329–340.

azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgájon" (vö. Mt 20,28). Ezt a hivatását az egyház csak akkor tudja hatékonyan betölteni, ha ismeri azt a környezetet, amelyikben megszólal, tud beszélni hallgatóinak nyelvén, érti gondjaikat és vágyaikat. Végül pedig tisztában kell lennie önmagával is, saját belső lehetőségeivel, adottságaival. Ezeket a külső és belső adottságokat tesszük vizsgálat tárgyává az alábbiakban.

1. Az idők jelei és korunk

Az embert egy életen át foglalkoztatja a jövő kérdése, de leginkább akkor, ha a jelen nyomasztó teherként nehezedik rá. Az őr már a kereszténység előtti időben a virrasztás és figyelmeztetés jelképe volt. Feladata, hogy őrködjön és figyelmeztesse a népet: persze csak akkor érhet célt, ha a nép törődik a figyelmeztetésssel (vö. Ez 33,1–9; 3,17). A babiloni uralom bukását remélő Izajás próféta kiáltást hall: „Őrálló, meddig tart még az éjszaka?" (Iz 21,11). Az éjszaka a szorongatott helyzet jelképe, de a szabadságé is. A háttérben ott a reménység, hogy nemsokára felvirrad a hajnal, és a nagy fordulat már nem sokáig várat magára. Az őrszem ugyanakkor visszafogottságra is int, hiszen a vakremény többnyire csalódást okoz – még nem eléggé tisztázottak a viszonyok. Okosan tesszük, ha megzabolázzuk türelmetlenségünket.

Hasonló képpel él a Biblia akkor is, amikor *az idők jeleiről* beszél (vö. Mt 16,1 kk.; Lk 12,54 kk.). Itt is tapasztalható bizonyos visszafogottság: „A föld és az ég jeleiből tudtok következtetni, miért nem ismeritek fel a mostani idő jeleit?" (Lk 12,56). A földművest nem téveszti meg az időjárás. Fontos tehát, hogy felismerjük az idők jeleit és annak függvényében cselekedjünk. A II. vatikáni zsinat ugyancsak bibliai alapokra hivatkozik, amikor többször is említést tesz „az idők jeleiről", s arról, hogy ezek felismerése és megkülönböztetése nélkül aligha alkothatunk képet a mai egyház helyzetéről és küldetéséről: „Az egyház kötelessége (...), hogy szüntelenül vizsgálja és az evangélium fényénél értelmezze az idők jeleit, enélkül ugyanis nem adhatja meg minden egyes nemzedéknek a korszerű választ az örök emberi kérdésekre az evilági és túlvilági élet értelméről, és a kettőnek egymással való összefüggéséről. Ismernie és értenie kell tehát azt a világot, amelyben élünk: várakozásait, törekvéseit és sokféle formában megmutatkozó drámaiságát" (vö. GS 4.).[3]

---

[3]Vö. LEHMANN, Karl, *„Őrálló, meddig tart még az éjszaka?" Mit tehet az egyház a társadalom és az állam sérülékeny rendjének láttán?*, in Mérleg 4 (1997) 396-397. A „Gaudium et spes" a II. vatikáni zsinat lelkipásztori konstitutiója az egyház és a mai világ viszonyáról (a továbbiakban GS). Lásd még GS 11; UR 4; AA 14; PO 9.

A 20. század második fele, de különösen a század utolsó évtizede radikális változást hozott a társadalomban – az idők jelei megszaporodtak, az események felgyorsultak. Ebből a változásból nem hagyható ki az egyház szerepe sem. Az ideológiai blokkok közötti különbség megszűntetéséhez hozzájárult XXIII. János pápa óvatos közeledése a Szovjetúnióhoz, majd pedig VI. Pál pápa keleti politikája (Ostpolitik), mely végül a berlini fal leomlásához vezetett.[4] Szakértők véleménye szerint döntő fordulatot jelentett az 1978-an esztendő, amikor lengyel származású pápa került Szent Péter székébe. II. János Pál pápa személye és első lengyelországi látogatása befolyásolta a kelet-európai eseményeket, serkentőleg hatott a kommunizmus összeomlására.[5] 1989 decemberében nagy izgalommal vártuk Rómában az akkori szovjet pártfőtitkár tisztelgő látogatását a Vatikánban. Akkor még nem tudhattuk, hogy II. János Pál pápa tárgyalása Mihail Gorbacsovval fordulópontot jelentett a Szentszék és a Szovjetúnió kapcsolataiban, nevezetesen a vallásszabadság elismerését hozta meg a Szovjetúnióban. Megtört a jég! Természetesen senki sem vitatja, hogy a kommunista ideológia bukása nem őszinte „pálfordulás" eredménye, hanem elsősorban gazdasági csőd és a megígért földi paradicsom meghiúsulása. Ez is egy jel a sok közül, de semmiképpen nem elhanyagolandó.

Az idők jeleinek helyes értelmezéséhez elengedhetetlen a pártatlanság, a független, obkjektív történelmi szemlélet, a kritikus reflexió. Ahhoz, hogy az események horderejét felbecsülhessük, kétségtelenül szükségünk van élettapasztalatra, okosságra és a mérlegelés művészetére. Ebben lehet segítségünkre a hit, amely a Szentlélek világosságától vezérelve eredményesebben választja szét a búzát és a konkolyt. Nem kell a csillagok járását fürkésznünk, de hibát követnénk el, ha figyelmen kívül hagynánk, netán lebecsülnénk a tudomány felismeréseit. Ilyen értelemben kutathatjuk mi is az idők jeleit – miként a hang Izajásnál: „Őrálló, meddig tart még az éjszaka?" –, egyházunknak a társadalomban elfoglalt helyét szem előtt tartva. Jóllehet az egyház kegyelmi valóság és látható közösség egyszerre, vagyis isteni és emberi elemekből áll (vö. LG 8.), az emberi oldala, a szervezet, a látható közösség vizsgálata hozzásegíti az egyházi vezetőket, a lelkipásztorokat és a híveket ahhoz, hogy a helyzet ismeretében jobban teljesíthessék küldetésüket, az üdvösség művének és embertestvéreiknek szolgálatát.

---

[4]Vö. ALBERIGO, Giuseppe, *Il Concilio Vaticano II e le trasformazioni culturali in Europa*, in Cristianesimo nella storia, 2 (1999) 383–405, itt 397.

[5]Vö. DELÉTRAZ, Hugues, *Európa egysége felé*, in Távlatok 2 (1998) 204.

2. *Az egyház és a Közép-Kelet európai események*

A közép-kelet európai népek 1989-90-ben olyan változáson mentek keresztül, amit senki sem várt, s amire – valljuk be őszintén – nem is voltak felkészülve. Ami 1990-ben történt Kelet-Európában, nem volt más, mint Isten beavatkozása a történelembe. Évtizedeken keresztül úgy tűnt, hogy a Szovjetúnió olyan hatalmas, hogy ha netán össze is omlik valaha, „haldoklása" hosszú és lassú bomlás lesz, amit a főszereplő kortársak már nem élhetnek meg. Kelet-Európa népei nem akartak hinni a szemüknek, amikor szemük láttára omlott össze a legyőzhetetlennek hitt orosz medve, eltűnt a vasfüggöny, leomlott a berlini fal. A radikális keleteurópai változás a nyugatot is váratlanul érte. A nyugat hozzászokott a kétpólusú világrendhez, mind politikai, mind gazdasági szempontból. Alapjában véve még ma sem tud mit kezdeni az új helyzettel. Nehezen akarja visszafogadni Európába a keleteurópai nemzeteket, mert félti jólétét, kényelmét. Az euró-atlanti törekvések kétoldalú tárgyalásainak halogatása, a vízumkényszer bevezetése, feloldása majd újbóli visszavezetése mind a Nyugat bizonytalanságára vallanak. Az 1989-es változások sok agyonhallgatott és a tudatalattiba száműzött problémát hoztak a felszínre, amelyeknek megoldására sem Keleten sem Nyugaton nincs kész recept. Európa népeinek együtt, közös összefogással kell kialakítani azt az új világot, amit európai közösháznak, Egyesült-Európának neveznek. Mindkét részen tudni kell felejteni, bocsánatot kérni és lemondani a békés egymás mellett élés érdekében. Mind Nyugat, mind Kelet-Európának le kell mondania arról az expanziós politikáról, hogy valamilyen eszközzel meghódítsa a másik felet, terjeszkedjen. Az már csak természetes, hogy a terjeszkedési igény, míg korábban csaknem mindig politikailag nyilvánult meg, ma gazdasági vagy éppen kulturális arculatot is ölthet (pl. a törökök terjeszkedése a Balkánon és Magyarországon, vagy Napóleon hadjáratai Keleten, nem is beszélve az első és második világháború borzalmairól, vagy a vietnámi háború esztelen vérfürdőiről).[6]

Ma senki sem tudja megmondani, hogy Európa hogyan fog kinézni öt vagy tíz év múlva, a tagországok közötti gazdasági, politikai és kulturális együttműködés hová fog elvezetni. Egy azonban biztos: *a jövő Európája pluralista lesz.* A történelemben messze vissza kell mennünk, hogy a maihoz hasonló helyzetet találjunk. Talán a 4. században a római császár valláspolitikája hasonlít leginkább a mai kialakult helyzethez. Nagy Konstantin (306-337) császár 313-ban leállította a keresztényüldözést és

---

[6]Vö. BOLBERITZ Pál, *Szabadság és erkölcs*, Budapest 1998, 72–76.

hivatalosan is a Római Birodalom vallásává tette. A püspökök világi hivatalokat vállaltak, a világi hatóságok templomokat, palotákat építtettek, s a keresztségre jelentkezők hosszú sorban várakoztak. Az egyház történetében ezt a hirtelen változást nevezik *„konstantini fordulatnak"*. Az egyház nem volt felkészülve a hirtelen változásra. Minden területen új szervezeteket, intézményeket kellett létrehoznia, hogy feladatának megfeleljen. Különféle nehézségekkel kellett szembenéznie, melyben a császár segítségét kérték (pl. az eretnek donatisták, áriánusok megfékezése). Az egyház befolyása olyan hirtelen megnőtt, hogy Nagy Theodosius (379-395) császár a 380. február 28-án kelt „Cunctos populos" vallásrendelettel a kereszténységet államvallássá tette.[7]

Bizonyos szempontból az akkori helyzet hasonlít egy kicsit a maihoz. Az egyház elnyomása a volt kommunista államokban egy csapásra megszűnt. Ma szabadon, állami befolyás nélkül lehet püspököket kinevezni, törvénytelenül elvett egyházi épületeket lassan visszaszolgáltatnak az egyházaknak, a korábban bezárt szemináriumok újból megnyithatták kapuikat. Ennek az új valláspolitikának az elindítója Gorbacsov volt, s a jövő ezt a változást valószínű *„gorbacsovi fordulatnak"* fogja majd nevezni. A hasonlat egy kissé sántít, azonban vannak közös vonások, de különbségek is. A közös vonás közül megemlíthetjük a külső ellenséget, mely az egyház megsemmisítésére törekedett, vagy a pragmatista valláspolitikát, melynek alapja a gazdasági, politikai összeomlás volt. Azonban sem Nagy Konstantin, sem pedig Gorbacsov nem tért meg, jóllehet ez utóbbit gyermekkorában megkeresztelték, míg az előbbi csak halála előtt vette fel a keresztséget. Sem a Római Birodalom, sem a Szovjetúnió nem tért meg, pedig mindkét esetben a kereszténységnek döntő szerepe volt a változásokban. Ami a különbséget illeti megállapítható, hogy a jelenlegi helyzetben nem lesz a kereszténység államvallás, az állam és egyház közötti viszony nem fog a középkorba visszavezetni. Az új politikai erők nem a vallást keresik – írja W. Zauner cikkében -, hanem megoldást a szociális és gazdasági problémákra. Az egyháztól csupán támogatást várnak.[8]

---

[7] „Az egyház társadalmi helyzete olyan kedvező volt, mint addig még soha: elismert államvallás lett, a pogány kultuszokat eltávolították a közéletből, a Római Birodalom lakosságának nagy része – legalábbis külsőleg – keresztény volt. A császári uralom megóvta az egyházat az eretnekségtől és a szakadásoktól, és az egyházi törvények továbbfejlesztésén fáradozott." HEUSSI, Karl, *Az egyháztörténet kézikönyve*, Budapest 2000, 121.

[8] Vö. ZAUNER, Wilhelm, *Christsein im neuen Europa*, in Theologisch-praktische Quartalschrift 1 (1991) 119–120.

3. Az egyház társadalmi elkötelezettsége

Nem kell jövőkutatónak lenni ahhoz, hogy tudjuk, az egyházak a harmadik évezredben is jelen leszenek a társadalomban, s jelentős társadalmi szerepük lesz. A lassan bontakozó demokráciában is nyilvánvalóvá lesz az egyházak nyilvános, közéleti jelenléte és tevékenysége.[9] Az őszinteséghez az is hozzátartozik, hogy a közéleti szerepvállalás sem az egyházakon belül, sem pedig a társadalom számára nem egyértelmű. Az egyházakon belül többféle álláspont létezik, de a társadalom véleménye is megosztott. Míg Magyarországon a lakosság több mint három-negyede sürgette az egyházak bevonását a szociális, kulturális és társadalmi kérdések megoldásába,[10] addig Romániában hivatalosan nem sokat beszélnek a kérdésről, de annál jobban vitatják, hogy az igazságtalanul elkobzott egyházi vagyont visszaadják-e vagy sem. A rengeteg beadvány, tárgyalás, kérés és ígérgetés, mind eredménytelen maradt.[11] Anyagi alap nélkül pedig tehetetlenségre van ítélve az egyház.

Ugyanakkor a társadalom az egyháztól várja, hogy békét teremtsen, hogy az ellentétekben közvetítsen, hogy közösségeket teremtsen és szolidaritásra neveljen, de nem utolsó sorban erkölcsi útmutatást vár az egyház(ak)tól. A béke, a rend, az erkölcs utáni vágynak megvannak a kézzelfogható, gyakorlati eredményei is. A társadalom mindenekelőtt nem tanítást vár, hanem gyakorlati szeretetet: a nyomor csökkentését, a hajléktalanok gondozását, utcagyerekek felkarolását, az alkoholisták és egyéb szenvedélybetegek kezelését, az öregek, betegek, fogyatékosok ápolását. Az ország nehézségeinek növekedése éppúgy erősíti ezt az igényt, mint annak belátása, hogy sem a szociálpolitika, sem az egészségügyi hálózat nem elegendő ezeknek a gondoknak a megszüntetésére. Azt is be kell látni, hogy az egyházak a beléjük vetett csodahitnek nem tudnak megfelelni.

Az egyház szociális tanítása szerint a hiteles politikai cselekvés *a közjó szolgálatára* irányul. A közjó „magában foglalja mindazokat a társadalmi életfeltételeket, amelyek között az emberek, családok és társulások

---

[9] Vö. TOMKA Miklós, *Csak katolikusoknak*, Budapest 1995, 61.

[10] Vö. TOMKA Miklós, *Csak katolikusoknak*, Budapest 1995, 66.

[11] A gyulafehérvári Főegyházmegye csak az utóbbi két évben hat alkalommal igényelte vissza ingatlanjait, de hiába. A Főegyházmegye 509/1999. 03. 17-én öt ingatlant kért vissza és visszakapott hármat, amiből tulajdonképpen csak egyet vehetett használatba – a dévai ferences kolostort, amit már korábban is használt. A többi iktatószám szerint: 509/1999. 08. 31-én 30-at, 1962/1999. 10. 25-én 138-at, 1571/2000. 10. 09-én 10-et, 1571/2000. 11. 15-én 10 ingatlant igényelt vissza a Román Kormánytól, ill. a Vallásügyi Államtitkárságtól, de egyetlen ügyet sem rendeztek.

teljesebben és könnyebben érhetik el végső céljukat" (GS 74.). Az *életfeltételek*, amelyekről a zsinat bezél, a személy alapvető jogai: az erkölcsi és kulturális értékek, az együttélésre vonatkozó törvények, a biztonság, a jólét, stb. A béke és biztonság a maga történelmi formájában ingatag, változékony, ezért a „fenntartása minden embertől megköveteli, hogy állhatatosan uralkodjék a szenvedélyein, a közhatalomtól pedig, hogy éberen örködjék" (GS 78.). A hiteles politika tehát mindenre figyel, ami az ember javára, vagy ellenére történik, s mindig az a feladata, hogy határozottan, kitartóan dolgozzék a közjóért. Sokszor különböző nézeteket kell összehangolnia. Éppen ezért szükség van egy olyan tekintélyre – demokratikusan megválasztott kormányra –, amely a polgárok szándékait, törekvéseit irányítja, mert ha mindenki a maga elvét követné, akkor a közösségek széthullanának. A kormány tekintélyét viszont az dönti el, hogy miként támogatja az állampolgárok személyi jogait, és mennyiben segíti elő a szociális problémák megoldását. A hatalomnak mindig együtt kell munkálkodnia a néppel – a népért. Előnyére válik, ha figyelembe veszi a sokszínűséget, és ha a konkrét történelmi helyzetekben bölcs döntéseket hoz.

II. János Pál pápa *Centesimus Annus* (1991) enciklikájában pontosan lefektette az állam feladatait (vö. 40. pont). Az államnak az a feladata, hogy biztosítsa a közös javak védelmét és fenntartását, mert ezeket a piaci erők egyedül nem képesek szavatolni. Ugyanúgy, ahogy a kapitalizmus korai szakaszában az államnak kötelessége volt a munkások alapvető jogainak védelme, ugyanúgy ma is, az új kapitalizmusban az állam és az egész társadalom feladata a kollektív javak védelme, melyek – többek között – az egyes személyek személyes céljainak elérését alapvetően biztosítják. Más helyen rámutat, hogy az államnak ellenőriznie kell a szabadpiac erőit, hogy biztosítsa a társadalom minden tagja számára az alapvető szükségletek kielégítését (vö. 35. pont). Arra a híressé vált kérdésre, hogy vajon a volt kommunista országoknak kapitalistákká kell-e válniuk, óvatosan válaszol az enciklika, elutasítva a kapitalizmus minden olyan formáját, melyben „szigorú jogi keretek nem állítják azt a maga teljességében az emberi szabadság szolgálatába" (42. pont). Ez az óvatos válasz sejteti, hogy a szabadpiacon kívül más szabályozó erőknek is működniük kell, és ezek egyike a szükséges korrekció, amelyet csak az állam hatalma tud biztosítani.

A szociális enciklikák sorát a 19. század végén a *Rerum Novarum* (1891) nyitja meg, mely a kapitalizmus korai szakaszában jelent meg. XIII. Leó pápa és utána a többi pápák óvnak a kapitalista-liberális rend-

szer igazságtalanságaitól, követelik a munka és a munkások jogát, illetve újabban az egész ember és minden ember teljes fejlődését sürgetik, ami a kommunizmus bukásával még nincs megoldva: világméretű szolidaritásra és az igazságosság nemzetközi távlatokra kiterjedő előmozdítására van szükség (vö. Centesimus Annus, 32-36. és 42. pontok). A Rerum Novarum enciklika részletesebb ismertetése nélkül szeretném megjegyezni, hogy a kor, amelyben megjelent, a polgárosodás, az ipari társadalom kialakulása, a liberalizmus, a forradalmak, a nemzeti ébredés és államalakulások időszaka. Az akkori egyház is megtapasztalja az átalakulás nehézségeit: munkáskérdés, kizsákmányolás stb. Az ember gyakorlatilag munkaeszközzé, szerszámmá vált, és az értékrendben a gazdasági élet került az első helyre, mindent a piaci törvények uraltak, akárcsak ma. XIII. Leó pápa a körlevélben nem csupán szociális problémákkal, s azok megoldásával foglalkozik, hanem társadalmi tanítást ad. Időnként szemére vetik, hogy megkésett vele.[12] Tény, hogy az egyháznak van egyfajta, történelemből fakadó nehézkessége: az első hírekre nem szokott mindjárt végleges megnyilatkozásokat tenni, hanem meg szokta várni, amíg a hirtelen fellángolások lecsillapodnak és következtetéseket lehet már levonni. Lehet rajta vitatkozni, hogy ez jó módszer-e vagy vagy sem, de ebben különbözik a katolikus egyház politikája a napi politikától. A napi politika naprakészen megnyilatkozik, hozzászól mindenhez, és így sokszor ellentmondásokba keveredik. A katolikus egyház ezzel szemben várni szokott, és akkor kezd nyilatkozni, amikor már lehet látni a körvonalakat. Ekkor szembesíti azt a keresztény tanítással és ilyen értelemben szokott ítéletet kimondani. Tehát nem véletlenül várt XIII. Leó pápa ezzel az enciklikával.[13]

A mai megváltozott viszonyok között az egyház számára újból a próbatétel ideje érkezett el. A társadalom többsége vallásosnak mondja magát[14], nagy várakozással tekint az egyház(ak)ra, de ugyanakkor kritikusan figyeli, megfelelnek-e az egyházak a mai elvárásoknak. Óriási feladatokkal kell szembenéznie: a romokból újraszervezni az életet. Elég csak a

---

[12] A Kommunista Kiáltvány 1848-ban jelent meg, K. Marx: A tőke c. műve 1867-1894-ben. Lásd bővebben: *Az egyház társadalmi tanítása*, (szerk. TOMKA Miklós és GOJÁK János, szerk.), Budapest 1991.

[13] Vö. BOLBERITZ Pál, *Szabadság és erkölcs*, Budapest 1998, 113-118.

[14] Európa lakosságának 57,3%-a vallásosnak mondja magát, míg Észak-Amerika 80,4%-a. Ami a vasárnapi vagy a havonkénti rendszeres templomlátogatást illeti, Európában vasárnap 25,8%, havonta 10,8%, míg Észak-Amerikában ez az arány magasabb: azaz a hívek 41,8% vasárnap és 14,1%-a havonta rendszeresen jár a templomba. Vö. P.M. ZULEHNER/ DENZ, Hermann, *Wie Europa lebt und glaubt*, Düsseldorf [2]1994, 18. 37.

hitoktatás bevezetésére gondolnunk, a hitoktatók és hittanárok képzésének elindítására, a szerzetesrendek újraindítására, a kórházi és börtön-pasztoráció megszervezésére, az írott és elektronikus sajtó felhasználására. Az egyház számára új helyzetet jelent, hogy nincs többé sem az üldözöttek szimpatiát ébresztő szerepében, sem hatalmi pozícióban, amelyből diktálhatna. Be kell látnia, hogy – főleg a fiatalok körében – kisebbségi helyet foglal el a társadalomban. Számolnia kell azzal is, hogy sokak számára még ma sem természetes az egyház jelenléte a társadalomban: helyét inkább a magánszférában, a személyes életvitel területén akarnák kijelölni. Az egyház lényegéből adódik, hogy ezzel nem érheti be: el kell foglalnia az őt megillető helyet a társadalomban, mégpedig azzal a küldetéstudattal, hogy szava van az emberekhez, s részt kell vállania a társadalom fejlesztésében, jobbításában is. Ez kihívást, megmérettetést jelent. Azt is tudomásul kell venni, hogy elképzeléseit az egyház nem tudja hatalmi úton, vagy többségi szavazattal elfogadtatni. Egy lehetőség marad: *a hiteles tanúságtétel*. A mai társadalom tetteket vár, hogy hinni tudjon. Az egyház szolgálata a társadalomban olyan kovász lehet, melytől megkel az egész tészta. A kérdés csak az: engedik-e és tudja-e vállalni az egyház a gyakorlatban a kovász szerepét? Képes-e odaadni életét/szolgálatát a társadalomért? Ha nem vállalja fel küldetését, akkor hitelét veszti, olyan lesz, mint az ízét vesztett só.

4. Az Egyház politikai elkötelezettsége

Az állampolgárok szerepéről a politikai életben II. János Pál pápa az 1990-ben megjelent *Cristifideles laici* kezdetű enciklikájában ezt írja: „A szeretetet, amely a személyt szereti és szolgálja, nem lehet elválasztani az igazságosságtól, a maga módján mindkettő a személy jogainak teljes elismerését követeli meg, és az egész társadalom összes struktúrájával és intézményével együtt a személyt kell hogy szolgálja. A világi hívők a személy és a társadalom szolgálatának már előzőleg jelzett irányát követve, az evilági ügyek kersztény szellemű intézése során *semmi módon nem mondhatnak le a politikai életben történő részvételről*. Vagyis arról a sokrétű és szerteágazó gazdasági, társadalmi, törvényhozói, irányítási és kulturális munkáról, amelynek célja szerves és intézményes módon a közjó előmozdítása" (42. cikkely). Tehát a politikai szerepvállalás a közjó érdekében történik. A közjó pedig, amint már korábban láttuk, olyan társadalmi életfeltételeket jelent, amelyek megkönnyítik a végső cél elérését. Az egyház és hivő keresztények szerepvállalása a politikai

életben mindig véleménykülönbséget eredményezett. Legalább három különféle magatartást különböztethetünk meg.

Annak ellenére, hogy a világi hívők számára mintegy erkölcsi kötelesség a politikai életben való részvétel, sokan kívül állónak tartják magukat a politikától, óvatosságra intve másokat is, és azokat becsülik jobban, akik politikamentesen élnek. Mások aktívan belekapcsolódnak a politikába, mert fontosnak tartják az abban való részvételt. S végül vannak, akik egyenesen hivatásként fogják fel és sajátságos küldetésnek tartják a politizálást. Ezek az emberek fontosnak tartják, hogy párbeszédet folytassanak és együtt működjenek minden jószándékú emberrel. A II. vatikáni zsinat tiszteletet tanúsít az őszinte politikai cselekvés iránt, „elismerésre méltónak tartja azok munkáját, akik embertársaik szolgálatában az állam javának szentelik magukat és vállalják a tisztség terheit" (GS 75.), azonban azok a keresztények, akik a közélet területén kívánnak tevékenykedni, „minden erejükkel azon kell igyekezzenek, hogy döntéseik összhangban legyenek az evangéliummal" (VI. Pál: Octogesima Adveniens, 46.). A keresztények szolidárisak az emberi közösséggel, ezért nem fordulhatnak el a világtól. A szolidaritás pontosan arra mutat rá, hogy felelős vagyok a másikért.

Az 1989-es fordulat óta Európában a keresztények immár szekularizált társadalomban élnek: a volt kommunista országokban megszűnt ugyan a politikai ateizmus és az egyházak elnyomása, de az elvilágiasodás és a vallási közömbösség, a jólétre korlátozódó gyakorlati materializmus egyre aggasztóbb méreteket ölt. A katolikusoknak mint állampolgároknak részt kell venniük a politikai vitákban, védeniük kell saját jogaikat és mások jogait, igyekezniük kell olyan társadalmi-politikai légkört teremteni, ahol – a világnézetek pluralitása ellenére – lehetséges egy bizonyos minimális etikai konszenzus. Sokszor a hívők azért közömbösek a politikai vitákkal, pártokkal szemben, mert „piszkosnak" tartják a politikát, és ezért visszavonulnak a „privát" szférába. Ez a magatartás azonban lemondás arról, hogy az evangélium kovászával a közéletet is megkelesszék. A társadalom feladata, hogy rehabilitálja az elfajult politizálást. A politika rehabilitálása azt jelenti, hogy a jogok és a béke eszközévé kell válnia.[15] A hívők szemében is újra kell értékelni a politikát, és elkötelezettségre kell serkenteni őket, azon túl, hogy gondoskodni kell keresztény szellemű káderek képzéséről. Az a társadalom, amely alábecsüli a politikát,

---

[15] LA VALLE, Raniero, *La politica come é e come deve essere*, in Rivista di teologia morale, 99 (1993) 325.

veszélyben forog. Sürgető feladat tehát a politika rehabilitálása minden területen: a családban, az iskolai nevelésben, a közgazdaságban, a társdalmi gondozásban, a kultúrában. Az igazi értékek átadása nevelés révén a nemzet jövőjének biztosítéka.[16]

Az egyház politikai szerepvállalását viszont másképp kell megítélni, mint az egyénekét. Az egyház nem horgonyozhat le semmiféle párt és politika mellett, hanem nyitottnak kell maradnia mindenki előtt, mivel egyetemes küldetést teljesít – minden embernek hirdeti az Evangéliumot, és közvetíteni akarja a krisztusi megváltás kegyelmét –, nem kötődik semmiféle politikai rendszerhez, nem ad konkrét recepteket a katolikusoknak a gazdasági-társadalmi-politikai cselekvéshez. Nem mondhatja, hogy „szavazzatok erre, vagy arra a pártra!" Ugyanakkor nem minden gazdasági-politikai rendszert tart egyformán jónak, igazságosnak, hanem – éppen a szociális tanítása révén – körvonalazza azokat a feltételeket, amelyek a hívő embert segíthetik, hogy választását úgy tegye meg, hogy az összhangban legyen örök hivatásával. (Vö. GS 75. és 76. pontok).

Míg a vallásos emberek egymástól eltérő politikai véleménye (vallási alapon) nem kifogásolható, addig az egyház a semlegesség elvét nem adhatja fel, ha nem akar hűtlen lenni Alapítójához, aki minden néphez (réteghez, párthoz, korosztályhoz stb.) küldte. Az elv megvalósítása azonban két okból is nehéz. Egyrészt éppen a Jézusról való tanúságtételből, a rászorulók melletti állásfoglalásból és a keresztény szabadság hirdetéséből az is következik, hogy az egyháznak határozottan fel kell emelnie szavát minden antihumánus, kizsákmányoló és vallásellenes elmélettel és gyakorlattal (és ily módon talán bizonyos pártokkal és mozgalmakkal) szemben. Másrészt hiába törekszik az egyház a pártokkal „egyenlő távolságra", ha az egyes pártok elhatárolják magukat az egyháztól, vagy éppen vallás- és egyházellenes programot hirdetnek.

Egy másik szempont, az egyház visszautasítja, hogy bárki azt állítsa, hogy ő keresztényebb, mint a másik vagy éppenséggel csak ő az igazán keresztényi és egyházias, a másik pedig nem az. Ennek a következtetésnek az a jézusi figyelmeztetés a lényege, hogy „nem jut be mindenki a mennyek országába, aki mondja nekem: Uram, Uram. Csak az, aki teljesíti mennyei Atyám akaratát" (Mt 7,21). A Jézushoz igazodás mércéje pedig az éhezőknek enni adni, az idegenek el- és befogadni, a rászorultakat támogatni, a sérültek gyógyítani, az üldözötteket és a büntetésüket

---

[16] Vö. SZABÓ Ferenc, *Etikai támpontok a szekularizált társadalomban*, in Távlatok 3 (1999) 332–334.

töltőket szeretettel körülvenni – csupán olyan norma, ami meglehetősen független az egyházi szervezettel és intézményekkel szembeni bizalomtól, vagy bizalmatlanságtól, de nem független a szociális érzékenységtől. Az igazi kérdés tehát az, hogy ki – melyik párt – szolgálja jobban a társadalmat és mindenekelőtt a rászorulókat.[17]

5. Az egyház és az Európai Közösség

Több mint tíz év távlatában ma már tényként állapítható meg, hogy a kommunista rendszerek összeomlása 1989 őszén és a határok megnyitása Kelet- és Nyugat-Európa között új távlatokat adtak a társadalomnak, így az európai egységnek is. Melyek voltak e geopolitikai földrengés okai? A rendszer gazdasági csődje? A kommunista ideológia kifulladása? Egy birodalom szétesése? A társadalom erkölcsi bomlása? Mi volt az egyházak szerepe? A vélemények megoszlanak, amikor az említett tényezők fontosságáról van szó. Tény, hogy a kommunista országokban hiányzott a civil társadalom, így gyakran az egyház játszotta a helyettesítő szerepet, és úgy jelent meg, mint végső menedék. A keresztény hit, jóllehet nem politikai tényező, Közép- és Kelet-Európában azonban döntően irányította a politikai változásokat.[18]

Az egyház hozzájárulása Európa egységéhez sokféle. Leginkább közvetve érvényesül a közvéleményben. Valami Európáról szóló tan hiányában a katolikus egyház hozzájárulása azokra a lelki, etikai és kulturális értékekre összpontosul, amelyek Európában érvényesülnek. Nem kell tartani egyes antiklerikális, liberális körök gyanakvásaitól, akik egy „Vatikáni Európa" rémét festik a falra, – mintha a Német-római Szent Birodalom szféráját akarnák feltámasztani. Az egyház első és valószínűleg legfőbb hozzájárulása az európai egységhez abban állt, hogy átadta az egész Európára nézve közös értékeket, természetesen a kereszténység sajátos értékeit, de ezen túl a görög és a latin kultúrából eredő értékeket is.[19] E közös értékek elterjesztése a századok során hozzájárult az európai civilizáció kibontakozásához.

A Szentszék szerepet vállal ma is és képviselteti magát az európai intézményekben. A teljesség igénye nélkül nézzünk meg egypár intézményt: 1962-ben aláírta az Európai Kulturális Megállapodást és így tagja lett a kulturális együttműködést szorgalmazó Európa Tanácsnak. 1974 óta pedig állandó megfigyelőt küld Strasbourgba az Európa Tanácshoz. 1971-ben

---

[17]Vö. TOMKA Miklós, *Csak katolikusoknak*, Budapest 1995, 142.

[18]Vö. DELÉTRAZ, Hugues, *Európa egysége felé*, in Távlatok 2 (1998) 203–204.

[19]Vö. RATZINGER, Kard. Joseph, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 198–207.

létrehozták az Európai Püspökkari Konferenciák Tanácsát (C.C.E.E.), mely együttműködve a protestáns Európai Egyházak Konferenciájával (K.E.K.) jelentős tevékenységet fejtett ki az emberi jogok érdekében és előmozdította az együttműködést Európa népeivel. A Szentszék támogatta azt a békefolyamatot, amelyet a helsinki tárgyalások mozdítottak elő, valamint az Európai Biztonsági és Együtműködési Konferencia (C.S.C.E.) létrehozását 1975. augusztus 1-én. Az Európai Közösség püspökei azt óhajtották, hogy jobban tájékoztassák őket a közösség intézményeinek munkájáról. E célból 1980. március 3-án létre jött az Európai Közösség Püspökségeinek Bizottsága (Com. E.C.E.). E bizottság jelen van Strasbourgban és Brüsszelben, közzé tesz egy lapot ezzel a címmel: „Európa napról napra", hogy tájékoztassa a közösség püspökeit. E közösség a maastrichti szerződés életbe lépése (1993. nov. 1.) óta Európai Unió lett. Tájékoztatója is átalakult és „Europe infos" lett. 1988 októberében Strasbourgban az Emberi Jogok Európai Törvényszéke előtt mondott beszédében II. János Pál pápa hangsúlyozta az emberi jogokat és a szabadságjogot. Az ember jogai mellett a Szentszék védi a népek, nevezetesen a kisebbségek jogait, melynek tisztelete szükséges a nemzetek közösségének megvalósításához. Az ENSZ székházában mondott beszédében 1995 októberében még kifejezettebb volt e téren, amikor felsorolta egy-egy nemzet jogait: „jog a... létezéshez..., jog a saját nyelv és kultúra megőrzéséhez..., jog ahhoz, hogy valaki úgy építse jövőjét, hogy megfelelő nevelést nyújthasson a fiatal nemzedékeknek."[20]

Az egyház tehát nemcsak passzív megfigyelője az eseményeknek, hanem hallatja is szavát, amikor európai örökségről, keresztény gyökerekről beszél. II. János Pál pápa számtalanszor nyilatkozott Európáról[21], így 1988. okt. 8-án az Európa Tanácsban mondott beszédében, amikor azt hangoztatta, hogy az európaiaknak újra magukévá kell tenniük keresztény gyökereiket, hogy újra megtalálják önazonosságukat és egységüket. Mint elődei, II. János Pál Európát a maga egészében tekinti, különös figyelmet szentel, talán lengyel származása miatt, Kelet-Európa országainak. 1981-ben Szent Cirillt és Metódot Európa védőszentjeinek nyilvánítja Szent Benedek mellé. 1990. április 22-én a morvaországi Velehrádban bejelenti, hogy az európai püspököket rendkívüli szinódusra hívja össze Rómába. E szinódust 1991. nov. 28. és dec. 14. között azzal a céllal tartották, amit a pápa az európai püspökökhöz intézett (1991. május 13-i) levelében írta:

---

[20]Vö. DELÉTRAZ, Hugues, *Európa egysége felé*, in Távlatok 2 (1998) 200–205.

[21]A pápa Európára vonatkozó megnyilatkozásait tartalmazza egy 624 oldalas könyv: Giovanni Paolo II: *Europa. Un magistero tra storia e profezia*, Casale Monferrato 1991.

„hogy találkozzék Európa két lelki hagyománya, amelyeket védőszentjei képviselnek; ti. a nyugati hagyomány Szent Benedekben, a keleti hagyomány pedig Szent Cirillben és Metódban ismeri el védőszentjeit." A szinódus felmérte a helyzetet a kommunista rendszerek összeomlásának másnapján, megvizsgálta Európa evangelizálásának új követelményeit, és arra biztatott, hogy Kelet és Nyugat testvéregyházai osszák meg adottságaikat. Kelet és Nyugat keresztényei újra felfedezték egymást. 1992. március 13–15. között az isztambuli Fanarban, a kostantinápolyi patriarkátus székhelyén az ortodoxia történetében első ízben találkozott 14 ortodox primási, autokefál és autonom egyház. 1992. március 24–28. között pedig Budapesten tartották a protestánsok első európai összejövetelét, melyen mintegy 80 protestáns egyház képviselője vett részt Keletről és Nyugatról.[22]

Minthogy hiányzik egy pontos terv Európa jövendő megszervezésére vonatkozóan – hacsak legutóbb 2000. december 7-10. között Nizzában megtartott EU-konferencia ezt nem döntötte el –, az egyház számára a következő években – Delétraz szerint – három nagy sürgető feladat rajzolódik ki:

1. *A párbeszéd folytatása és elmélyítése Kelet- és Nyugat-Európa keresztényei között,* hogy egymást jobban megismerjék és megértsék. Közép- és Kelet-Európa keresztényei igazságtalanságként élték meg a kommunista totalitarizmus által okozott szevedést; az igazságtalanság a nyugat-európai keresztények részéről érte őket, akiket azzal gyanúsítottak, hogy túl könnyen belenyugodtak Európa felosztásába. Nyugat-Európából nézve úgy tűnik, hogy Közép- és Kelet-Európa egyházai elkötelezték magukat a restauráció folyamatában, amely kétségkívül jogos a vallásszabadság több évtizedes elnyomása után, de ez a restauráció nem készíti fel őket a szekularizációra, amely kezdi áthatni a keleti társadalmakat. Viszont a nyugati társadalmak elkereszténytelenedése, amely – úgy tűnik – nem állt meg, nem serkenti a kelet- és közép-európai keresztényeket arra, hogy sok hitelt adjanak a nyugati egyházak tapasztalatainak. A keleti egyházak tapasztalata tanulságul szolgálhat a nyugatiaknak abban, hogy miként a kommunista tömb sem volt változtathatatlan, és Európa felosztása sem végleges, ugyanúgy Nyugat-Európa társadalmainak elkereszténytelenedése sem kikerülhetetlen. A kommunista rendszerek szinte teljesen vérontás nélküli összeomlása és az európai határok megnyítása felszólít arra, hogy ne tekintsük a történelmet mintegy lepecsételtnek, és folytas-

[22]Vö. DELÉTRAZ, Hugues, *Európa egysége felé*, in Távlatok 2 (1998) 204–205.

suk reménykedve és meggyőződéssel Európa evangélizálását. Kelet és Nyugat keresztényeinek párbeszédét folytatni kell a katolikus egyházon belül, nevezetesen az Európai Püspökkari Konferenciák Tanácsának keretében, de a különböző felekezetekkel, így az ortodox egyházakkal is.[23]

2. *Az ökumenikus párbeszéd folytatása és fokozása* mint a keresztények hozzájárulása az európai egységhez. Itt döntő hozzájárulásról van szó az európai egység és az európai, illetve egyetemes kereszténység jövője szempontjából. Mivel az egyházak Európában szakadtak szét, ezért az európai keresztényeknek kell megtalálniuk és megmutatniuk az egység útjait. Sajnos, a biztató jelek ellenére vannak még hiányosságok. Pl. 1997 júniusában Grazban olyan viták alakultak ki a nők egyházi szerepéről és a prozelitizmus vádjai miatt, amelyek nem igen kedveznek a közeledésnek. Ahogy Jean Fischer, az Európai Egyházak Konferenciája főtitkára mondotta az Európáért rendezett püspöki szinóduson, az egyesülő Európában „a megosztott tanúságtétel csak ellen-tanúságtétel lehet". Jézus főpapi imája mindenkire érvényes: „Legyenek mindnyájan egyek. Amint te, Atyám, bennem vagy és én tebenned, úgy legyenek egyek ők is mibennünk, és így elhiggye a világ, hogy te küldtél engem" (Jn 17, 21).

3. Végül II. János Pál pápa felszólítása szerint *az evangelizáló erőfeszítést alkalmaznunk kell az új európai helyzethez*. Ezért az egyháznak tisztáznia kell viszonyát a modernséggel. Galilei rehabilitálása 1992 októberében és Darwiné 1996 októberében ebbe az irányba mutatnak. Azonban még hosszú utat kell megtenni. A II. vatikáni zsinaton, a Szentlélek ihletésére, a katolikus egyház meghirdette az „aggiornamenó"-t. De bizonyos intézményes megmerevedések és görcsös tekintélyi döntések, bizalmatlanságok és gyanúsítások megbénítják a misszós lendületet, és akadályt gördítenek az elé, hogy a zsinat meghozza minden gyümölcsét az európai társadalmakban. Csak ha az egyház derűs és evangéliumi kritikus tekintetet vet a modernségre, csak akkor találhat szava hitelre a modern társadalmakban. Csak miután helyesen felmérte a modernség jelenkori krízisét, csak akkor hoz gyümölcsöt az egyház evangelizációs erőfeszítése a „postmodern" korszak új helyzetében.[24]

---

[23]A protestáns egyházak 1959-ben megalapították az Európai Egyházak Konferenciáját, amelyhez csatlakoztak az ortodox egyházak is. A tizedik közgyűlés alkalmával 118 európai egyházat gyűjtött össze 1992 szeptemberében Prágában, a következő alkalommal pedig 1997-ben Grazban 123 egyházat. Vö. DELÉTRAZ, Hugues, *Európa egysége felé*, in Távlatok 2 (1998) 201.

[24]Vö. DELÉTRAZ, Hugues, *Európa egysége felé*, in Távlatok 2 (1998) 206–207.

Amint látjuk, akad még bőven tennivaló. Összefogás nélkül e nagy mű nem valósítható meg. A politikusok erőfeszítése csak az egyházak támogatásával lehet sikeres. A nemzetközi feszültségek ellenére a világ népeiben egyre inkább tudatosul a szolidaritás. A nemzeteknek közös érdekük, hogy szorosabbra fűzzék kapcsolataikat. A világ jövője is megköveteli az egység keresését. A globalizáció egyre inkább valósággá válik, főleg az informatika hihetetlen fejlődésével. Európa évtizedek óta keresi az egységet, amely napjainkban egyre gyorsuló ütemben kezd megvalósulni. Ebbe a folyamatba az egyháznak is bele kell kapcsolódnia, mert sem a közös piac, sem a közös pénz még nem teremti meg varázsütésre az egységet. A 21. évszázad küszöbén Európának új evangélizálásra van szüksége, ha a *„civilizáció világítótornya és a haladás ösztönzője"* akar lenni.

II. János Pál pápa a maga részéről szünet nélkül hangoztatta Európa *keresztény gyökereinek* felélesztését mint a földrész egységének és békéjének alapfeltételét. Európa az Atlanti Óceánától az Uralig keresztény gyökerekből nőtt ki, és ha meg akarja találni (újra megtalálni!) önazonosságát, újra fel kell fedeznie az elfelejtett vagy elvetett keresztény értékeket, mert ezek az emberi jogok, a szolidaritás, az igazságosság és a béke alapjai. A pápa 1982. november 9-én így fogalmazta meg *„kiáltványát"* Santiago de Compostelában: *„(...) Santiagóból szeretettel kiáltok hozzád, vén Európa: 'Találd meg újra önmagad! Légy önmagad! Fedezd fel újra eredeted! Éleszd fel gyökereidet! Élj újból azokból a hiteles értékekből, amelyek dicsőségessé tették történelmedet, jótékonnyá a többi földrészen való jelenlétedet! Teremtsd újjá lelki egységedet, a többi vallások és a hamisíthatatlan szabadságjogok iránti teljes tisztelet légkörében! Add meg a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami az Istené!'"*[25]

[25]Santiago de Compostela: *„Európai hitvallás"*, in Távlatok 4-5 (1993) 496–499.

STUDIA THEOLOGICA TRANSSYLVANIENSIA 2 (2001) 118–155

MARTON JÓZSEF

MÁRTON ÁRON PÜSPÖK A KULTÚRA SZOLGÁLATÁBAN

I documenti del concilio Vaticano II. esprimono unanimamente che la Chiesa, anche se il suo compito primario non è di questo mondo cioè sociale o culturale, tuttavia Essa esercita il suo compito in questo mondo, nella vita di ogni giorno. Durante la sua storia di duemila anni la Chiesa, parallelamente con il suo servizio per la salvezza del genere umano, Essa ha determinato la cultura della società nella quale ha vissuto. Anche oggi, come sempre, ogni cristiano ha il dovere di nobilitare il Mondo, di servire l'ordine di questo mondo. Loro possono, anzi, devono collaborare affinchè "il lavoro, la tecnica e la cultura utilizzino i beni creati a reale vantaggio di tutti gli uomini, in conformità all'ordinamento del creatore e alla illuminazione del suo Verbo." (LG 36.) Di questa idea fu portavoce anche il vescovo Áron Márton: „Riguardo alla missione ed all'opera della Chiesa è una esigenza essenziale ed indispensabile che Essa sia in relazione con le diverse culture."

Áron Márton ebbe parte in modo attivo nella formazione della cultura ungherese di Transilvania del secolo XX. Il suo servizio sacerdotale e vescovile coincide con il diventare minoranza etnica dei suoi fedeli. I cittadini ungheresi di Transilvania, dopo il dettato di Trianon, furono costretti di unificare le loro forze e respingere l'attività dei elementi liberali che impedirono l'opera delle chiese. I dirigenti delle chiese, i preti nel loro servizio pastorale ed i laici intelettuali accanto ai loro compiti primordiali ebbero anche dei ruoli culturali che rivestirono in modo molto responsabile.

Áron Márton vide il compito della cultura nell'educazione dell'uomo, nel renderlo consapevole della sua dignità personale e nel delineamento del suo ruolo in questo mondo. Cominciando dai suoi primi anni come sacerdote fino alla fine della sua vita non cesse di accentuare: "L'uomo cristiano è cittadino di due mondi. La sua vera patria si trova nel cielo ma lí si arriva attraverso la terra. Egli, perciò, in questo mondo non è turista o dilettante. Ha un compito da adempire. (...) Se sviluppa le sue capacità e lavora nei diversi campi dell'attività umana con competenza, indipendenza spirituale, amore della verità e cosciente della propria responsabilità, egli esercita un vero lavoro apostolico."

Az Egyház küldetésének céljával – bármennyire is világfeletti jellegű ez – nem ellenkezik a kultúra ápolása, sőt összefügg vele.[1] Századunk egyik nagy pápája, VI. Pál az Egyház evangelizációs feladatát taglalva, ki is mondja: „Mindent meg kell tenni, hogy evangelizáljuk az emberi kultúrákat. A kultúráknak is újjá kell születniük az evangéliummal való találkozásukból".[2] *„Az Egyház igehirdetői küldetése és a kultúra között kölcsönös viszony van (...) Az Egyház működése és küldetése szempontjából elengedhetetlen és lényeges követelmény, hogy a különböző*

---

[1] NOSZLOPI László, Kultúra és vallás, in Erdélyi Tudósító, Szerk. Veress Ernő, XVI. évf. Cluj-Kolozsvár 1933. 573–577.

[2] VI. PÁL, Evangelii Nuntiandi 20. p. in A II. Vatikáni Zsinat tanítása, Szerk. Cserháti J. – Fábián Á., Bp 1975. 515.

kultúrákkal kapcsolatot teremtsen." – írja Márton Áron püspök a Gaudium et Spes zsinati konstitúció kommentárjában.[3] A II. vatikáni zsinat dokumentumai is egyértelműen kifejezik, hogy az Egyháznak bármennyire nem elsődleges az evilági, társadalmi vagy kulturális jellegű feladata, mégis küldetése ebben a világban, a mindennapi életben valósul meg, abból nem ragadható ki. Minden kereszténynek kötelessége a világ nemesítése, a világ rendjének szolgálata.[4] A világiak közreműködhetnek, sőt közre kell működniük abban, „hogy az emberi munka, a technika, a kultúra és a civilizáció a Teremtő tervei szerint és Igéjének tanítása nyomán bontakoztassa ki a teremtett értékeket minden ember hasznára."[5]

Kétezer éves történelme folyamán az Egyház elsődleges feladatának (az emberek üdvösségének szolgálata) teljesítésével párhuzamosan meghatározta a társadalom kultúráját, amelyben élt. A történelem eseményeiben nyomon követhető, ahogyan az Egyház és a kultúra kölcsönösen hatnak egymásra. Nyugat-Európában különösen a városok püspökeinek nőtt meg a kulturális szerepük. Míg a Római Birodalom keleti részében megvoltak és hosszabb ideig fennmaradtak a társadalom kulturális intézményei, addig Nyugaton, ezek hiányában, a kultúra hordozói-alakítói a püspökök és a szerzetesek lettek. Márton Áron szavaival élve: *„A plébániák és zárdák voltak a művelődés központjai, a templom mellett mindig ott volt az iskola és az ispotály s aztán ezek köré létesültek a falvak és városok és ezekben indult meg az a szellemi érdeklődés és munka, aminek a mai büszke európai kultúra a gyümölcse"*[6] Volt időszak, főleg a koraközépkorban, amikor az európai országokban a kultúra irányítása és művelése egészen az Egyház ügye volt. *„Az antik kultúra jórészét az Egyház mentette meg s Nyugaton elég hosszú ideig még betöltött – nem is háríthatott el magától – bizonyos kultúrfunkciókat. A körülmények folytán ezt nagyjából klerikusok végezték és rá is nyomták a klerikális pecsétet. Holott a keresztény kultúrának sem kell szükségszerűen klerikálisnak lennie."*[7]

---

[3] MÁRTON Áron, Kommentár Az Egyház a mai világban című konstitúcióhoz (Komm.) II. rész. 6–7. – kézirat.

[4] KASTAL Ernő OFMConv, Vallás és politika, in Hit, Vallás, kultúra, Szerk. Nemesszeghy Ervin SJ., Kecskemét 1999. 38.

[5] LG 36. in A II. Vatikáni Zsinat tanítása, Szerk. Cserháti J. – Fábián Á., Bp 1975. 65.

[6] Márton Áron Múzeum, Gyulafehérvári Érsekség (MÁM.) 61. dosszié (továbbiakban: dos.) 1. számú (továbbiakban: sz.) 7.

[7] Komm., i. m. 7–8.

Ezeréves magyar kereszténységünk történelmén végig kitapintható az Egyház(ak) kulturális szerepe, befolyása a társadalmi életre. Őseink kultúráját a Kárpát-medencébe való betelepedésekor és kereszténnyé levésekor az egyházi intézmények alakítgatták, formálták, nemesítették. Ilyenfajta tevékenységüknek erőszakos háttérbe szorítása a felvilágosodást követő időszakban kezdődött el s fokozódott, éppen akkor, amikor nemzeti kultúránk virágzását élte. Hálátlan utódoknak minősülnénk, ha csak a 19. század „kiszorítósdi" időszakában kialakított egyházellenes szemlélettel méregetnénk és minősítenénk az Egyház ezer éves szerepét a magyar kultúrában. Márton Áron püspök is fájlalja azt a módot, ahogyan az Egyházat próbálták megfosztani kulturális szerepétől: „*A kultúrának a klerikális gyámkodás alól való felszabadulása megtörténhetett volna békés úton, és a kölcsönös tisztelet jegyében, valójában azonban, a középkortól kezdve, a felszabadítás jegye alatt ment végbe.*"[8]

Erdélyben a kisebbségi helyzetbe került magyarság kultúrájának az egyházi gyámkodás alóli „felszabadítása" más formában ment végbe, mint az anyaországban vagy a nagy nemzeti államokban.[9] Itt ez a mechanizmus megszelídült. Egyrészt, a kései polgárosodás miatt a 19. században a társadalmi életből az egyházi intézményeket „kiszorítósdi" törekvés nem érvényesült olyan erős fokban, másrészt a 20. században bekövetkezett politikai átalakulás egyenesen szükségessé tette az egyháziak, egyházi intézmények kulturális tevékenységét. Erdély magyar lakossága Trianon után olyan helyzetbe került, hogy akarva, nem akarva kénytelen volt erőit egyesíteni, s az egyházak tevékenységét gáncsoló szabadelvű elemek működését visszautasítani. Ugyanakkor az egyházak vezetői, a szolgálatot teljesítő papok és világi értelmiségiek felelősségteljes hozzáállással töltöttek be elsődleges lelkipásztori feladatuk mellett kulturális szerepet is.

1935-ben Venczel József szociológus szomorúan állapítja meg, hogy az erdélyi magyarság politikusai nem sokat tettek a kultúra érdekében és a gazdasági élet megszervezésében: „*A mi közéletünkben a politika még mindig csak az a politika, amely a népcsoportot a parlamentben és az államhatalom felé képviseli s szükség esetén jól-rosszul, a lehetőségekhez mérten (...) védelmezi. A mi politikánk még mindig nem befelé ható néppasztoráció, a nép anyagi és szellemi kultúrvédelmében önmagukat kitüntető népvezetők emelkedett szellemű egybefogása. Milyen*

---

[8] Komm., i. m. 8.

[9] Még Magyarországon sem volt olyan nagy méretű az egyház kulturális marginalizálódása, mint a nyugati országokban. – KERESÍTESNÉ VÁRHELYI Ilona, Köt(ődd)ések és old(dó)dások kultúránkban, in Távlatok 1997/5, Szerk. Szabó Ferenc SJ., Bp. 531–541.

szűkkeblűség, rövidlátás, ha azt hisszük, hogy az a szolidaritás, melyet egyesületek, pártszervezet és más testületek ápolnak, már nemzeti szolidaritás. Távolról sem. Hiszen jól tudjuk, hogy „egyesületeink" számát ma ellenőrizni is nehéz, és mégis alig akad egy-egy, mely komoly és mélyebb értelemben kultúrépítésre vállalkoznék vagy gazdasági életünkben jelentősebb szerepet vihetne. El kell ismernünk, hogy az egyházi szervezetek mindent megtettek: nemcsak műveltséget közvetítettek, de gazdasági vonatkozásokban is beálltak a pasztorációs munkába".[10] Domokos Pál Péter egyenesen kijelenti, hogy a 2. bécsi döntés után a Magyar Közoktatásügyi Minisztérium által létrehozott Erdélyi Népművelési Bizottság *„legelsősorban az egyházakkal vette fel a kapcsolatot, mint akik az elnyomatás idején eredményes népművelő munkát végeztek".*[11]

Szerencsés helyzetnek mondhatjuk, hogy a 20. század erdélyi kulturális, társadalmi, politikai és egyházi életébe átfogó betekintést nyerhetünk egyetlen személy, Márton Áron tevékenységének foszlányos bemutatásával is. Hiszen Márton Áron püspök széles skálájú munkásságát nehéz egy kisebb lélegzetű tanulmányban illően méltatni.[12] Csak rávillantásokkal élhetünk.

Márton Áron életének és egész tevékenységének meghatározó momentuma az a kegyelmi pillanat, amelyben a papi hivatással kapcsolatos végső döntését meghozta. A hat éve érettségizett fiatalember, a háború poklait és várfogságot megjárt és leszerelt katona 1920-ban tehetetlenségben és tétlenségben vergődve vette tudomásul a trianoni döntést. Eszményei, szép reményei szertefoszlottak. De józan ítélőképessége és akaratereje megmaradt. Nem kíván csíkszentdomokosi otthonában tovább tétlenkedni, ezért a nyári munkák befejeztével állás után néz. Klausz László barátjával Brassóba mennek, hogy a Schiel gyárban vasesztergályosok legyenek. Jelentkezéskor kapja a kijózanító pofont. Másképpen fogalmazva: a kegyelmi lökést. A gyár szász nemzetiségű igazgatója elutasítja őket, mert

---

[10] VENCZEL József, Ami utána következik, in Erdélyi Tudósító, Szerk. Veress Ernő, XVIII. évf. Cluj-Kolozsvár 1935. 54–62. – A szerző tanulmányában az erdélyi magyarság szellemi és anyagi kultúrájának kérdéseit fejtegeti.

[11] DOMOKOS Pál Péter, Népművelés Erdélyben, in Erdélyi Tudósító, Szerk. Veress Ernő, XXI. évf. Cluj-Kolozsvár 1942. 2. sz. 25.

[12] Kulturális tevékenységéről árulkodik az a tény, hogy ma róla iskolákat, kollégiumokat, utcákat, köztereket, könyvkiadókat, társulatokat, stb. neveznek el. Írásait, beszédeit lépten-nyomon idézik. – V. ö. MARTON József, Mit mond nekünk Márton Áron, a fiatal püspök, in Studia Theologica Transsylvaniensia, Alba Iulia – Gyulafehérvár 2000. 5.

nem szászok.[13] A nemzetiségében és személyében megalázott Márton Áron egy éjszakai vívódás után megértette, hogy Isten őt más munkára, népének sajátos szolgálatára szánta. Erre, már érett fejjel, a Gyulafehérvári Teológián tudatosan készült fel.

Márton Áron papi munkája Erdély letargikus, cselekvésképtelen időszakában kezdődött el. A 20-as években a magyarságnak értelmiségi rétege volt ugyan, de vezetők nélkül vergődött, nagyon lassan szerveződött.[14] Márton Áron ekkor állt be az ébresztő munkába. A legalkalmasabb pillanatban lépett a porondra, hogy életpéldájával és szavaival népe körében az irányító szerepét évtizedeken át betöltse. Mert apostoli küldetésének lelkiismeretes teljesítése mellett nem zárkózott el kora társadalmának evilági kihívásaitól sem.

Márton Áron mindenekelőtt az ember és a kultúra kölcsönös viszonyát fejtegette. Egyrészt az embert a kultúra alakítójának és hordozójának mondta, másrészt a kultúra szerepét az emberi személy tökéletesítésében jelölte meg. „*A kultúra természetszerű rendeltetése, hogy a személy kifejlődését, a mindenkori társadalom, és az egész emberiség javát szolgálja. A kulturális törekvéseknek tehát mindig ezekhez a legmagasabb célokhoz kell igazodniuk. A kultúrának felelősségteljes, nevelői feladata segíteni az embert, hogy megnyíljon minden jó és nemes felfogásra, hogy keresse és fel tudja fogni a dolgok és jelenségek értelmét, hogy józanul gondolkozzék és ítélkezzék, s vallási, erkölcsi és szociális érzékét kifejlessze.*"[15]

Az ember nevelésében, személyi méltóságának tudatosításában és evilági feladatának pontos körvonalazásában látta a kultúra feladatát. De nem akárhogyan! A kultúra csak akkor nemesíti igazán az embert, ha tekintettel van kettős betájoltságára és elhivatottságára. Fiatal pap korától élete végéig nem szűnt meg hangoztatni: „*Az ember két világ polgára*

---

[13] MARTON József, Márton Áron életpéldája, in Márton Áron Centenárium, Szerk. Marton J., Gyulafehérvár. 1996. 10.

[14] Venczel József szociológus megkockáztatja azt a kérdést, hogy „a papi és nevelői hivatás vállalóin kívül van-e Erdélyben egyáltalán vezetői réteg s van-e továbbá egyakaratú irányítás a magyar társadalom vezetésében? A kendezőtlen válasz mindkettőt tagadja. Értelmiségi réteg ugyan van, de vezető réteg nincs, aminek egyszerűen az az oka, hogy a magyar értelmiség megélhetési pályát és nem hivatást választott. Továbbá, hogy a hivatás érdekében életstílusát még átváltani sem tudta. Az „egy-akarat" hiánya pedig oda vezetett, hogy az erdélyi magyar értelmiségi réteg ma szétesett társadalmi kategória." – VENCZEL József, Az erdélyi ifjúság és az új „Transzilvánizmus", in Katolikus Szemle 1934. júl. sz. – Erdélyi Tudósító, Szerk. Veress Ernő, XVII. évf. Cluj-Kolozsvár 1934. 219.

[15] Komm, i. m. 9.

egyszerre, lelkének gyökérszálai az égbe kötik, lábával sáros földi utakon botorkál. S amint a lelket nem lehet a testből kitépni, úgy a természetfeletti vonatkozást sem lehet a természetitől elválasztani, hacsak nem akarjuk szétszakítani magát az embert".[16] A keresztény ember „kettőssége" miatt kettős irányultságú a feladata is. Ettől a gondolattól idősebb korában sem állt el. Különösen bérmaútjain nevelte népét ebben a szellemben. 1975-ben a csíkszeredai beszédében mondta: „*A keresztény ember két világ polgára. Igazi hazája az égben van, de oda az út a földön át vezet. Ezért a világban nem turista, nem műkedvelő. Feladatot kell teljesítenie. Feladatot és szolgálatot szeretetből. A jámborság önmagában nem elég. A vallás nem menti fel az erőfeszítés alól, nem pótolja a szaktudást és a lelkiismeretes munkát. Mesterségét mindenkinek meg kell tanulnia, képességeit ki kell művelnie, és lelkiismeretesnek kell lennie. Ha képességeit kifejleszti, s az emberi tevékenység bármely területén szakértelemmel, lelki függetlenséggel, igazságszeretettel, felelősségtudattal dolgozik, valóságos apostoli munkát végez a világban*".[17]

Márton Áron a keresztény pedagógia elveivel vallotta, hogy az apostoli és a kulturális munka legfőbb célja „a tökéletesebb ember formálásának eszménye".[18] „*S az Egyház nevelői feladata és joga egyetemes érvényű, az ember összes adottságaira és vonatkozásaira szól. Elsődleges kötelessége, hogy a természetfeletti célra neveljen, de ugyanakkor, éppen a nagy cél érdekében, arra kell törekednie, hogy az embernek evilági élete is Isten szándékainak minden vonatkozásában megfeleljen; társadalmi berendezkedése, erkölcsi magatartása, embertársaihoz, családjához, népéhez való viszonya, foglalkozása, képességeinek foglalkoztatása, műveltsége, s még testi élete is a természetfeletti rendeltetéshez igazodva a legnemesebb tartalommal és formában történjék.*"[19]

A harmincas években, megbízatásánál fogva – ifjúsági lelkész volt – szívesen vett részt az ifjúság kulturális rendezvényein. Ilyen alkalmakkor igyekezett a hallgatóságát formálni, a méltóbb emberi életre biztatni. Szerénységével és őszinteségével a hallgatóságát hamar megnyerte.

---

[16] MÁM. 61. dos. 1. sz. 1–13. – MÁRTON Áron, Az Egyház és a nevelés, in Erdélyi Iskola, Szerk. György L.– Veress Ernő, VII. évf. 1–2. sz. 1939/40. Cluj. 4.

[17] MÁM. 26. dos. 8. sz. 1–2. – Ezt a beszédet Csíkszeredában 1975. május 12-én és Székelyudvarhelyen 1975. június 6-án mondta el.

[18] MÁRTON Áron, A katolikus pedagógia feladata, in Erdélyi Iskola, Szerk. Márton Áron – György Lajos, I. évf. Cluj-Kolozsvár 1933/34. 3–4. sz. 105.

[19] MÁRTON Áron, Az Egyház és a nevelés, in Erdélyi Iskola, Szerk. György L.– Veress Ernő, VII. évf. 1–2. sz. 1939/40. Cluj. 2.

Például a Mailáth-kör egyik dalestjén a következőképpen indította beszédét: „*Hazug hivalkodás volna tőlem, ha ezen a dalestélyen nekem kiutalt szereppel visszaélnék és a szakértőt akarnám mutatni. Nem vagyok muzsikus. A zenét szeretem, élvezem és igyekszem megérteni, azzal a természetes vágyakozással, amely minden ember lelkében él a szép és a művészi iránt. (...) Éppen ezért más úton kísérlem meg, hogy feladatomnak megfeleljek*".[20]

Az így befogadásra vált hallgatóságának súlyos, közös gondok feltárásával ébresztgethette és formálhatta lelkiismeretét. Nemcsak a helyes útra irányította figyelmüket, de a tapasztalatlan fiatalokat rejtett veszélyekre is ráébreszette. Az imént említett beszédében arról szól, hogy a világban elhatalmasodó anyagias szellem tönkreteszi a kultúrát: „*A múlt század végén már nyilvánvaló volt, hogy az az anyagias szellem, mely a modern ember egész életében eluralkodott, mely Istent művészetéből. politikájából, társadalmi és gazdasági életéből és tudományából egyaránt kivetette és csak a pénzt, a hasznot és előnyt hajszolta mindenben, előbbutóbb olyan katasztrófákat, feszültségeket idéz elő, hogy azoknak tüzében hamuvá éghet mindaz, amit kultúrának nevezünk*".[21]

Ha szükségét látja, keményebben int a jóra. Például a Katalin-kör tagfelvételekor[22] óvja a lányokat a kevésbé jó hírű külvárosi lokálrendezvényektől: „*Megérdemli, aki cseléd-sorban van is, hogy embernek tartsák és megbecsüljék. (...) De a megbecsülést ki kell érdemelni, helytelen, nem illő magaviselettel nem szabad elvesztegetni*".[23]

A székely cselédek közös áldozásakor,[24] a nagy városba került fiúknak és lányoknak felhívja a figyelmét a rájuk leselkedő veszélyekre. Szavaiból az örökös székely-probléma visszhangzik felénk: „*A szükség hajtott a városba. Otthon a kicsi föld már nem terem a népes család számára eleget. Talán adósság is terheli. Apátok, anyátok otthon maradt, testvéreitek is alig élhetnek. Hétről-hétre, hónapról-hónapra napestig dolgoznak s mégis szűkösen vannak, esztendőről-esztendőre sokat nélkülöznek.*

---

[20] BATTHYANEUM (Batthyaneum-könyvtár, Gyulafehérvár – Biblioteca documentară Batthyaneum, Alba Iulia), Márton Áron csomag (MÁ cs.) 17. csomagszámú (sz.), Nr. Inv. 1695. 14. beszéd 1. – Ebben a beszédében Márton Áron a magyar népzene értékeire, különösen Kodály Zoltán és Bartók Béla alkotásaira hívja fel hallgatóságának a figyelmét. – A beszéd teljes szövege olvasható a Függelék III-ban.

[21] BATTHYANEUM, MÁ cs. 17. sz., Nr. Inv. 1695. 14. beszéd 6.

[22] Kolozsvár, 1938. február 13.

[23] BATTHYANEUM, MÁ cs. 17. sz., Nr. Inv. 1695. 17. beszéd 5. – A beszéd egészében olvasható a Függelék V-ben.

[24] 1937. március 24.

Nektek érettük is, és a magatok jövőjéért is kell küszködnötök. (...) De a város, mely kenyeret és megélhetést ad cserébe, veszélyeket is rejteget éppen számotokra, akik egyszerű környezetből, egyszerű életkörülmények közül jöttetek s az elfinomult emberek romlottságát még nem ismeritek. Otthon a templom a legnagyobb és legszebb épület, itt nagyobbak a gyárak és fényesebbek a kávéházak. (...) Otthon a leányt tisztességéért becsülték, itt a leány becsületét pénzért adják-veszik. Otthon a takarékosság az erény, itt mindenki többnek akar látszani, mint ami. S a városnak ez a levegője, melyben sápadtak, betegesek és romlottak az emberek, betegséggel és rontással fenyegeti a ti testeteket-lelketeket is".[25]

Három nappal a cseléd lányok közös áldozása előtt legényavatási ünnepséget szerveztek a Szent Mihály főtéri templomban. A fiatal iparosokat kötelességük teljesítésére, a munka szeretetére biztatja. Legfőbb céljuknak önmaguk megbecsülését jelöli meg. Ebben a tülekedő és anyagias világban legyen vigaszuk és önbecsülésük forrása az a tény, hogy Jézus Krisztus is mesterember volt: „*Nagy vigasztalás és jogos önbecsülés forrása az a tény, hogy az Isten Fia mesterember volt, abból a néposztályból született, amely két keze munkájával keresi meg mindennapi kenyerét. S dolgozott Ő maga is*".[26] Jézus és József szoros kapcsolata – a szónok szerint – nemcsak a názáreti otthon családi jellegében figyelhető meg, hanem az ácsmesteri munka területén is. Ezt a gondolatot Márton Áron, a becsületes munka értékelése céljából tovább bővíti, Jézus munkálkodását az üdvösség műve előzményének tekinti. Ugyanakkor Jézusnak a tanítói körútján tanúsított magatartását, az emberekhez való viszonyát a harminc éves koráig végzett fizikai munkához és élettelen anyaghoz való viszonyulásából következteti ki. „*Mielőtt a boldogító, jóhírt, az evangéliumot közölte volna az emberekkel, az ács-ceruza, a gyalu, a fűrész, a fúró, a bárd, a mérő léc és háromszög voltak eszközei. Mielőtt az Isten országának híreit, tanításait, nagy, boldogító valóságait az emberekkel tudatta volna, keze megkérgesedett a gyalutól, melynek puha hasítása finom forgácsokat dobott ki, a fűrésztől, melynek zenélő üteme alatt apró halmok képződtek a szitáló fűrészporból, a bárdtól és mérő-léctől, melynek segítségével egybevágta a vaskos gerendákat. Mielőtt a lelkek nevelését, nemesítését megkezdte volna, a nyers, alaktalan és élettelen anyaggal bíbelődött, asztalokat, ajtófélfákat, ablakokat, teknőket, szekrényeket készített. Józseftől, az egyszerű ácstól*

---

[25] BATTHYANEUM, MÁ cs. 17. sz., Nr. Inv. 1695. 11. „Lármafa" c. beszéd 5–6. – A beszéd egészében megtalálható a Függelék I-ben.

[26] Gyulafehérvári Érsekség, Márton Áron Múzeum, 62. dos, 1. sz. 3.

tanulta meg, hogy szeretettel és szorgalommal az élettelen és haszontalan dolgokat is élő, hasznos dolgokká lehet formálni, egy félredobott, alaktalan fatuskóból kapufélfát lehet faragni, mely az ember jószágát és életét védi, az eresz alatt heverő deszkákat szekrénnyé lehet összeilleszteni, mely az ember élelmét, ruháját fogja a romlástól megvédeni. S itt, az ácsműhelyben elmélkedett azon, mialatt kezében suhant a gyalu és a zengő fűrész, – hogy ugyanígy lehet széplelkű polgárt faragni Isten országa számára az utcalányból, a pénzsóvár vámosból, a házasságtörő asszonyból és a tékozló fiúból."[27]

Egy másik alkalommal örömmel vett részt az iskolás gyermekek kézimunka kiállításán[28], ahol ezeket mondta: „Meg nem tagadható igénye az embernek a szépség után való nagy szomjúság. Szereti a szivárvány színeit ellopni, a virágok ezer változatát ellesni, a természet utánozhatatlan alkotásait, vonalvezetését megfigyelni, (...) és ez az ősigény és ösztön, ez az élet megszépítésére törekvő vágy vezeti a gyermekeket s vezette, dolgoztatta azokat a növendékeket, akiknek munkáit ma itt kiállították és megnézni készülünk".[29]

Márton Áron meggyőződéssel és meggyőzően vallotta az Egyház szerepét a népek kultúrájának alakításában. Egyik csíki beszédében olvashatjuk: „*Itt, az Olt völgyében is az első letelepülés idején, amikor az első fából ácsolt kereszt a sátortábor közepén megjelent, őseinket a papok nemcsak imádkozni gyűjtötték össze, hanem ők tanították meg a betűvetésre, a földművelés, gyümölcstermesztés és ipar hasznosabb fogásaira, az egészségápolás kezdetleges módszereire, házépítésre, egyszóval a kultúrára...*".[30] Élete folyamán ő maga is ápolója, őrzője és nemesítője volt ennek az évszázadokon keresztül kialakult erdélyi kultúrának. Fennen hangoztatta a nemzeti kisebbségeknek saját kultúrájukhoz való jogát. A Gaudium et Spes kezdetű zsinati konstitúció II. fejezetének (A kultúra helyes fejlesztése) magyarázásánál igen hosszasan elidőz. A kultúra szabadsága és autonómiája[31] pontnál kihangsúlyozza: „*A különböző nemzetek kultúráját és kultúrigényét egy állam keretén belül is tiszteletben kell tartani*".[32]

---

[27] Gyulafehérvári Érsekség, Márton Áron Múzeum, 62. dos, 1. sz. 4. – A beszéd egészében megtalálható a Függelék II-ben.
[28] Kolozsvár – Marianum, 1937. Június 6. – A beszéd megtalálható a Függelék IV-ben.
[29] BATTHYANEUM, MÁ cs. 17. sz., Nr. Inv. 1695. 13. beszéd 1–5.
[30] MÁM. 61. dos. 1. sz. 7.
[31] Vö. GS, 59. in A II. vatikáni zsinat tanítása, i. m. 482.
[32] Komm. i. m. 8.

Márton Áron kulturális tevékenységének nyomai papi állomáshelyein ma is felfedezhetők. Erdélynek lelki-szellemi életét befolyásoló és nemesítő személyiséggé azonban – ezt mindenki egyértelműen elismeri – a harmincas években, Kolozsvárott vált. Igazi lelkiatyja, nevelője és helyes irányba terelője volt az itt, a régió fővárosában tanuló egyetemistáknak. Hogy a fiatalokat egybefogja, beindította a Mailáth-kört, amely új stílusú mozgalmi tevékenységgel építette ki tanulmányi szemináriumait és képezte ki a pápai szociális enciklikák szellemében tagjait.[33]

Márton Áron felbecsülhetetlen szolgálatot tett Erdély nevelésügye terén azzal, hogy népünk magárahagyatottságában és szükséghelyzetében György Lajossal elindította az Erdélyi Iskola népneveléstani folyóiratot. Szerkesztőtársaival együtt belátta, hogy a magyarságnak az elnyomatással szemben nem elégséges csak védekezni, hanem alkotnia is kell, „*a szavak s a már végzetessé váló ernyedtségünket még takargató sirámok helyett végre kézzelfogható, komoly cselekvés, munka, tett legyen. (...) ha csak sopánkodunk, ravatalra kerülünk, s a nemzeti gyásznak annyi fölösleges érzéssel és magunksajnálásával szövögetett fátyolát ráterítjük a magunk s népünk koporsójára, ha életünk mélyeiből a megújuló források erőit föl nem fakasztjuk*".[34] Folyóiratában új nemzetszervezési mozgalmat sürget s ennek előkészítésére a nevelésügy terén jelentős reformokat segít megvalósítani. Elsősorban a nevelők rendjét veszi a kezébe, gondolatot sugall, eszméket közvetít, terveket készít és a tervekhez megoldásokat nyújt; a nevelőket neveli, mert a nevelés rajtuk múlik. Vezércikkeiből kiérthetjük igényét, hogy a kisebbségi helyzetben élők körében a pap nemcsak pap, a tanító nemcsak tanító, a tanár nemcsak tanár, hanem közigazgatási és más társadalmi szervezetek munkájának a felvállalója is kell hogy legyen. Az Erdélyi Iskola 1933-tól fogva Erdélytől Felvidékig – felekezetiségre való tekintet nélkül – kitartó hűséggel és a maga szellemi eszközeivel hirdette a tisztán nevelésügyi célkitűzéseit, amelynek lényege a készélesített iskola programja: „*iskola kitárt ajtókkal –, hogy olyan nemzedék nőjön fel körülöttünk, amely népünk jelenkori életét megérti, abba öntudatosabban beáll s a helyesen felismert társadalmi, politikai és kulturális feladatok*

---

[33] Ugyanekkor a többi egyházak is tömörítették fiataljaikat: a reformátusok az Ifjúsági Keresztyén Egyletben, az unitáriusok a Dávid Ferenc Egyletben. És bár külön-külön s egymástól teljesen függetlenül alakultak ezek a szervezetek, mégsem egymással szembenálló vagy egymást semlegesítő, hanem párhuzamosságukban egymást segítő törekvéseket képviseltek. – VENCZEL, Az erdélyi ifjúság i. m. 216.

[34] MÁRTON Áron, Ugartörés előtt, in Erdélyi Iskola, Szerk. Márton Áron – György Lajos, II. évf. Cluj-Kolozsvár 1934/35. 1–2. sz. 1.

szellemében dolgozik".[35] A folyóirat címlapjának is – feszülő izmú hajós dacol a viharos tenger hullámaival – mélyebb értelme van. Jelzi azt, hogy nehézség között született a lap, és próbálja a nevelésnek azt a korszerű rendszerét átadni, amelyik felkészíti, és felelősségtudatra ébreszti a kisebbségi sorsban küszködő erdélyi értelmiségieket.[36] Leghatékonyabb nemzetalkotó és nemzetfenntartó erőnek a kultúrát jelölte meg. Tragikusnak mondta viszont az erdélyi szórványmagyarságnak a magyar kultúrértékektől való távolmaradását. „*... leghatékonyabb nemzetalkotó és fenntartó erő a kultúra. A fejlődés kezdetleges fokán még összetartó erő lehetett a közös származás és nyelv, később azonban a népek nemzeti mivoltukat csak kultúrájukkal biztosíthatták. (...) S ha minket az idők kikezdtek, ha nálunk ma elnyújtott, hosszú sírások hangzanak fel naponta, hogy egykor tömbös, kiterjedt magyar szigetekből szórványok lettek és ma e szórványokat is egyre végzetesebben nyaldossa a környező nép hullámverése, azért van, mert népünk tömegénél a nyelv és vér közössége mellől hiányzott a kultúra közössége. Munkáját évszázadokon keresztül igénybe vették kultúrák építéséhez, de a kultúra tartalmából nem részeltették, áldásait nem vitték el hozzá, magyar mivolta az emberi élet nagy értékeihez közelebb nem hozta. Egy pompázó kultúra közvetlen tövében elhagyottan élt, a kultúra közösségéből kifelejtették.*"[37] Márton Áron a szomorú ténymegállapításoknál nem ragad le, konkrét megoldásokat javasol. „*A feladat tehát kettős: nemzeti műveltségünk értékeit tegyük közkinccsé, hogy a reánk hagyományozott értékállomány erejével népünk tömbjét tudatosan kapcsoljuk bele a nemzeti múltba, s ugyanakkor a kultúra gazdag eredményeiből foglaljuk le számára, hasznosítsuk nála azt, ami életét szebbé, biztosabbá teheti, hogy reménnyel mehessen apái útján jövője felé. A szülő a családban, a nevelő az iskolában, a pap az egyházközségben, a jogász, politikus, közgazdász foglalkozása körében, és mindenki, akit hivatása vagy tudása bármilyen közösség élére állított, legyen a nemzeti kultúra apostola.*"[38]

---

[35] MÁRTON Áron, Iskola kitárt ajtókkal, in Erdélyi Iskola. Szerk. Márton Áron – György Lajos. III. évf. Cluj-Kolozsvár 1935/36. 1–2. sz. 1–2.

[36] VENCZEL József, Az Erdélyi Iskola a megszállás idején, in Erdélyi Tudósító, Szerk. Veress Ernő, XXI. évf. Kolozsvár 1942. 8. sz. 124–125. – „Lobogó lelkesedés, akadályokat legyúró akarat, kockázatvállalás és színvonal csapott ki az Erdélyi Iskola minden számából, amely Márton Áron kezéből kikerült"– szavakkal jellemezte VERESS Ernő, Köszöntjük az Olvasót! c. vezércikkében – in Erdélyi Tudósító, Szerk. Veress Ernő, XXI. évf. Kolozsvár 1942. 8. sz. 61.

[37] MÁRTON Áron, Nemzet és kultúra, in Erdélyi Iskola, Szerk. Márton Á. – György L., II. évf. 5–6. sz. 1934/35. Cluj–Kolozsvár. 1.

[38] MÁRTON Áron, Nemzet és kultúra, i. m. 2.

Mint pedagógus[39], a papságra készülő kispapjai előtt a II. vatikáni zsinat[40] szellemében kifejtette, hogy a lelkipásztorkodásban már nem elégséges a „*teológia elveinek ismerete és hangoztatása*". A világi tudományok, irodalom, művészetek megismerése is hozzátartozik. Kultúrértékeink elsajátítása, és továbbadása igazi „papi" feladat klerikusoknak és laikusoknak egyaránt. Hivatásunk teljesítésében nem zárkózhatunk „várunkba". Minden fajtájú szolgálatunkban kultúrahordozókká kell válnunk.

Az erdélyi magyar kultúrában nevelkedett, és az erdélyi kultúrát nemesítő Márton Áron püspök követendő példa marad minden kor emberének. A sors iróniája, hogy őt, a tekintélyt és erkölcsöt védelmező, a nevelésügyért és a nemzeti értékekért annyira küzdő, a kultúráért oly sokat szorgoskodó Márton Áront a kommunista hatalom újságokban[41], brosúrákban, gyűléseken igyekezett lejárattatni, tekintélyét tönkrezúzni. Kirakatperrel börtönbe zárták, ahonnan szabadulva házifogságra kényszerítették. De ezzel sem elégedtek meg. 1957-ben, amikor a pártvezérek látták, hogy addigi akciójuk hiábavaló volt, magyar és román nyelven körlevelet szerkesztettek Márton Áron népellenes tevékenységéről, és szétküldték a Székelyföld[42] pártszervezeteihez és tanáraihoz.[43] Mindezen diverziók ellenére a Főpap nem veszítette el szavainak hitelét és súlyát. Megfontolt megnyilatkozásaira odafigyeltek az emberek.

Hadd idézzük a Romániai Televízió Igazgatóságának küldött táviratát, hiszen ezt is a kultúra érdekében tette. Az 1977. márciusi földrengést bemutató magyar adás keresztény hitet, jóérzést sértő kísérőszövegére a következőképpen reagált: „*A Román Tv. magyar adása 1977. március 7-én a földrengés következményeit közvetítő adásában a képeket olyan magyar szöveggel kísérte, amely nemcsak a magyarul beszélő híveket sérti, hanem sért minden magyarul beszélő embert, aki az anyanyelvét becsüli. Alulírott Gyulafehérvári Róm. Kat. Püspök híveim és magyarul*

---

[39] Házifogsága miatt nem járhatott a Teológiára, viszont az V. évfolyam hallgatóinak püspöki lakosztályában hetente hodegetikai és szociológiai előadásokat tartott.

[40] GS, 62. p. In A II. vatikáni zsinat tanítása, i. m. 484–485.

[41] Scînteia 1949. január 7., Romániai Magyar Szó 1949. jún. 1; jún. 6.; jún. 13.; jún. 23.; jún. 24. – Márton Áron személyét lejárató sajtókampányról részletes beszámoló olvasható: ROBOTOS Imre, Pengeváltás, Nagyvárad 1997. 73–84.

[42] A célzatos brosúra Magyar Autonóm Tartomány értelmiségihez van címezve, ami akkor a Székelyföldet foglalta magába.

[43] Scrisoare către organizațiile de partid din Regiunea Autonomă Maghiară în legătură de activitatea antipolulară a episcopului romano-catolic Márton Áron, 1–32. Intreprinderea Poligrafică, Tg-Mureş – 3392-1957. – Magyarul ismét közzétéve a *SZÉKELYFÖLD*, Szerk. Ferences István, III. évf. 5. sz. 1999. május, Csíkszereda. 91–103.

beszélő polgártársaim nevében mélységes felháborodással tiltakozom vallásos meggyőződésem és anyanyelvem ilyen nyilvános meggyalázása ellen. Gyulafehérvár, 1977. március 10-én".[44]

Márton Áronnak az sem volt mindegy, hogy a jövő nemzedéknek készülő tankönyvek milyen szelleműek lesznek. Az ateizmus térhódításakor ugyan közvetlenül nem avatkozhatott bele a szerkesztők személyének kiválogatásába vagy a tankönyvek tartalmi összetételébe, mint tette egykor az Erdélyi Iskola hasábjain keresztül, de a tanácsért hozzá forduló tankönyvszerkesztőket bátorította, és helytállásra ösztönözte. Jobbnak látta, ha magyar irodalmunk kincseiből – bár korlátozott lehetőségek között – hozzáértő, lelkiismeretes keresztény tanárok válogatnak, mint karrierista aktivisták.[45]

Külön tanulmányt igényel Márton Áronnak az erdélyi felekezeti iskolák érdekében végzett munkája. Fiatal papként és püspökként „szóval és tollal" igyekezett megmenteni a hitvallásos iskolákat. 1948-ig, az iskolák államosításáig, a keresztény oktatás és nevelés érdekében megírt eligazító cikkeit, a hitvallásos iskolák értékét bizonyító írásait, beszédeit ma is sokan idézik. Mindezek az írások Áron püspöknek a kultúra érdekében kifejtett gigászi küzdelméről árulkodnak, olyan korban, amikor mások – félelemből vagy érvényesülés miatt – hallgatásra kényszerültek.

Márton Áron személyes és szellemi kapcsolatot tartott a kultúrát annyira befolyásoló írókkal, költőkkel, művészekkel stb. Figyelemmel követte megjelent munkáikat, azokat örömmel tanulmányozta. Nem véletlen, hogy induló és már befutott szerzők egyaránt szívesen dedikálták neki alkotásaikat. És még szívesebben társalogtak el vele.[46] Biztosan hibát követnénk el, ha név szerint kezdenénk felsorolni azokat az írókat, művészeket, közéleti személyiségeket, akik rezidenciáján vendégei, szellemi partnerei voltak. A nevük fel nem sorolása azonban mit sem változtat a valóságon, hogy – az állami hatóságok által megszervezett megfélemlítő megfigyelések ellenére – a nagy erdélyi magyar személyiségek mind megfordultak nála. Kényszerlakhelye évtizedeken át lelki felüdülést hozó oázissá alakult sokak számára. Ez is kultúraszolgálat volt a javából!

---

[44] Gyulafehérvári Püspöki Levéltár, 37. cs. 573-1977. március 10. sz. – Táviratának szövegét tájékoztatásul minden Főesperesi Hivatalnak megküldte.

[45] Mindjárt a kommunizmus kezdetén Kuszálik Piroska és Péterfy Emilia tanárok „vergődő lelkiismeretét" nyugtatta meg Márton Áron püspök azáltal, hogy további munkára – és nem félreállásra – ösztönözte őket. Vö. Dr. SZIM Lídia, Élmények – emlékek Márton Áron püspök atyánkról, in Márton Áron Emlékkönyv, Szerk. Marton József, Kolozsvár 1996. 142.

[46] Illyés Gyulával való kapcsolatát v. ö. In SZIM, i. m. 145–146.

A Diószegi László és R. Süle Andrea szerkesztésében megjelent „Hetven év. A romániai magyarság története 1919–1989" című mű, mely Erdély hetven évét foglalja össze tömören, találóan összegzi és érzékelteti az elmondottakat: azt, amit Márton Áron az erdélyi magyar kultúra érdekében tett. *„A római katolikus egyház vezetése 1938 és 1980 között Márton Áron püspök kezében volt, aki hitéért és nemzetiségéért hosszú jogtalan börtönbüntetést is vállalva megalkuvás nélkül szolgálta a magyar nemzetiségi lét, kultúra, identitástudat megtartását és fejlesztését."*[47]

Márton Áron nehéz történelmi korszakban volt Erdély főpapja, s ugyanakkor a kultúra ápolója, védője és közvetítője. Nehézségek közepette és a nehézségek dacára. Érzékeny lelkületével felismerte a magas és mély kultúrában feszülő pozitív erőket, melyek a keresztény meggyőződésből fakadó optimizmusát növelték. Ezért tudott a kilátástalan valóság ellenére is a remény hirnöke lenni. Egy templomi hangversenyen például – a zeneművészet keresztény értékeit csodálva – így beszélt: *„ennek a sajátosan keresztény művészetnek az új hangja és lendülete az első megbízható fecske, mely azt hirdeti, hogy a dermesztő télre tavasz következik; a szférák üzenetét hozza, azt a jó hírt, melyet az angyalok hirdettek először a betlehemi puszta fölött; hogy a politikai, gazdasági, társadalmi vajúdások ellenére a lelkek mélyén már megfogant és érik az eszme, mely a jóság és szeretet uralmát készíti és a világot meg fogja menteni."*[48]

---

[47] *Hetven év. A romániai magyarság története 1919 – 1989*, Szerk. DIÓSZEGI László – R. SÜLE Andrea, Bp. 1990. 103.

[48] BATTHYANEUM, MÁ cs., Nr. Inv. 1695., 15. Beszéd, 11.

Függelék I.
Lármafa[49]

(A székely cselédek közös áldozásakor, Kolozsvár, 1937. március 24, nagyszerdán reggel.)

A csíksomlyói nagy templomról, a székelyek híres búcsújáróhelyéről bizonyára hallottatok. Talán van is közöttetek, aki megjárta Pünkösdkor, amikor miden székely faluból keresztek és zászlók alatt megindul a nép, hogy a Boldogságos Szent Szűz csodatevő szobra előtt kérje bajaiban az égi Anya pártfogását.

Ennek a híres templomnak a történetében, egy szakadozott öreg könyvben van feljegyezve a következő történet: Az ezerhétszázas évek táján a szomszédos Moldvából megint betörtek a törökök. Nem először esett ez meg. A Kárpátokon-túli tartományban törökök voltak az urak, s az erdélyi fejedelem hiába kötött békét és szövetséget is a törökök császárjával, akit ők szultánnak neveztek, a kormányzók és parancsnokok szerfölött szerették a pénzt, s ha szerét ejthették, a szorosokon és rejtett hegyi utakon átátlátogattak rabolni a szomszédos Székelyföldre. A székelyek ismerték a törököknek ezt a szokását, s amennyire tudtak, védekeztek is ellene.

Mindenik falu rendes őrséget tartott kint a határon, melynek az volt a kötelessége, hogy vigyázza az utakat és átjárókat s ha ellenséget vesz észre, értesítse a falu népét. A kilátóban körös-körül lármafák, hatalmas szárazfakazlak álltak készen. Az őrök ezekkel adták a vészjelt a falunak és a távoli vidékeknek. Ha jött az ellenség, meggyújtották a farakásokat s a szurokkal leöntött száraz fa felcsapó lángja és felgomolygó füstje figyelmeztette a lakosságot a közeledő veszélyre. A riasztó jelre a falvakban félreverték a harangokat, s mindenki sietett helyére. Az asszonyok sivalkodva kapkodták össze a holmikat és a gyermekeket, a férfiak pedig, miután a menedékhelyek felé indították az öregeket és a gyermek- és asszonynépséget, kaszával, fejszével, villával, öreg kardokkal és cséphadarókkal a faluba vezető utak torlaszaihoz rohantak, ki-ki a kijelölt helyre.

Néha sikerült az ellenséget megszalasztani s akkor utána nagy ünnep volt a falvakban: a rémület tegnapi helye ünnepi lelkesedés és a boldogság helyévé változott, az erdő mélyéből és barlangokból előjött az odamenekített asszonynépség s örvendezve vették körül a férfiakat, dicsőséges pompával temették el a harcban elesett halottakat, mindjárt fel is osztva maguk között az árván maradt gyermekeket és a gondozásra szoruló özvegyeket.

---

[49] BATTHYANEUM, MÁ cs. 17. sz., Nr. Inv. 1695. 11. beszéd 1–7.

Voltak azonban esetek, amikor a túlerővel nem tudtak szemben állni, s ilyenkor siralomvölgye lett az egész vidék. A vad hordák, a férfiak védővonalán áttörve, vad dühvel rohanták meg a falvakat, kifosztottak minden házat, összeterelték a lábasjószágot, rabszíjra fűzték az élve elfogott lakosságot, s azután nagy lakmározás után tüzes csóvát dobva a templomra és az előkelőbb házakra, rablott holmival megrakodva vonultak haza.[50]

Így történet az említett esztendőben is. A felgyújtott lármafák riasztó lobogására félreverték a harangokat, a fegyverforgató férfinép kötelességtudóan sietett a kijelölt helyekre, az ellenség azonban szokatlanul nagy erővel és hirtelenül jött, mint a fergeteg. A fosztogatás és kegyetlen dúlás egy álló hétig tartott, s mikor a hordák elvonultak, a felgyújtott templomok tornyaiból sírva, pattogva szakadtak le a megolvadt harangok, s az utcákon pedig csak kóbor kutyák oldalogtak egyik füstölgő háztól a másikig.

A jelzett esztendőben Csíksomlyót is így dúlta fel a török. A férfinép java a torlaszoknál elesett hősi harcban, az asszonyokat és gyermekeket meglepték a menedékhelyeken. S mikor diadalmasan, rengeteg zsákmánynyal és fogollyal visszavonultak, kormos pernye és megcsonkított hullák tömege borította az utakat. Csak napok múlva mutatkoztak az első emberek. Napok múlva került elő, valahonnan a kriptából, az öreg fráter is. Óvatosan, félve, mint sírjából jövő kísértet nyitott be a templomba. Förtelmes volt a szent hely. A gazok berondították, a templom közepén tüzet raktak s ott ettek-ittak s lovaikat is bekötötték. A barát megvert, bús arccal nézte a pogány rombolást. Legelőször az örökmécsest akarta meggyújtani. S ahogy a mécses zsinórját lehúzza, látja, hogy színültig telve van a csésze alvadt vérrel. A padló tiszta, azon nincsenek vérnyomok. Gondolkozva indul fel a padlásra, hogy a titkot megfejtse. Szomorú látvány fogadja, pont a lyukon, ahol az örökmécses zsinórja lecsüng, szívével a nyílás fölött fekszik egy nyolc éves fiú holttteste. Szülei a menekülés pillanatában – úgy látszik – otthon felejtették, s a gyermek, aki ministrálni szokott, a vad török elől ide menekült. Üldözője azonban utolérte, lándzsájával hátulról átdöfte s a szegény kis székely fiú átdöfött, vérző szívével éppen az örökmécses nyílása fölé esett. Kicsurgó, piros vére végigfolyt a lecsüngő zsinóron, bele a csészébe s a vércseppek addig verték az imbolygó kis lángot, amíg kilobbant.

---

[50] A következő mondatokat Márton Áron utólag áthúzta: „A kegyetlen látogatás helyén füstölgő romokat, az utcákon véres holttesteket hagytak vissza szomorú emlékként. Akik életben maradtak és a fogságtól is megmenekültek, lassan, félve lopakodtak vissza a temetőszerű, füstölgő, feldúlt faluba."

A barát könnyezve, nagy szeretettel ölelte fel a kihűlt, kis holttestet s nagy szeretettel, sírva temette el a kerítésben. Odaöntötte a sírba az örökmécsesből a megalvadt, az olajjal összekeveredett vért is. Amikor az üveget tisztította, hogy új olajat töltsön bele és a lángot újra meggyújtsa, arra gondolt, hogy úgy látszik az ő népének az a sorsa, hogy hitének és életének a védelmében folyjon el a vére.

Testvéreim, szükségesnek tartottam, hogy nektek most, amikor nagyobb számban jöttetek ide össze, ezt a megtörtént történetet apáitok múltjából elmondjam. Az üldözött szegény kis székely fiú az ellenség elől a templomban keresett menedéket, s midőn a pogány, gyilkos kéz ott is elérte, vérző szívével az örökmécses fölé bukott, mintha utolsó szándékával is kifolyó, piros vérét Istennek akarta volna ajánlani égő áldozatul.

Meggyújtottuk a lármafát mi is.[51]

A szükség hajtott a városba. Otthon a kicsi föld már nem terem a népes család számára eleget. Talán adósság is terheli. Apátok, anyátok otthon maradt, testvéreitek is alig élhetnek. Hétről-hétre, hónapról-hónapra napestig dolgoznak s mégis szűkösen vannak, esztendőről-esztendőre sokat nélkülöznek. Nektek érettük is, és a magatok jövőjéért is kell küszködnötök. S megteszitek szívesen, Isten megáldott erővel, ügyességgel, apáitoktól becsületességet, megbízhatóságot örököltetek. De a város, mely kenyeret és megélhetést ad cserébe, veszélyeket is rejteget éppen számotokra, akik egyszerű környezetből, egyszerű életkörülmények közül jöttetek s az elfinomult emberek romlottságát még nem ismeritek. Otthon a templom a legnagyobb és legszebb épület, itt nagyobbak a gyárak és fényesebbek a kávéházak. Otthon legfeljebb vasárnap szól a muzsikaszó, itt minden nap száz és száz helyen húzzák. Otthon a leányt tisztességéért becsülték, itt a leány becsületét pénzért adják-veszik. Otthon a takarékosság az erény, itt mindenki többnek akar látszani, mint ami. S a városnak ez a levegője, melyben sápadtak, betegesek és romlottak az emberek, betegséggel és rontással fenyegeti a ti testeteket-lelketeket is.[52]

Apáitok élete is mindig kemény és küzdelmes élet volt. De megharcolták a legnehezebb időket is, mert volt hozzá erős karjuk, és győzedelmeskedtek minden pogány veszedelem fölött, mert Istenhez való hűségü-

---

[51] Első változatban ez állt helyette: „Hívtalak titeket, mert szeretünk, és aggódunk értetek."

[52] Márton Áron itt egy egész bekezdést áthúz, amit a későbbiekben dolgoz bele: „Hát hívtalak, mert hallom az édesanyátok imádságát, melyet fáradt ajkai esténként érettetek suttog s amelyet még az elhalt anyák is minden nap megismételnek az égben. Ti a napsütéses mezők, a madárdalos erdők, a tiszta erkölcsű falvak fiai és leányai vagytok. Szüleitektől tiszta, erős testet, őseitektől vallásos lelkületet örököltetek."

kért Isten az oldaluk mellett állott. S ti nem lehettek az istenfélő apák elkorcsosult gyermekei. Ti a napsütéses mezők, a madárdalos erdők, a tiszta erkölcsű falvak fiai és leányai vagytok. Szüleitektől tiszta, erős testet, őseitektől vallásos lelkületet örököltetek. Hát nem hullhattok bele a város mocsaraiba. Nem lehettek beteges, fonnyadó tavaszi virágok. Nem járhattok az Istenről és magukról megfeledkezett városi ember bűnös útjain, ti, akik a vasárnapi harangszóra apátokkal és anyátokkal indultatok templomba gyermekkorotokban.

[53]Örültem nagyon, amikor a köznapi, munkásruhában ott láttalak a beszédeken. S örvendek, hogy most, ebben a kora-reggeli órában ennyien itt vagytok.[54] S legyen így a jövőben is. Ez a templom a ti templomotok is, és mi érettetek is vagyunk. Isten pedig áldó két kezét tárja felétek s úgy hív.

A szentmisét értetek mutatjuk be. És értetek imádkozik az édesanyátok, aki fárasztó napi munkája után sem feledkezik meg rólatok. Még az égben sem, ha elköltözött volna az élők közül, ott is könyörög Isten előtt, hogy kegyelmeivel álljon őrt mellettetek. Imádkozzatok ti is, hogy Isten Szent Fia, aki most megtisztult szívetekbe készül, tartsa meg bennetek a vallásos érzést, melyet falutokból magatokkal hoztatok, őrizzen meg a veszélyektől, melyek itt reátok leselkednek, erősítse meg lelketekben azt a jó elhatározást, mely idehozott, hogy minden kötelességeteknek Isten és az emberek iránt becsülettel helytálljatok.

Függelék II.

Legényavatás[55]

(1937. március 21-én a Kolozsvári Szent Mihály templom, Napközi Otthon – apák napja)

Fiatal Testvéreim! Sajnos, a sok szép régi szokással együtt, melyet a keresztény középkor hite és hitből táplálkozó élete honosított meg annak idején, az újkor folyamán megszűnt a legényavatás szokása is. A keresztény középkor, melyet ma annyit ócsárolnak, de amely a krisztusi testvériséget komolyan vette, meghitt, családi viszonyt teremtett a munkaadó és a munkás, a mester és legényei között. A „főnök-úr" az újkor találmánya. Akkor az volt a szokás, sőt! a társadalmi törvény, hogy a mester családja az inas és legény családja lett, családtag, akit szülői szeretet és gondoskodás, szülői pártfogás és bizalom illetett meg. A viszonyt is,

---

[53] A bekezdés első mondatát utólagosan áthúzta Márton Áron: „Köszönöm, hogy a hívó szóra eljöttetek."

[54] Az alábbi rész van áthúzva: „A templomjáró, Istenfélő ősök gyermekeit látom bennetek."

[55] Gyulafehérvári Érsekség, Márton Áron Múzeum (MÁM), 62. dos., 1. sz. 1–8.

amire fiatalok nevelésében szükség van, a szülői szeretet érvényesülése irányította és enyhítette. Nem rideg bánásmód volt, melyet csupán egy szerződéses viszony szabályoz, hanem a gondoskodó, a kezére bízott fiatal jövőjéért felelősséget érző mesternek atyai aggodalma, melyből kiérzett a szeretet.

Ugyanez a családias viszony és felelősségtudat hozta létre azt a szokást is, hogy az ugyanazon foglalkozás, ugyanazon iparág művelői egy nagyobb családot alkottak, érdekeiket közösen védték, ügyeiket közösen intézték, a foglalkozás rendjét magas erkölcsi szempontok alapján szabályozták, s az új tagot, a felkészült legényt a mestermunka bemutatása után ünnepélyes szertartások között vették fel maguk közé. Ez volt a legényavatás. Ilyenkor megjelent az egész céh s a legényeket, akik a feltételeknek sikerrel megfeleltek, az összes mesterek és családjaik jelenlétében és ünnepélyes istentisztelettel kapcsolatban avatták fel. Az újkor azonban, mely a testvériséget a szabad verseny jelszavával kíméletlen tülekedéssé vadította, lassanként ennek a szép szokásnak a nyomait is kiirtotta, s a szabadság és szabad érvényesülés hangoztatásával a rideg jogviszonyt létesítette a munkaadó és a munkás, a mester és legény között, mely már csak munkát és bért ismer, de azontúl menő szeretetet, megértést és érdeklődést nem. Hála Istennek, akadnak ma is kivételek, vannak ma is munkaadók és munkások, mesterek és legények családias viszonyban. De az elfogadott és általánosan érvényben lévő gyakorlat az, hogy az egyik több munkát, a másik minél több bért igyekszik kisajtolni szerződő felétől, azontúl a másik sorsa, gondja, baja, egyiket sem érdekli.

Legényegyleteink tagavató ünnepsége részben ennek a pótlása akar lenni, részben pedig emlékeztetés arra, hogy Isten a keresztény társadalomtól, nevezetesen pedig annak iparos és kereskedő rétegétől mit kíván.

1. Nagy vigasztalás és jogos önbecsülés forrása az a tény, hogy az Isten Fia mesterember volt, abból a néposztályból született, amely két keze munkájával keresi meg mindennapi kenyerét. S dolgozott Ő maga is. Mielőtt a boldogító, jóhírt, az evangéliumot közölte volna az emberekkel, az ács-ceruza, a gyalu, a fűrész, a fúró, a bárd, a mérő léc és háromszög voltak eszközei. Mielőtt az Isten országának híreit, tanításait, nagy, boldogító valóságait az emberekkel tudatta volna, keze megkérgesedett a gyalutól, melynek puha hasítása finom forgácsokat dobott ki, a fűrésztől, melynek zenélő üteme alatt apró halmok képződtek a szitáló fűrészporból, a bárdtól és mérő-léctől, melynek segítségével egybevágta a vaskos gerendákat. Mielőtt a lelkek nevelését, nemesítését megkezdte volna, a nyers, alaktalan és élettelen anyaggal bíbelődött, asztalokat, ajtófélfákat,

ablakokat, teknőket, szekrényeket készített. Józseftől, az egyszerű ácstól tanulta meg, hogy szeretettel és szorgalommal az élettelen és haszontalan dolgokat is élő, hasznos dolgokká lehet formálni, egy félredobott, alaktalan fatuskóból kapufélfát lehet faragni, mely az ember jószágát és életét védi, az eresz alatt heverő deszkákat szekrénnyé lehet összeilleszteni, mely az ember élelmét, ruháját fogja a romlástól megvédeni. S itt, az ácsműhelyben elmélkedett azon, mialatt kezében suhant a gyalu és a zengő fűrész, – hogy ugyanígy lehet széplelkű polgárt faragni Isten országa számára az utcalányból, a pénzsóvár vámosból, a házasságtörő asszonyból és a tékozló fiúból.

2. Szent Józsefet másodszor radikalizmus, férfias határozottság jellemzi. Mikor még nem ismerte az isteni titkot, jegyesét, aki az Üdvözítőt már szíve alatt hordozta, készült elbocsátani; de amikor az angyal felvilágosította, ingadozás és ellenvetés nélkül vállalta, hogy életét és munkáját Isten Anyjának és Isten Fiának a szolgálatára szentelje.

Férfiú volt tetőtől-talpig. Az elvek, a törvények, az erkölcsi parancsok embere. Jellemes, igaz férfiú, aki egyenes utakon jár, és egyéni érdekek s személyi tekintetek nélkül követi jobb-meggyőződését. Ahhoz a fajtához tartozott, melyiknek mind kevesebb képviselője akad éppen napjainkban.

Ma érthetetlennek mondják azt, aki a becsület nevében lemond a kamatról, a felkínált vagy kínálkozó anyagi előnyről, amit becstelenség árán megszerezhetne. A mai ember életfelfogása szerint a haszon és egyéni érvényesülés mindennél előbbre való. Ma arra biztatják a munkást, hogy amerikázzék, az iparost, hogy látszatra dolgozzék, a kereskedőt, hogy a világ áruját mosolyogva varrja a vevő nyakába, a tisztviselőt, hogy igyekezzék mellékjövedelemre szert tenni s a tőkést, munkaadót, hogy minél kevesebb munka és kockázat árán minél többet keressen. Divat a kifordítható felöltő, és divat a köpenyegforgatás. Ma szélkakas módjára forognak az emberek a politikai és világnézeti szelek változó iránya szerint, lesznek közöttük fehérek, barnák, kékek, felvesznek bármilyen színt, holnap megtagadják mai meggyőződésüket, s megtagadják vallásukat is, ha abból előny származik.

A Szent József zászlója alatt sorakozó ifjúságnak azonban védőszentjük nyomában kell járnia. Mert ez az élet útja. Már ti, fiatal testvéreim, akik az élet elején álltok s élettapasztalatokról még nem beszélhettek, láthatjátok, hogy a mai ember életén uralkodó elvtelenség, a becsületérzés, a férfias gerincesség megfogyatkozása mire vezet, mennyi kárt okoz, milyen bizonytalanná teszi az életet. Mindenki a másik kárára akar érvényesülni, mindenki megcsalja, becsapja, kihasználja, meguralja a másikat.

S ennek következtében nincs is bizalmunk egymás iránt. Amikor az emberek melegen szorongatják egymás kezét és barátságosan mosolyognak egymás arcába, akkor is gyanakodva figyelik, hogy milyen önző szándék, milyen ravasz gondolat bujkál a mosolygó szemek mögött. S ha valakire munkát, értéket, életet bízunk, ezer és ezer biztosítékot követelünk, hogy önmagunkat valamennyire megnyugtassuk.

Az ifjúság természeténél foga irtózik ettől a képmutatástól. Az a túlzott önérzet, amelyik az ifjú korban olyan feltűnő módon jelentkezik s amelyet sokan nem értenek meg, alapjában véve és lelki indítékaiban nézve onnan fakad, hogy az ifjúság ösztönösen, ős-szerelemmel szereti az igazságot. Ezért tiltakozik olyan szenvedélyesen minden meggyanúsítás és hazugság ellen, ezért engesztelhetetlen, ha becsületében, szavahihetőségében megsértették. De ne engedjétek, hogy lelketeknek ezt az isteni ajándékát a világ szelleme ellopja. Vegyétek kézbe s az egyesület pártfogójának, a jellem nagy példaképévé lett egyszerű iparosnak, Szent Józsefnek a védelme alatt saját lelketekben formáljátok ki azt a gránit-jellemet, amelyet a zajos ár ha körül is nyaldos, de nem sodorhat el, nem torzíthat el. Legyen mintaképetek, égő ambíciótok az a férfi, akinek minden szava szent, aki nem hajladozik mocsárszéli nádként, akinek tiszta és határozott elvei vannak, aki nem indul sem a tömeg ízlése, sem a tömeg előszakaszai után, hanem munkáját, megbízatását, egyszerű hivatalának vagy foglalkozásának kötelességeit úgy látja el s az általános romlottság közepette olyan határozottsággal áll meggyőződése mellett, hogy nyugodtan rá lehetne bízni akár az Isten legszentebb Anyját és legszentebb Fiát is.

3. A harmadik pedig, amit Szent József példájából jó megjegyeznünk, a feltétlen bizalom Isten iránt. Pl. Egyiptomi menekülés. József elhagyta házát, mindenét, hogy mentse a gyermek Jézust. S Isten megsegítette.[56]

---

[56] Ez a bekezdés ceruzával van bejegyezve. A beszéd harmadik részének csak az alapgondolatát jegyezte le a szónok. Ellenben egy kis lapon megvan a rövid vázlat: „Az ifjúság:
1. legyen tetterős, készüljön cselekvő életre
2. bízzék saját magában (Isten után) és jövőjében.
– Szent József, az iparos mindent otthagyott és elment Egyiptomba.
3. legyen radikális, mondjon igent, vagy nemet, de ne alkudozzék.
– Szent József elbocsátani készül nehézkes feleségét, de amikor megtudja Isten akaratát, vállalja a feladatokat."

Függelék III.

Keresztény és magyar erő a zeneművészetben[57]

(1. Mailáth-kör dalestélye, Kolozsvár, 1937. június 13.
2. Katolikus Nagygyűlés után, Brassó, 1937. június 28.)

M. T. H.![58] Hazug hivalkodás volna tőlem, ha ezen a dalestélyen nekem kiutalt szereppel visszaélnék és a szakértőt akarnám mutatni. Nem vagyok muzsikus. A zenét szeretem, élvezem és igyekszem megérteni, azzal a természetes vágyakozással, amely minden ember lelkében él a szép és művészi iránt. Művészi daraboknál és teljesítményeknél azonban a sejtésen és általános élvezeten túl nem jutok, nem tudom a hallottakat szétszedni, részleteiben rögzíteni, magyarázni, megjegyzésekkel kísérni. Éppen ezért más úton kísérlem meg, hogy feladatomnak megfeleljek, úgy, hogy mégis a művészet tárgyánál, a zenénél maradjak.

Könyvekben és értekezésekben, melyek a modern zenét méltatják vagy azzal művészettörténeti vonatkozásban foglalkoznak, két megállapítás lepett meg, és – szíves engedelmükkel –, ehhez fűzök röviden két gondlatot.

I. Az egyik az, hogy „a zeneművészet – mint önálló művészet – csak a keresztény kultúrában lépett fel". Volt zenéjük a letűnt, nagy kultúrnépeknek is: kínaiaknak, asszíroknak, egyiptomiaknak, görögöknek.[59]

---

[57] BATTHYANEUM, (BATTHYANEUM-könyvtár, Gyulafehérvár – Biblioteca documentară Batthyaneum, Alba Iulia), Márton Áron csomag (MÁ cs.), 17. sz., Nr. 1695. 14. beszéd, 1–11. – Az utolsó lap hátára Márton Áron ceruzával (amiért most bizonyos részeket nem lehet kiolvasni) összefoglalta a beszéd menetét a következő címen: „Az új kor alapvonásai a modern zenében". Az is feltételezhető, hogy az elkészített beszédéből részleteket felhasználva egészen új beszédet mondott a jelzett beosztással, amelyet az alábbi gondolatfoszlányokban fedezhetünk fel:

„1. Anyagias gondolkozású életszemlélet. Mintha késne az új kor, amely a lelket, a lelkiséget és szellemet hangsúlyozza. Mi az átváltás kellős közepén vagyunk; ez zavar is, de jön, készül a másik kor.

2. Ezt a zene mutatja, amelyik a legfinomabb, legérzékenyebb művészet, amelyik a lelki értéket leghamarább fedezte fel.

3. Fejlődés iránya határozottan keresztény. A múlt században még Istent áhította, ma megtalálta.

4. És ezt a megújhodást, felfelé törekvést, ehhez az indításokat, főképp az új magyar zene a népi zenéből meríti.

Bef. Nem a kultúra alkonya, hanem megújulása következik, és ez népi és keresztény lesz."

[58] A következő bevezető mondat – személyes vallomás – van áthúzva: „Nem vagyok gyakorlati muzsikus. A Gondviselés, aki a különböző talentumokat abszolút hatalommal osztogatja, és annak adja, akinek akarja, jónak látta, hogy ezt is megvonja tőlem."

[59] Itt az alábbi egység van áthúzva: „Csak ezeket említem, a letűnt, vagy a fejlődésben évezredekkel elakadt népek közül, mert önálló kultúrát, mely romjaiban is ámulatra indít, csak ezek teremtettek. Azonban a zenét, habár hatalmas kultúra-építő tehetséggel voltak megáldva, önálló művészetté nem tudták fejleszteni."

Táncaikat, mulatságaikat, szórakozásaikat, vallásos és profán ünnepségeik egyes mozzanatait kísérték valamiféle zenével, de ez mindig csak kísérő jelenség, csak kisegítő eszköz volt; hitet, feszegető vágyat, eszmét, gondolatot kifejezni és érzékeltetni nem tudott. A zeneművészetet, mely erre a feladatra vállalkozni, mert és azt meg is oldotta, a kereszténységben feszülő transzcendens erőknek köszönhetjük.

A letűnt korok embere hagyott ránk hatalmas emlékeket, piramisokat, melyek fölött az évezredek nyomtalanul zuhantak el s a sivatagból elpusztíthatatlan korszakként hirdetik régen porladó népek gondolatait. Őrzünk szobrokat, melyeknek formai tökéletessége olyan teljes, hogy azokról tanulnak ma is. Birtokunkban vannak költői alkotások, melyek az emberiségnek örök kincsei maradnak. S bizonyára sokra vitték a festészetben is, de azok emlékeit az idő megemésztette. Az egyiptomiak piramisai megrázó erővel hirdetik az akkori ember hitét a test földöntúli életében. A görögök templomaiban, szobraiban már megrázó erővel jut kifejezésre az ember olthatatlan vágya az örökkévalóság felé.

De mindez csak lendület, vágyakozás, erőfeszítés, egy olthatatlan, de homályos sejtésnek a megrendítő kifejezése és reánk maradt emléke. A lebegés, ami a lendület után következik, a felsőbb régiókban való otthonos mozgás, a boldogító hit és megnyugvás csak a keresztény kultúrában megszületett zeneművészetben jutott kifejezésre, mely kultúra az ókori népek homályos sejtése, zavaros vágyakozása, megható sírása helyett az örökkévalóságban való tiszta hitet és bizonyságot hozta.

Jelentősége és aktualitása pedig ennek a művészettörténeti megállapításnak az, hogy ha ez így van, ha a kereszténység fölénye a többi kultúrákkal szemben azzal is kitűnik, hogy egy új művészetet teremtett, ha a letűnt korok művészetét, az építészetet, szobrászatot, festészetet nemcsak átvette, megőrizte, tovább fejlesztette, hanem egy újjal, a zenetörténettel meg is tetézte, akkor a kereszténység nemcsak új kultúrának a szakaszát indította be, hanem a letűnt kultúrákkal szemben olyan erőkkel is rendelkezik, amelyek a kereszténységben gyökerező egész kultúrát meg tudják óvni a pusztulástól. Az építészet, szobrászat, festészet, melyeket az ókori ember is művészi tökélyre juttatott, a térben, az anyag három kiterjedésében próbálja kifejezni a végtelen felé törő gondolatot, s valahogyan mindig érzik rajta a nehézkesség, az anyaghoz kötöttség; de a zene az idő négy kiterjedésében halad, a tér fölött lebeg, egészen más törvények szerint igazodik, és ha az idő korlátait nem is tudja áttörni, csalhatatlanul utal arra, hogy a kereszténységben, melynek szellemi tartalmából ez a művészet megszületett, olyan időtálló, tér- és anyagfeletti erők duzzadnak,

hogy a keresztény kultúra csődjéről, elmúlásáról, leváltásáról, ami az ókori kultúrákkal történt, nem lehet beszélni, mert képes a romlandóság, az elmúlás fölé emelkedni, képes megújulni.

Ennek a megújulásnak nyitánya, első erőteljes hangjaként Debussy-nek, a sokat emlegetett modern zeneművésznek a „Szent Sebestyén vértanúsága" c. zeneköltemény jelöli meg a művészettörténet. Nem akart vallásos költeményt írni. Művészete hedonista művészet, az érdekeknek és érzékies művészi élvezetnek a kultusza volt. Kezébe került d'Annunzio költői alkotása Szent Sebestyénről, az előkelő római tisztről, akit Tiberius császár korában keresztény hite miatt egy fához kötözve nyílzáporral megöltek és aztán nyilakkal borított testét a csatornába dobták. Debussy-t az kapta meg, hogy Sebestyén korának leghódítóbb férfi szépsége volt, s összekuszált, elektelenített teste a szenycsatornából is üdén, fiatalos szépségében került elő. A hódító férfiről, Adamicsról akart darabot szerezni. De amikor a munkába belemerült, amikor a hódító szépségű császári tiszt kereszténnyé levését, Krisztussal való találkozását, mely vértanúságát előidézte, akarta hangokban kifejezni, a művész lelkében is felfakadt, mint Saulnál a vakító fényözönben Damaszkusz kapuja előtt a vallásos élmény, és a pogánynak indult költeményben egy csodálatos, imádságos, tiszta összhangban hódolt Krisztus előtt.

A múlt század végén már nyilvánvaló volt, hogy az az anyagias szellem, mely a modern ember egész életén eluralkodott, mely Istent művészetéből, politikájából, társadalmi és gazdasági életéből és tudományából egyaránt kivetette és csak a pénzt, a hasznot és előnyt hajszolta mindenben, előbb-utóbb olyan katasztrófákat, feszültségeket idéz elő, hogy azoknak tüzében hamuvá éghet mindaz, amit kultúrának nevezünk.[60] A katasztrófák egy része be is következett, a feszültségek pedig robbanásig fokozódtak, aminek bénító nyomása alatt ma sokan beszélnek egy közeli, általános, szörnyű pusztulásról.

És a művészettörténet megállapítása ezért értékes, ezért vigasztalás és erős, biztos jel. Mikor általános félelem nyomja és bajsejtelmek kínozzák az emberiség lelkét, a legtökéletesebb művészet, a zene, mely egyúttal a legérzékenyebb is, már erőteljes, biztos hanggal mutatja a szabadulás és megújulás irányát: a visszatérést az élet elhagyott és megtagadott forrásaihoz, a kereszténység törvényeihez, hitéhez, erkölcseihez, eszményeihez.

A zeneművészet nem hiába keresztény művészet, ettől a formától egészen nem is tudott elszakadni soha. A korszellem hatása alól nem tudta

---

[60] Még egy hozzáfűzött kis mellékmondatrész van áthúzva: „s amikre büszkék vagyunk."

magát teljesen kivonni. A múlt század anyagelvűsége és anyagiassága megtagadta és legyőzte ezt a művészetet is. De míg a modern kultúrát romboló pogányságból az irodalom csak most, Chestertonnal, Papinivel, Franz Werfellel, Paul Claudel-lel, Sigrid Undset-tel jutott el a kereszténység felé; addig a zeneművészetben már a múlt század óriásai tapogattak a kereszténység felé; Wagner Richard, Liszt Ferenc, s az említett Debussy az anyagba merített ember lelkének a sikolyát, vágyódását fejezték ki a megváltás után. Elmélkedő perceikben ajkuk imára nyílt, kezük összekulcsolódott s lelkükből az egyedül vergődő, elhagyatott ember egy-egy térdreboruló alázatos vallomása tört elő. Ugyanez megfigyelhető nálunk is. Míg Ady istenes versei meggyötört modern embernek ezt a megmegcsuklását csak sejtetik, Bartók és még inkább Kodály Zoltán hatalmas művészetükben már meggyőző erővel vallják azt a hitet, mellyel, ha egészében kibontjuk és igazságait társadalmi, gazdasági, politikai, művészeti vonatkozásban egyforma komolysággal érvényesítjük, minden pusztulás ellen diadalmasan vehetjük fel a harcot.

II. Ezzel el is érkeztem második gondolatomhoz. A ma legzseniálisabb zeneköltőjének Stravinszky-t mondják. De mellette emlegetik, vele egy sorba helyezik és ismerik a mi Bartók Bélánkat és Kodály Zoltánunkat.

Kodály Zoltán, akinek egyik vallásos tárgyú hatalmas erejű darabját hallottuk az imént, Psalmus Hungaricus-ával, a Magyar Zsoltárral egyszerre lett ismert az egész világon. Egészen új, ismeretlen zenei-stílussal jött. Felléptét heves küzdelmek kísérték, támadták és ünnepelték. A harc sokáig dúlt körülötte, míg 1926-ban Zürichben előadták a Magyar Zsoltárt.[61] A hatalmas költemény, melynek idegenszerű, szokatlan hangjaiban olyan erővel csattognak a nemzeti harag és fájdalom ostorai és olyan zsoltáros imává szelídül a magyar lélek alázatos meghódolása Isten előtt, abszolút művészetével és monumentalitásával idegesen erőssége ellenére is egy csapásra meghódította a kultúrnemzetek szakértőit. Azóta 14 államban, 60 városban volt bemutatója, 6 nyelvre fordították le és ma világfogalom. De többi művei is egymásután lesznek a világ közkincsévé.

Kell-e a Kodály-féle zeneművészet sikereinek jelentőségére, a mondottak után, nyomatékosabban rámutatnom?!

Kodály művészetében a keresztény tartalomé a vezérszólam. Így írják az ismertetések. Transzcendens magasságokban jár, az Istenbe vetett, törhetetlen hitet hirdeti, amely a korszakban dúló zűrzavarán is átszűrődik és az új kort, a csődből való menekülést, a szabadulást ígéri.

---

[61] A következő mondatot kihúzta a szónok: „A kultúrnemzetek zeneszakértőit meglepte".

És Kodály kifejezési formáját és műveinek tartalmát is, legalábbis az ihletet ahhoz a magyar népművészetből vette. Onnan, az elpusztíthatatlan televényből, az őserők talajából, a népi lélekből töltekezett és kapott olyan erőket, melyek által, miután művészetének prizmáján átengedte és szivárványos színeit kibontotta, a magyar kultúrát belekapcsolta az egyetemes emberi kultúrába. Irodalmunk egyes törekvéseit is érte az a dicsőség, hogy nagy nemzetek nyelvére lefordították, de nyelvünk ízét, zamatját nem tudták, mert nem lehetett visszaadni, széles körökben nem is terjedtek el, legfeljebb irodalmárok olvasmányai voltak. De most Kodály és Bartók féle magyar zene a magyar lélek egész gazdagságát, minden színét és ízét maradék nélkül viszi szét a nagyvilágba s úttörője, vezető tényezője, vezérszólama lett annak az irányzatnak, mely a megváltást hirdeti, az emberiség csüggedt lelkében a megváltás eszméit keltegeti.

A művelődéstörténet szerint, amely nép eljutott odáig, hogy lelkének tartalmát, szellemét, szépérzékét és magasabbrendű vágyait sajátos színekben kifejezze, amelyik különálló, egyedi, nemzeti népművészetet teremtett, az kétségtelen tanújelét adta magasabb szellemiségének, de egyúttal tanújelét adta életképességének is. „Az európai kultúra kezdetén, a gregorián énekek is keleti eredetűek, szír, görög, héber dallamok voltak. Most az elernyedt európai atmoszférában új vénát nyitott a magyar dallamokon, éppen Bartókon és Kodályon keresztül" – írja Demény G.

Miért vannak hát közöttünk kicsinyhitűek? Miért csüggedtek, akik csüggesztenek, lemondást prédikálva?! Egy süllyedő világ kellős-közepén állunk. Az általános omlás, a régi szerkezetek recsegése és lazulása ijeszt. Az öregek bénultan, tájékozatlanul állnak fejüket behúzva, az ifjúság errearra kapkod. Az ég alja körös-körül piros. Némelyek azt mondják, hogy alkonyul, mások pedig hajnalpírnak látják.[62] Keressük meg annak a népnek a lelkét, melyet Kodály felfedezett, töltekezzünk abból az erőből, melyből ő annyit vett, hogy a világnak is tudott kölcsön adni. És a pusztulás mélyéről, letarolt mezőkről, élő halottak álmos társadalmából is ennek a népnek hitével, életerejével és szellemi kincseivel bokrétásan, dalolva mehetünk a hajnal pirkadása, a jobb, boldogabb, biztos jövő felé!

---

[62] Az alábbi kihúzott mondatok találhatók a következőben: „S mindkettőnek igaza van. A régi világ süllyed a történelem határa alá, az új pedig ugyanabban a percben emelkedik fel a jelen és jövő egére. Ne törtessünk nyugat felé, hanem induljunk el a hajnal felé, hiszen közülünk valók is viszik a fáklyát, mely az új élet, a szebb jövő ösvényeit keresi."

Függelék IV.

Kézimunka-kiállítás megnyitása[63]

(Marianum. 1937. június 6.)

Mélyen Tisztelt Közönség! Valahányszor iskolák rajz- és kézimunka kiállításán veszünk részt, mindig kerülget az az érzés, hogy a látogató közönség túlzott igényességgel és a növendékek munkáiban művészetet, vagy legalábbis a művészi tehetség felvillanását keresi és véli felfedezni. Bevallom, én is ilyen szemekkel és követeléssel léptem be az ilyen tárlatokba akárhányszor, de ezt vettem észre a közönségnél is. Különösen az érdekelt szülők nézték így gyermekeik sokszor primitív, kezdetleges munkáit. Sokszor lehetett hallani az egyszerű, gyerekes próbálkozások előtt megjegyzéseket, elragadtatást jelző kijelentéseket, csodálkozó felkiáltásokat, melyek valójában csak művészi alkotásokat illetnek meg.

S amikor ezen elgondolkoztam, eszembe ötlött, hogy vajon ez nem pusztán szülői elfogultság-e, és vajon nem az igazi művészi érzék és értékelés hiányának a jele-e? Hiszen a szülő szereti gyermekét többnek, tehetségesebbnek tudni, szereti olyannak látni és mondani, amilyennek elképzeli. Társadalmunknak pedig sajátja bizonyos nagyzás, nem tudunk alapfokban beszélni, érzéseinket, megfigyeléseinket, benyomásainkat szuperlatívuszokban szeretjük visszaadni. Vajon a tartalmukban és formai kivitelezésükben egyszerű rajz- és kézimunka-kiállítások, iskolai kollekciók megtekintésénél is nem ezek miatt esünk-e túlzásba, nem ezért és ilyen alapon keresünk-e művészetet és nem ezért teszünk-e a művészi alkotásoknak kijáró kijelentéseket?

Lehet ez is. Végeredményben a szülőnek megbocsátható, ha gyermekének kezdő próbálkozásaiban a tökéletesség és tehetség jeleit keresi. De megbocsátható, megérthető, és indokolt az is, ha az egyszerű alkotásoknál, mint művészetről beszélünk s naiv jóhiszeműséggel és hozzá nem értéssel némiképp túlozunk.

1. Ugyanis, M. T. K., a művészet életjelenség, melynek célja, hogy az emberi életet kifejezze, azt szolgálja, széppé, nemessé tegye s a lelket, a szemlélő ember lelkét is, legalább pillanatnyilag, a szellem magasabb, felsőbb köreibe emelje. És nem ez a szándék vibrál-e minden alkotásban, ami ezeknek a termeknek falairól, polcairól felénk mosolyog? Ős, meg nem tagadható igénye az embernek a szépség után való nagy szomjúság. Szereti a szivárvány színeit ellopni, a virágok ezer változatát ellesni, a

---

[63] BATTHYANEUM. (BATTHYANEUM-könyvtár, Gyulafehérvár – Biblioteca documentară Batthyaneum, Alba Iulia), MÁ cs. 17. sz., Nr. 1695. 13. beszéd, 1–5.

természet utánozhatatlan alakzatait, vonalvezetését megfigyelni. S képzelete új kombinációkat, új változatokat sző és az élet szürke falát ezekkel úgy ékesíti, mint ahogy a gyermek virágokkal, színes papírokkal a játékszoba minden sarkát. Ellopjuk a szivárvány színeit, ellessük a virágok ezer alakzatát és rávarrjuk zsebkendőre, selyem és vászon darabokra, kifaragjuk fából, kivéssük márványból, tele díszítjük velük falainkat, teleakasztjuk asztalainkat, szekrényeinket, mert a szürke egyformaságot és változatnélküliséget nem szeretjük.

És ez az ős igény és ösztön, ez az élet megszépítésére törekvő vágy vezeti a gyermeket s vezette, dolgoztatta azokat a növendékeket, akiknek munkáit ma itt kiállították és megnézni készülünk. Minden egyes darab jele, valamelyes kifejeződése, tapogatódzó sejtése annak a nagy életjelenségnek, mely a szépség és tökéletesedés felé nyugtalankodik, s amelynek gyökerei a művészi ösztönbe és igénybe nyúlnak le.

A régebbi nevelésben nem sok gondot fordítottak ennek az ösztönnek a fejlesztésére. A régebbi nevelés inkább az értelem kiművelésére tette a súlypontot s a kézügyességnek és szépnek anyagi eszközökkel való kifejlesztésének nem tulajdonított nagyobb fontosságot, ha tanították is, melléktárgyként kezelték, ímmel-ámmal vették. Ma más a helyzet.

Ma, amikor a gépek sablon szerint termelnek, s a vasbeton és aszfalt sivárrá, szürkévé tesz mindent, teret kell adni a képzeletnek, helyet, alkalmat kell adni a szépérzék kifejlődésének, különben kietlen sivatag, kibírhatatlan szürkeség és egyformaság lesz az élet. A rajz és kézimunka fokozottabb tanítása gyakorlati haszna mellett mint egészséges reakció kapott hangsúlyt a modern nevelésben, szemben a rideg gépi kultúrával és túlzott értelmi képzéssel.

2. De reánk nézve van ennek egy másik jelentősége is. Az általános emberi érték mellett egy népi, nemzeti mozzanata is. A termekben látni fognak kiállított darabokat, melyek a magyar népművészet motívumait szólaltatják meg.

Ki tudhatja, hogy a történelem homályában hol állt, hány ezer évvel ezelőtt élt az a magyar pásztor, aki botját először cifrázta, az a magyar kovács, aki a délceg lovasok láncsorát először díszítette virágmotívumokkal, az a magyar földműves, aki a járomfát tulipánosra faragta, az a magyar asszony, aki a búzavirágot férje, levente fia dolmányából, nyeregtakarójából kihímezte?[64]

---

[64] Az egész bekezdést utólag írta ceruzával Márton Áron. Három szót (a délceg lovasok láncsorát) csak feltételezve, nehezen kikövetkeztetve rögzítettem. Az is lehet, hogy más az olvasat.

A művészet mindig a lélek hangja, a szellemi igény jelentkezése, és egyúttal a magasabbrendű életnek a záloga. Amelyik nép életében jelentkezett a népművészet, amelyik nép már eljutott addig, hogy szellemiségét, szépérzékét sajátos formákban tudja kifejezni, tehát a többi népekétől színeiben eltérő, saját jellegű népművészetet tudott teremteni, az kétségbevonhatatlan tanújelét adta magasabb szellemiségének és kultúrérzékének. Ez a kultúrhistória megállapítása. De jelét adta annak is, hogy a fejlődés fokán magasabbra is fog jutni, olyan erők, képességek, olyan erőteljes szellemi igény van a lelkében, hogy a nyers élettel meg tud küzdeni.

Fokozott, nagy kötelesség tehát nekünk életünknek ezt a zálogát felismerni, népünk művészetét és az abban rejlő erőt meglátni, tanítani, megtartani és tovább adni.

Függelék V.
Katalin-kör tagfelvétele[65]

(1938. február 13.)

Kedves Leányok! Az egyesület, melybe most ünnepélyesen felvétettetek, a Szent Katalin nevet viseli, az pedig, amelyet a felvétel jeleként melletekre tűztek, a Boldogságos Szent Szűz képével van díszítve.

Szent Katalin szűz[66] korának leghíresebb emberei közé tartozott. Egyszerű családból származott, egyszerű apáca volt, elvonult, a világ szemei elől elrejtett életet élt. S mégis az Úr Jézus legnagyobb kitüntetésben részesítette, öt szent sebét, melyeket a keresztrefeszítéssel kapott, a Szent Katalin kezein, lábain és oldalán is megjelenni engedte, jeléül annak, hogy az egyszerű apáca életét elismeri az Ő isteni életéhez hasonlónak. És még tovább is ment, a tanulatlan apácát isteni tudásából részeltette. Nagy hírű hittudósok keresték fel, hogy a nehéz hittani kérdésekre, amiket nem tudtak megoldani, tőle kérjenek feleletet. Sőt, a pápa is hozzá fordult tanácsért, udvarába hivatta s országos ügyek elintézését, államok, tartományok, egymással hadakozó városok kibékítését bízta rá, fejedelmekhez követségekbe küldötte.

Szent Katalin, a szűz és vértanú,[67] a keresztényüldözések idején élt. Előkelő szülőktől származott, iskolákat végzett s szent és erényes életéért Isten őt is kiváló tudással jutalmazta. Mikor keresztény hite miatt a pogány császár elfogatta, a katonákat, akiket azért küldött hozzá, hogy hitétől eltérítsék, a börtönben megtérítette. Olyan okosan és akkora lelkesedéssel

---

[65] BATTHYANEUM, MÁ cs. 17. sz., Nr. 1695. 17. beszéd, 1–6. l.

[66] Siénai Szent Katalin (1347–1380) (Marton József megjegyzése)

[67] Alexandriai Szent Katalin (4. században) (Marton József megjegyzése)

beszélt az Úr Jézusról, hogy a pogány tudósok elnémultak s a meggyőző szavak hatása alatt maguk is Krisztus hitére tértek át. Az emiatt feldühödött császár kerékbe akarta töretni, de a kínzó, kegyetlen eszköz a Katalin imádságára darabokra törött. Ez ellenségeit még jobban felbőszítette s végül is fejét vették. Az erőslelkű vértanú holttestét Isten parancsára angyalok temették el, a gonosz gyilkosok kezeiből kiragadták és egy távoli országba, Arábiába, a Sína hegyére vitték.

Már ebből megérthetitek K. L., hogy az egyesületbe való ünnepélyes felvétellel komoly kötelezettségek járnak. A jelvény, melyet kaptatok, nem dísz csupán. Jel, ami arra figyelmeztet, hogy Szent Katalin példája szerint kell élnetek és a Boldogságos Szent Szűz legfelsőbb pártfogására méltóknak kell lennetek.

A cseléd-sorban lévőkről sokszor mondanak rosszat, közönségesebbeknek tartják, mint a többi embereket. Különösen a viselkedésük ellen emelnek kifogásokat, az az általános felfogás, hogy nem tudják az illemet, durvák, hangosak; az utcán és nyilvános helyeken is sokszor megbotránkoztató a beszédjük és viselkedésük. A sok panasz miatt a rendőrség ki is tiltotta a cselédeket vasárnap délután a főtérről és a forgalmasabb utcákról.

S meg kell engednünk, hogy azoknak a panaszoknak és ennek a rendőrségi intézkedésnek van alapja. Vasárnap délutánonként, azokon a helyeken, ahol a cselédek tömegben tartózkodnak, tisztességes ember nem tud arcpirulás nélkül végigmenni. Legények és leányok úgy viselkednek, olyan beszédeket folytatnak, olyan durva tréfákon kacagnak, hogy jóérzésű ember kénytelen elkerülni őket.

K. L., a Katalin-körbe való felvétel kötelez titeket arra, először, hogy jobbak legyetek. A megszentelt jelvényt közönséges magatartással és szennyes beszéddel nem mocskolhatjátok be és közönséges helyekre nem vihetitek. A cseléd-mulatságok és összejövetelek, amelyeket a ti számotokra a Csizmadia-színben és más, még kevésbé jó hírű külvárosi lokálokban rendezni szoktak, nem illenek a Katalin-köri lányokhoz. Megérdemli, aki cselédsorban van is, hogy embernek tartsák és megbecsüljék. Sokszor több joggal elvárhatja ezt, mint azok, akik munka nélkül, semmittevésben töltik napjaikat. De a megbecsülést ki kell érdemelni, helytelen, nem illő magaviselettel nem szabad elvesztegetni. És nektek az a kötelességetek, hogy abban a többieknek is példát adjatok. Kiválasztottak vagytok, tehát kiválóbbnak kell lennetek; jelvényt kaptatok, a jelvényt tehát meg kell becsülnötök, egy szentnek a védelme alá helyeztétek sorsotokat, beszédetekkel, magatartásotokkal, kötelesség-teljesítésetekkel tehát ezt a Szentet kell utánoznotok.

Másodszor, nektek a vallásban is erősnek kell lennetek és társaitokat, akik meggyöngültek vagy veszélynek vannak kitéve, meg kell erősítenetek.

Mostanában egyik legnagyobb szégyenünk és szomorúságunk, hogy évről-évre többen vannak, akik szent vallásunkat elhagyják, és ezek között mindig akadnak cselédek is, akik ősi katolikus családból származnak. Némelyek házasság alkalmával, mások a jobb elhelyezkedés kedvéért vetemednek a hitehagyás súlyos bűnére.

Testvéreim, a ti védőszentetek ebben is figyelmeztet, hogy mit kell tennetek. A hit a világon a legnagyobb kincsünk. Őseink karddal is védték, ha arra került a sor. Inkább meghaltak és eltűrtek minden megaláztatást, de hitüket nem bocsátották áruba, nem veszélyeztették semmi kincsért, mert tudták, hogy az ilyeneket Isten is, és az emberek is megvetik.

Függelék VI.
Templomi hangverseny[68]

(Kolozsvár, Szent Mihály templom, 1937. november 6.)

Azt mondják, hogy a művészetek a történelem legérzékenyebb és legkifejezőbb szeizmográfjai. Minden kor művészete a kor emberének a lelkét, életfelfogását és életérzését tükrözi. És, amint a szeizmográf érzékeny szerkezete jelzi a távoli földrengéseket, a fizikai világ katasztrófáit és a nyomukban esetleg előálló új formákat, új hegyek, új völgyek, avagy új tengerek, s rajtuk és bennük új élet előállását, hasonlóképpen jelzik a művészetek az emberi lélek vívódásait és új tájékozódásait, melyekből már előre kikövetkeztethető a jelent leváltani készülő új történelmi korszak legjellegzetesebb vonása. Ha ez így van, azt hiszem M. T. H. megértik, hogy nehéz nekem, a papnak ellenállnom az ebben rejlő kísértésnek és elnézik nekem, ha templomi hangverseny alkalmával felteszem a kérdést, hogy a mai zeneművészetnek van-e, és ha van, mi a mondanivalója a mai ember számára?

Egy történelmi kornak legmélyebb sebeit és legkínzóbb ínségét talán legélesebben a kor jelszavai és az érdeklődés előterében álló problémák világítják meg.[69] A ma használatos jelszavak és vitatott problémák pedig

---

[68] BATTHYANEUM (BATTHYANEUM-könyvtár, Gyulafehérvár – Biblioteca documentară Batthyaneum, Alba Iulia), Márton Áron csomag 17. sz. (MÁ cs.), Nr. inv. 1695., 15. beszéd, 1–11.

[69] Ezt követően egy egész bekezdést tett zárójelbe Márton Áron: „Ez ellenmondásként hangzik, mert a jelszavakat a gondolkozás-nélküli tömeg megmozdítására, és elég gyakran a félrevezetésére szokták használni, míg a problémákban a legmélyebb sebeket, nyitjuk fel és azok orvoslását keressük. De az ellenmondás csak látszat, mert a jelszavak

csüggesztő egyöntetűséggel korunk legkínzóbb gondját, az egzisztenciális bizonytalanságot mondják. Jelszavak és problémák egyaránt a lét bizonytalanságát hangoztatják és az emberi lét új alapozását követelik. A világpolitika kérdései, melyek a népek egymás közötti viszonyát, az egyes nemzetek jogait és igényeit vetik fel és akarják rendezni, az egyes államok gondjai, melyek a nemzetiségek megnyugtató beleillesztését, és az elégedetlen társadalmi osztályok igazságos kielégítését sürgetik, – mindezek a kérdések félreérthetetlenül utalnak arra az egy gondra, hogy ma mind az egyes ember, mind a tömegek és népek létükben vannak veszélyeztetve. Az egyes embert a tömeg készül elnyomni, – elég, ha az ismeretes tömegmozgalmakra gondolunk, amelyek az egyedet már csak számnak, akarat- és jognélküli egységnek számítják; a népek és az osztályok egységét pedig az egyes ember fegyelmezetlensége és lázadása fenyegeti. A test erői a munkanélküliség és az ezt követő nyomor következtében fogynak el, a lelket a mindennapi hajsza, a kíméletlen harc és gyűlölet fárasztja el. Kétségtelen tehát, hogy korunk az egyetemes bizonytalanságnak, a létében veszélyeztetett embernek a kora.[70]

A kérdés tehát az, hogy van-e a zeneművészetnek a pillanatnyi esztétikai élvezeten és hangulatkeltésen kívül más szava is ennek a létéért aggódó mai embernek a számára? Igen, van![71]

Az eszmék, gondolatok, vágyak és akarások, melyek a világ és emberi élet alakításának igényével jelentkeznek,[72] leghamarabb a művészetekben

---

is ugyanannak a szögnek a fejére ütnek, felületes és lelkiismeretlen fogalmazások sokszor, de ugyanazon problémáknak a tartalmát mutatják."

[70] Márton Áron zárójelben megjelöli a lelőhelyet: B. Jansen 441.

[71] Eredetileg a beszédet a következőképpen szándékozott folytatni, de később áthúzta a mondatokat:

„Ezt a megállapítást még csak keserűbbé teszi az a tény, hogy a modern ember akkor veszítette el lábai alól a talajt, amikor legbiztosabbnak hitte azon magát. A nagy háború előtt még rendületlenül bízott az erejében, és bízott abban, hogy önerejéből olyan világot épít, olyan társadalmi életet rendez be, amelyben függetlenül és békés napsütésben élhet, mint egy erőteljes pogány isten. S alig telt el egy-két évtized, a nagy háborúval megindult a föld, széthulltak a társadalmi keretek és a szép remények; s a bőség, biztonság és béke kora helyett bekövetkezett a testi-lelki nyomornak, a háborgásnak, bizonytalanságnak, a jog és igazság, a szeretet és jóság hiányának a korszaka.

Ha a művészetek a történelem legérzékenyebb szeizmográfjai, joggal tesszük fel tehát a kérdést, hogy az eljövendő kornak milyen lesz a művészete, s nevezetesen a zeneművészet mostani tartalmi irányai, eszmei tájékozódása szerint?

a) A művészetek történetében járatos ember számára, aki ismeri a művészet és kultúra, a művészet és korszellem összefüggéseit és kölcsönhatásait, nem nehéz a felelet."

[72] Eddig ez a mondat eredetileg a következőképpen volt leírva: „Az eszmék, gondolatok, vágyak és akarások, melyek a lélek mélyén ébredeznek és kínozzák az embert, mert meg

jutnak szóhoz és innen, az irodalmon, festészeten, építészeten, szobrászaton és legelsősorban a zeneművészeten keresztül sugározzák szét erejüket. Egy-két kiváltságos nagy szellem lelkében fogannak meg először, egy-két zseni hatalmas kifejező ereje adja nekik az első érthető, tapintható formát. Így indulnak el útjukon, hogy meghódítsák a lelkeket, átalakítsák az emberek gondolkozását és azzal együtt társadalmak, népek életformáját.

A modern zeneművészet pedig tartalmával és iránya szerint a modern pogányság meglepő fordulataként határozottan egy új keresztény kornak közeledését jelzi.

S nem kell csodálkoznunk azon, hogy ezt éppen a zeneművészetnél tapasztaljuk legszembetűnőbben. A zeneművészet, mint önálló művészet, a keresztény kultúra szülötte. Volt zenéjük a letűnt nagy kultúrnépeknek is: asszíroknak, egyiptomiaknak, görögöknek és az aránylag magas kultúrfokon évszázadok óta vesztegelő kínaiaknak. Táncaikat, mulatságaikat, profán és vallásos ünnepségeiket kísérték valamiféle zenével; de ez mindig csak kíséret, csak kisegítő eszköz volt; hitet, feszítő akaratot, eszmét, nagy gondolatokat nem tudott kifejezni. A zeneművészetet, mely erre a feladatra vállalkozni mert és azt meg is oldotta, a kereszténység transzcendens erőinek köszönhetjük.[73]

Szülőanyjától, a kereszténységtől teljesen nem is tudott elszakadni soha. A korszellem hatása alól éppen nem tudta magát kivonni, főképp a múlt század nyers anyagelvűségének sikerült, hogy a metafizikai régiókból levonja a földre ezt a művészetet is. De, míg a többi művészetek, irodalom, szobrászat, festészet teljesen leereszkednek a testhez, az anyaghoz és a nyárspolgár ízléséhez, annak szerelmeit, bűneit, szenvedélyeit, céljait, apró problémáit tárgyalják az unalomig és a metafizikai mélységeket és magasságokat képtelenek járni, addig Schumann, Schubert, Chopin, Liszt, Wagner ugyanennek a kornak zeneköltői legalább küzdenek a korszellem szuggesztív hatalma ellen.[74]

Strauss művészetében már nincs lélek, a zene csupán már csúnya külsőség, csupa „pódium-zene" lélekmozgató hit és megvilágosító eszme nélkül. De Liszt Ferencnél a mély vallásosság fel-feltör, Wagner Richard

---

akarnak születni és a világot képükre akarják átgyúrni,"

[73] Márton Áron ezt a bekezdést a pár hónappal előbb elmondott beszédéből vette át, kissé megváltoztatva. Vö. Keresztény és magyar erő a zeneművészetben, lásd Függelék III. – Batthyaneum, MÁ. Cs. 17. sz. Nr. Inv. 1695. 14. b. 2.

[74] Ennek a mondatnak a végét előbb másként fogalmazta a szónok: „ugyanennek a kornak zeneköltői tesznek ugyan engedményeket, de ösztönösen ahhoz a társadalmi réteghez húzódnak, amelyik az erkölcstelenséget még legalább palástolja, az erkölcsöt legalább hazudja, mert szomjazik a hitre s lelküket gyötri az Isten utáni vágy."

pedig hatalmas művészetével kora emberének a megváltás utáni vágyát érzékelteti megrázó erővel. A tétovázást és képmutatást azonban hamarosan széttépi Debussy, aki, ha nem is tudja a zeneművészetet[75] a hitetlenségből teljesen kiemelni, a Szent Sebestyén vértanúsága című zeneköltemény ében megüti azt a hangot, mely azóta egyre zengőbben és hatalmas szárnyalással viszi a zeneművészetet Palestrina és Bach öröksége, a metafizikai magasságok felé.

1) S a feltevést, hogy új keresztény korszak felé tartunk, erősítik a következő tény is: a többi művészetek is kezdenek ébredezni és indulnak a nyomában. Elsőnek legközelebbi rokona, a szintén anyagtalan művészet, az irodalom és költészet talált önmagára, mely P. Claudellel, Papinivel, Franz Werfellel, Sigrid Undsettel, Gertud von le Forttal, Babitsal már eljutott a kereszténység újra megismeréséhez. Az építészet is próbálgatja új anyagát, a vasbetont, már templomokat épít új stílusban, a keresztény bazilika mintájára; a szobrászatot és festészetet is mintha az őskeresztény művészet ihletné, keresi a vallásos témákat ás egyszerű formákat, ahogy a mélyen hívő ember ábrázolta az ő szentjeit. Utánuk kullog a filozófia, mely szintén közel jutott a metafizikához, a természettudomány, mely már nem irtózik a lélek elismerésétől, vagy legalábbis feltételezésétől. De a zeneművészet van az élen, Debussy óta újra transzcendens magasságokban jár, Stravinszky a tülekedő tömegek és dübörgő gépek zajából, a modern ember nyelvén szólítgatja Istent, Kodály Zoltán gyermekkórusai egy egész nép hitét, bizakodását, reménnyel telített lelkét és lendülő akaratát viszik Isten felé.

Az előadásra kerülő két darab szerzői Kodály-tanítványok, Kodály Zoltán és Harmath Arthur iskolájából valók. Zenei elbírálásuk a zeneszakértőkre tartozik. De számunkra, akik egy kavargó kor gyermekei vagyunk és a jövő nyomait kémleljük, érdekes és értékes mindkét mű úgy is, mint jel, mely a földről indul, de az égre mutat.[76]

2) Mintha adventben, Krisztus-jövetele előtt élnénk, megint egy sereg próféta támadt. Tolsztojon kezdve Ibsenen keresztül Spengler, O. Spam,

---

[75] Itt az alábbi szót kihúzta a szónok: „elposványosodásból"

[76] Az előadásra került két zenemű: Halmos László Napmiséje és Pikéthy Tibor Béke miséje. Mielőtt ezekről, és általában a kor zenéjével kapcsolatosan beszélt volna Márton Áron, zeneszakértőktől tájékozódott. Jelen esetben, prédikációjának kéziratához csatolta Zsizsmann Rezsőnek (neve nincs megjelölve, de az írásból nyilvánvalóan lehet azonosítani), a Szent Mihály templom karnagyának két oldalas véleményét. Ez a tény igen sok mindenről árulkodik. Márton Áron már fiatal pap korában igyekezett tájékozódni, másokat konzultálni, s csak azután nyilatkozni, különösen olyan kérdésekben, amelyekben nem érezte teljesen otthon magát.

H. Keyserling, H. G. Wells, Shaw, Chesterton, Ferrero, Berdjadev, a legkülönbözőbb világnézetű nagy szellemek egész sora hirdeti egy új világ születését. Lehet, hogy bűneink büntetéseképpen a küszöbről a falanszterrendszer lélek- és egyéniségnélküli kegyetlen világába nyitunk először, de a művészetek csalhatatlan iránytűje mögötte napfényes, tágas mezőket mutat.

Ezt a kőrengeteget, melyből ez a templom összetevődött, a középkori keresztény lélek hite és istenvágya sodorta ezzel a lenyűgöző lendülettel az ég felé. Mintha a Detonata bazalt orgonája előtt állanánk s éreznők a vulkánikus erőt, mely akkora kőzuhatagot fellökött a föld mélyéből. Itt is, ahogy a merészen felszökő oszlopokat és összehajló bordákat nézzük, érezzük a lélek sodró erejét, egetostromló feszülését; mely ilyen könnyedén ég felé indított ekkora kőtömegeket. Olyan, mint egy csodálatos akkord, mint egy monumentális hitvallás, mint egy hatalmasan induló kórus, melyet tömegek izzó lelke vesz ki a néma anyagból. S a keresztény léleknek ez sem volt elég![77] A kőrengeteget az Isten felé felgyúlt lelkek sírása és vihara zengő lendülettel ég felé indította, az ívek kecses feltörése, állandó lendülete, az oszlopok, bordák és csíkok összhangja zeng, mint egy erdő, de az akkordnak nincs folytatása, az anyag nem tud a földtől elszakadni, a lendület nem tud lebegés, szárnyalás lenni.

És a keresztény lélek, amikor a zeneművészetet megteremtette, legmerészebb álmának, legnyugtalanítóbb vágyának, az Isten megközelítésére törő érzéseinek és gondolatainak kifejezésére találta meg a legalkalmasabb eszközt. Egy nép sem bírta azelőtt. S ennek a sajátosan keresztény művészetnek az új hangja és lendülete az első megbízható fecske, mely azt hirdeti, hogy a dermesztő télre tavasz következik; a szférák üzenetét hozza, azt a jó hírt, melyet az angyalok hirdettek először a betlehemi puszta fölött; hogy a politikai, gazdasági, társadalmi vajúdások ellenére a lelkek mélyén már megfogant és érik az eszme, mely a jóság és szeretet uralmát készíti és a világot meg fogja menteni.[78]

---

[77] E mondat helyett a következő volt: „De érezzük azt is, hogy megkövült akkord."

[78] Márton Áron utólag még két változatban is kidolgozta ennek a beszédnek zárógondolatait. A kézirat végén két lapon – mindkét esetben – kissé átfogalmazva külön megtalálható. Mivel ezeket ceruzával írta, egy-két helyen nem lehet kiolvasni a szöveget. Íme, az első változat: „Ha az emberi lélek képes volt egykor arra, hogy a kereszténység erőit magába gyűjtse s azzal ilyen kőtömegeket templomként ég felé emeljen, s ha jóság és szépség utáni vágy szomjúságának ez sem volt elég, hanem a templom csúcsáról tovább lendült lelke érzelmeit és szellemes gondolatait kibeszélte egy lebegő művé-szetben, a zeneművészet új iránya jele annak, hogy ez a hatalmas, világot formáló, egetostromló erő újra megfogant az ember lelkében, már ébredezik, az ember újra meg fogja találni az eget, visszatalál a jósághoz és igazsághoz (...). Az előadásra kerülő két mű ebből..."

Függelék VII.

A Kolping Legényegylet zenekar estéje.[79]

(Kolozsvár, 1937. március 7.)

A kedves igazgató úr a mai estét meghirdető meghívón a nekem kiosztott számról azt írta, hogy ünnepi gondolatok lesznek. Először csodálkozva és értetlenül olvastam ezt a címet. Azon csodálkoztam és nehezen ment a fejembe, hogy hogyan vár ünnepi gondolatokat tőlem, aki mostanában igen közönséges hétköznapi dolgokkal foglalkozom, és hogyan mondjak ünnepi gondolatokat annak a közönségnek, melyet ugyancsak a hétköznapi gondok nyomnak. De aztán beláttam, hogy az igazgató úrnak most is igaza van, mint mindig. Éppen a hétköznapok és hétköznapi gondok teszik indokolttá, hogy a szürkeség és az elszürkítő borulat ellen küzdjünk s legalább néha ünnepi gondolatokkal foglalkozzunk. S rájöttem arra is hamarosan, hogy ez éppen ezen és a hasonló estélyeken magától adódik, hisz itt ifjúság a vendéglátó házigazda, amely már önmagában véve öröm, és az öröm az ünnep lényege. Ünnepnek kell tehát tartanunk minden olyan alkalmat, amelyet az ifjúság nemes célok jegyében kezdeményezett. És ilyen ünnepi alkalomnak tekintem ezt a mai kedves találkozást is.

A második változat: „A zeneművészet a legtökéletesebb művészet, a transzcendens távlatokba nyújtózó kellem legtökéletesebb kifejezője. Ennek a templomnak az íveiben is hatalmas, megrázó lendület van. Megráz a középkori embernek az a hatalmas hite, mely a nehézkes kőtömegeket ilyen káprázatos lendületbe hozta és indította az ég felé. Mintha a Detonata bazalt orgonája előtt állnánk s éreznők a vulkánikus erőt, mely azt a kőrengeteget a föld mélyéből fellökött. Érezzük, hogy csak eget ostromló, az ég megvívására felkészült középkori lélek, mely az eget a földhöz és a földet az éghez közel akarja rángatni, az indíthatott ilyen kőtömeget az ég felé. Lenyűgöző, ahogy ez a nehézkes anyag könnyed lendülettel indul az ég felé, s ahogy az ívek és bordák rengetege felül összehajlik, mintha a végtelenben készülne elveszni. De érezzük azt is, hogy a végtelenbe törő szellem minden lenyűgöző ereje ellenére megmarad a lendületnél, lába nem tud kiszakadni a földből, s mintha látnók, hogy a géniusza ott ül a sarokkövön s könnyes szemekkel néz felfelé. Az építőművészet bármilyen hatalmas erőket és hitet mozgosított, még túlságosan anyagias, a lelket nem lendíti, lendületbe hoz, de anyaga kifejezési eszközének vaskossága miatt nem tud ég és föld közé lendíteni, nem tud lebegni. Olyan, mint egy csodálatos akkord, mint a léleknek egy monumentális hitvallása, mint egy hatalmasan induló kórus, melyet a néma anyagból az izzó lélek készül kicsalogatni: az első akkordot megütötte, az akkord felzengett, a néma és nehézkes kőrengeteget a hit ereje és az Isten felé felgyúlt lélek sírása zengő lendülettel sodorja felfelé, de a lendület lendület marad, a lélekorgona megütött akkordja akadozik, nehezen indul, s megfagy. A bordák és ívek kecses feltörése, visszhangja, oszlopok lendülete itt zeng, de nem tud a földről felszakadni, nem tud lebegni, a földre támaszkodik, nem tud lebegés lenni. A lélekbegés a zeneművészet tulajdonsága."

[79] BATTHYANEUM (BATTHYANEUM-könyvtár, Gyulafehérvár – Biblioteca documentară Batthyaneum, Alba Iulia), Márton Áron csomag 17. sz. (MÁ cs.), Nr. inv. 1695., 9. beszéd, 1–4.

Ünnep először azért, mert az ifjúság bizakodásának jele. Mi sokszor remény nélkül, pusztán kötelességtudásból küzdünk. Az idősebb nemzedékek, melyekben az ifjúság láza és derűlátása már elégett, legtöbbször úgy járnak körbe, mint akit egy taposómalom hámjába fogtak: lelkiismeretesen, le-lelógó bús fejjel húzzák mindennapi kötelességeik csikorgó szekerét; nem lázadoznak, nem iramodnak neki, nem tépik az élet által szájukba vetett zablát felágaskodva, még az ostorcsapásokra sem rúgnak vissza, egyhangú és egykedvű léptekkel járnak körben a meghatározott vonalon belül; legfeljebb káromkodnak, de azt is csak maguk elé, nehogy valaki meghallja.[80] Örömtelenek a nappalaink és örömtelenek az éjszakáink. Gondokkal búsan kelünk, s gondokkal, fáradtan fekszünk. Ünnepnapjaink is csak a hétköznapok folytatásai, csak arra valók, hogy többet panaszkodjunk s a magunké mellé a látogatásokban, családi összejöveteleken, társaságokban összeverődött többiek gondját is felszedjük. Ami még jobban lenyom, elhervasztja a csírázó reményeket is. Hogy másnap még csüggedtebben induljunk neki a robot folytatásának.

S meg is van erre minden okunk. Hiszen minden nap újabb gondot rak vállainkra, minden napnak megvan a maga csalódást hozó, kiábrándító mozzanata. Mindig ér valami újabb bosszúság és bántalom, valami újabb gonoszság és gonosz ütés. Terveinket keresztülhúzzák, munkánk eredményét, amikor éppen be akarjuk gyűjteni és titokban, félve örvendezünk is, a kezeink közül vigyorogva elviszik. És még kalapot is kell emelnünk, kényszeredetten mosolyognunk, hogy ennyivel beérik, nem viszik el a többit is. A holnap éppen olyan bizonytalan, mint a mai nap volt.[81]

Ezért ünnep számunkra minden alkalom, mely összehoz az ifjúsággal. Bennük még látunk életkedvet és bizalmat a jövő iránt. Több okuk volna arra, hogy a bizonytalan jövő előtt meghúzódjanak leeresztett szárnyakkal, és lógó fejjel, csüggedten maguk elé bámuljanak, mint nekünk, akik már megettük kenyerünk javát. A megpróbáltatások hosszabb sora következhetik rájuk, mint amennyi nekünk már osztályrészül jutott. Kilátásaik semmivel sem kecsegtetik, egész egzisztenciájuk bizonytalan. S mégis tudnak örülni, nemcsak terveket szőni, képesek arra, hogy az ünnepet a hétköznapoktól megkülönböztessék. A fiatalság láza még ég bennük, nem akarnak beletörődni a gondok látható szorításába. A hétköznapok szürke

---

[80] A következő mondat ceruzával utólag át van húzva: „S azt hiszem, ebben mindannyian igazat adnak nekem."

[81] A következő két mondatot utólag áthúzta a szónok: „S mi ezzel az elcsüggesztő tudattal indulunk munkába. A számunkra még megengedett helyeken öröm és remény nélkül dolgozunk, pusztán azért, mert élni muszáj."

porát le-lerázzák, van bátorságuk, hogy félrecsapják a kalapjukat, a fojtott és fojtogató közhangulatot kurjantásukkal áttörjék, a rossz szemébe kacagjanak s ezekben az álom nélküli mai idősökben is terveket szőjenek, álomképeket szövessenek.

Ünnep másodszor ez a mai alkalom azért, mert az ifjúság egy nemes szándékát tapasztaljuk. A hozzáértők azt mondják, hogy a művészetek között a zene a legmagasztosabb. Az építészet, szobrászat, festészet, és költészet szintén az emberi lélek és tehetség legteljesebb megnyilatkozásának formái. De míg ezek az anyaggal, kővel, bronzzal, festékkel dolgoznak, addig a zene láthatatlan hangok összhangja és az embert láthatatlan világok, nemesebb érzések felé sodorja.

Jó megjegyeznünk, hogy a zene, mint művészet, a kereszténység gyermeke. Az ókori népeknek, a kínaiaknak, asszíroknak, görögöknek stb. is volt zenéjük. Táncaikat, egyházi ünnepeiket kisérték valamiféle zenével. De a zenét művészetté és műveltségi igénnyé a kereszténység nevelte.

S jó tudnunk azt is, hogy minden nagy zenész ösztönösen, belső lelki szükségből vonzódott az aszkétai élethez. Wagner, Bach, Mozart, Beethoven, Schubert, Liszt Ferenc, mind-mind aszkétai magaslatokon jártak. Még akit megejtett a világ kísértése, az is az első láz után megható bűnbánattal igyekezett vissza a magaslatra, melyről egy szédületében lezuhant. Liszt Ferencről mondják, hogy voltak kalandjai, de tény az is, hogy egész életében kínozta a vágy, hogy pappá szenteltesse magát és szerzeteseket megszégyenítő, elvonult életet tudott élni, akkor is, amikor a világ körülrajongta, minden csábító szépségét és kincsét a lábai elé rakta. Mert a zene iránti nagy szeretet, a legszebb művészet varázsa, mely fogta a lelkét, nem hagyta, hogy a földi pocsolyákban jól érezze magát.

És nagy az örömünk, amikor ifjúságnál tapasztaljuk, hogy ennek a megszépítő és megnemesítő művészetnek legalább a foszlányait bírni akarja, a hétköznapok sok csúnyasága után szépségeket keres lelke felüdítésére.

Befejezésre.

Napóleon Egyiptomból siet haza hajón, egy matróz beleesik a tengerbe, leállítja a hajót s a legényt kiemelteti.

Mi is rohanunk, gondjaink siettetnek. De vegyük észre, hogy a hullámok között vergődik egy nemzedék, mely iránt nem lehetünk közömbösök. Mi fedélzeten vagyunk, de őt haragos, sötét hullámok dobálják, jövője bizonytalan. Legyen gondunk rá, sietségünkben is törődjünk vele, mert életkedvükből mi is örömet meríthetünk, s hogy legalább a segítő feléje hajlással bizakodásában megerősítsük.

JAKUBINYI György, *A Szentek nyomában Erdélyben,* Gyulafehérvár 2000, 1–196.

A nagy jubileumi esztendőben igen hasznos könyvvel ajándékozta meg híveit dr. Jakubinyi György, gyulafehérvári érsek. „A Szentek nyomában Erdélyben" címmel megszerkesztett munkát az érsek úr útikalauznak szánta. Ezért választotta a kis formátumú kivitelezést. Erdélyben akárhova barangolunk, ajánlatos magunkkal vinni. A szerényebb alakzat ne tévesszen meg senkit, aki ezért megkérdőjelezné a munka tudományos értékét. Nemcsak értékes, de gyakorlatias alkotás ez az útikalauz. Olvasója röviden magáévá teheti az egyház tanítását a szentek tiszteletéről, majd a könyv gerincét képező főrészben életrajzokat ismerhet meg, mégpedig az Erdélyben született, illetve Erdélyben megfordult szentekét és olyan vértanúkét és hitvallókét, akiknek a szenttéavatási perük folyamatban van, vagy még be sem indult. Végül, a befejező rész, „erdélyi helységnévtár a szentek nyomaival" címen tartalmazza azokat a városokat és falvakat, ahol „szentjeink" megfordultak.

A szerző bármennyire is csak útikalauznak szánta munkáját, az annál sokkal több. Tudományos igényességgel megírt alkotásról van szó. Pontos adatokat közöl. Minden életrajz végén megtalálható a „szent" életével és munkásságával kapcsolatos könyvészet. A könyvben szereplő 43 személy közül csak 9 hivatalosan kanonizált. Ez a tény is jelzi, hogy forrásértékű könyvről van szó. Olyan keresztény tanúságtevőknek az életadatait tartalmazza, akikről még hiába keresünk adatokat a hivatalosan kiadott Szentek Életében.

Az útikalauz a lexikális adatok mögött gazdag mondanivalót is rejteget. Én így összegezném: A szentek tisztelete számunkra nem lehet csupán egy hittétel. A szentek sem időben, sem térben nincsenek távol tőlünk. Erdély is lehet a szentek földje. Szeressük ezt a földet, hiszen szentekjárta föld! Legyünk mi is szentté, hogy hozzájáruljunk ennek a földnek a szentté tételéhez!

Marton József

WOESTMAN, H.W., *Ecclesial Sanctions and the Penal Process, A Commentary on the Code of Canon Law,* [Egyházi büntetések és a büntető eljárás, Magyarázat az Egyházi Törvénykönyvhöz], Ottawa, Saint Paul University, Faculty of Canon Law 2000, 1–292.

Az 1983-as Egyházi Törvénykönyv VI. könyvéhez fűzött kommentárjában a Szerző az 1311–1399. kánonokhoz fűz magyarázatot. A mű egyedülálló, mindenekelőtt azért, mivel a szerző többnyire az utóbbi

évtized büntetőjoggal kapcsolatos forrásaiból merített. Másodsorban azért kiváló ez a munka, mivel a Szerző a napjainkban annyira hangoztatott kérdésekre ad választ, mint: Van-e hatalma az egyháznak a büntetések kiszabására?, – Milyen jellege van azoknak az intézkedéseknek, melyeket az egyház a közösségi életének alapelveit megsértő krisztushívőkkel szemben foganatosít? – Szüksége van-e az egyháznak büntetőjogra, vagy elegendőek a puszta intézkedések? Az új Egyházi Törvénykönyv, összesen 89 büntető kánont tartalmaz, szemben az 1917-es egyházi törvénykönyvvel, ami 220 büntető rendelkezést hozott. Ez is mutatja a jelentős változást: a személy méltóságának és jogállásának az újraértelmezését. A Szerző a kommentárban világosan kiemeli a büntető rendelkezések célját: az egész egyház lelki és erkölcsi épségének védelme (a közösség védelme, az igazságosság helyreállítása) és magának az elkövetőnek a java (a tettes megjavítása).

Harmadszor azért páratlan a könyv, mert lépésről-lépésre bemutatja a büntető eljárást (1717–1731. k.) kezdve a büntetendő cselekmény kivizsgálásától a peralapítást, a per folyamatát, az ítéletet egészen a fellebbezésig. Külön kiemeli a tettes jogát a védekezéshez, hiszen az Egyházi Törvénykönyv a 221. kánonban az Isten népéről szólva kiemeli az összes krisztushívők jogát: az egyházban őket megillető jogokat az illetékes egyházi fórumon a jog szerint törvényesen védelmezzék és igényeljék; ugyanakkor minden krisztushívőnek megvan az a joga is, hogy a kánoni büntetések a törvény előírásai szerint sújtsák őket.

Végül a Szerző a könyv kiegészítéseként néhány ritka dokumentumot hoz, mint pl. a Hittani Kongregáció határozatát a Szabadkőműves Társaságokról, ugyancsak a Hittani Kongregáció szabályait a tanítás helyességének a kivizsgálásáról, az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció levelét a klerikusi állapotból való elbocsátást illetően. A függelék tartalmaz néhány olyan intézkedést is, amit különleges esetekben kell alkalmazni, pl. a házasságot megkísérlő klerikus reintegrálása, a részegyházban alkalmazható néhány büntetés, a büntető parancs kiszabása, stb. A kommentár – épp a gyakorlati jellege miatt – nagy segítséget jelent mind a megyéspüspököknek (ill. a büntetések kiszabóinak), mind a büntetendő cselekmények elkövetőinek.

Kerekes László

WOESTMAN, H.W., (ed.), *Simulation of Marriage Consent, Doctrine, Jurisprudence, Questionnaires,* [A házassági beleegyezés színlelése,

Tanítás, Joggyakorlat, Kérdőívek], Ottawa, Saint Paul University, Faculty of Canon Law 2000, 1–388.

William Woestman O. M. I, aki 1986–2000 között az ottawai Szent Pál egyetem kánonjogi fakultásának tanára, és az ottawai Másodfokú Bíróság helyettes bírósági helynöke, a színlelés – mint a keresztény házasság egyik érvénytelenítő okfője – kapcsán összegyűjtötte és kiadta az egyház tanítását, joggyakorlatát, valamint a függelékben az ilyen percím alatt folyó perekhez a bizonyítási eljárást és kérdőívet.

A könyv első része a házassági beleegyezés színlelésével foglalkozik. Neves egyázjogászok, mint pl. Mario F. Pompedda, Cormac Burke, Augustine Mendonça foglalják össze, mit is jelent a házassági beleegyezés színlelése. A házasságkötéskor ugyanis, amikor a házasságot kötő felek szóval vagy jellel kifejezik házassági akaratukat, a jog szerint kötelesek vagyunk feltételezni, hogy szándékuk valóban megegyezik azzal, amit kijelentenek. Mégis előfordul, hogy valamelyik fél, vagy mindkét fél valójában mást akar, mint amit az esküvőn kifejezésre juttat. A színlelés akkor teszi érvénytelenné a házasságot, ha egyik, vagy mindkét fél pozitív akarati cselekedettel kizárja magát a házasságot vagy a házasságnak valamilyen lényeges elemét vagy lényegi tulajdonságát. Így következnek egymás után a tanulmányok: a házassági beleegyezés színlelése, a házasfelek java, a házasság lényeges elemeinek kizárása, a házasság lényegi tulajdonságainak kizárása, a házasság szentségi jellegének kizárása.

A könyv második része a joggyakorlatot tartalmazza, vagyis, hogy a Rota Romana a színlelés különböző fajainál milyen ítéletet hozott, ami az I. és II. fokú bíróságok bíróinak segítenek az ítéletek meghozatalához szükséges erkölcsi bizonyosság kialakulásában.

A könyv harmadik részét az Apostoli Signatura legfelsőbb bíróság 1995. december 13-án kiadott határozata vezeti be, ami bár egy adott egyházmegyei bírósághoz íródott, de világosan tartalmazza a törvényhozó szándékát. Az Apostoli Signatura határozatában elveti a „*tényvélelem*" (praesumptiones facti) használatát, vagyis: egy nem működő házasságról nem vélelmezhetjük a házasság létre nem jöttét. A bíró pedig, az 1586. kánon értelmében, a jogban meg nem állapított vélelmeket csakis biztos és meghatározott tény alapján tehet, hiszen az ítélet meghozatalához szükséges erkölcsi bizonyosságot a bírónak az iratokból és a bizonyítékokból kell merítenie (vö. 1608. k. 2.§.).

A könyv végül a színlelés percím bizonyításához szükséges bizonyítékok összegyűjtéséhez ad segítséget a felek és tanuk számára összeállított kérdőívvel. A megjelent mű nem hiányozhat a bíróságok könyvtárából, hiszen segíti a törvény alkalmazóit az igazságos és méltányos ítéletek meghozatalában.

Kerekes László

BOUYER, Louis, *Építészet és liturgia,* Agapé kiadó 2000. 1–95. Ford. Füzes Ádám

Louis Bouyer konvertita teológus első magyarul megjelent könyve igen érdekes és értékes tanulmány. A keresztény templomépítészet és a liturgikus tér történelmi fejlődését mutatja be. Ugyanakkor az olvasó betekintést nyerhet általa a liturgia mélységeibe. Rájöhet arra, hogy a ránk hagyományozott liturgikus formák, azok elrendezései változtak az egyháztörténelem folyamán, de a változtatások esetében mindig tekintetbe vették, hogy a liturgia „közösségi élet a Szentlélekben, közösségi élet Isten és ember között. Ezt élve az emberek eggyé válnak, mint emberek, mivel eggyé válnak Krisztusban Istennel." (9.) A keresztény építészet, a liturgikus tér alakulása illetve átalakítása az adott időszak emberének lelkületét tükrözi vissza. Kifejezi annak a kereszténynek a hitét, aki tudja, hogy hivatalos a Bárány menyegzőjére, ahol az egyszülött Fiú testében az Atyával és ugyanakkor egymással is kiengesztelődik. „Itt a szétszóródott gyermekeknek mind össze kell gyűlniük és egyesülni Krisztus jegyesében, az Egyházban." (9.)

Bouyer könyve megtanít minket arra, hogy a keresztény hagyományainkat újra fölfedezzük és „cselekvően" értékeljük. A 2. vatikáni zsinat liturgikus konstitúciója megújulást sürget, amely nem jelent mást, mint újra felfedezni a hagyomány igazi jelentését és valóságát. A zsinat után történő nagy „átalakítások" a templomi berendezésekben és a liturgiában – minden pozitívuma mellett – értékes hagyományaink leértékelését és félredobását is hozta. Ez a tanulmánykötet segíthet a „kijózanodásban", és a helyes továbblépésben. Különösen érdekes, és helytelen elképzeléseinket helyreigazító a „szembemisézés" történetének tudományos bemutatása. A szerző csak a könyv vége felé árulja el, hogy a 19. század második felében megindult liturgikus mozgalom képviselői mondvacsinált ürüggyel mondták a szembemisézést ősi gyakorlatnak, hogy ezáltal a liturgia lényegére, az oltár körüli gyülekezés lehetőségére jobban rámutathassanak. A zsinat előtt csak így tudták „bizonyítani", hogy rómaibbak a rómaiaknál, hiszen a szembemisézés gyakorlata csak a 7.

században kezdődött el a Szent Péter bazilikában azáltal, hogy a főoltárt Szent Péter sírja fölé helyeztette Nagy Szent Gergely pápa. Lambert Beauduin és társai ártatlan cselükkel elérték, hogy az Egyház felismerte, „vissza kell adni a szentmise első részének biblikus jellegét, valódi igeliturgiává téve, az eucharisztikus áldozatot pedig közösségi lakomává kell alakítani, amelyen mindenki részt vesz." (71.)

Az Építészet és liturgia című kis könyv kötelező olvasmánynak kell lennie minden templomépítő, templomok berendezéseit tervező-alakító papok, szakemberek, művészek, és a liturgiában tevékenyen és tudatosan részt venni akaró keresztények számára.

Marton József

BEAL, J. P. - J. A. CORIDEN, T.J. GREEN, *New Commentary on the Code of Canon Law,* [Az Egyházi Törvénykönyv új kommentárja], Commissioned by the Canon Law Society of America, New York, NY/ Mahwah, NJ, Paulist Press, 2000, 1951 p.

Az Egyházi Törvénykönyv kihirdetése után, 1985-ben jelent meg az angol nyelvterület legterjedelmesebb kommentárja, CORIDEN, J.A., GREEN, TH.J., HEINTSCHEL, D.E., szerkesztésében a *The Code of Canon Law, a Text and Commentary,* [Az Egyházi Törvénykönyv: Szövege és Magyarázata], az Amerikai Kánonjogi Társaság kiadásában (New York/Mahwah). E kommentár megjelenése óta kiadott pápai dokumentumok és kúriai nyilatkozatok, valamint a Pápai Törvény-magyarázó Bizottság egyes esetekre adott válaszai szükségessé tették egy új kommentár kiadását.

Az Új Kommentár a következő dokumentumokat veszi figyelembe: *Pastor bonus* apostoli konstitució (1988. június 28.) a Római Kúria megreformálásáról, *Ex corde Ecclesiae* apostoli konstitució (1990. augusztus 15.) a katolikus felsőoktatásról; *Ökumenikus direktórium* (1993. március 25.); *Ad tuendam fidem* motu proprio (1998. május 18.) az új Hitvallással kapcsolatban; *Apostolos suos* motu proprio (1998. május 21.) a püspöki konferenciák természetéről, és másokat.

A felsorolt dokumentumok mutatják a kánonjogi fejlődést az 1983-as Egyházi Törvénykönyv kihirdetése óta. Az Új Kommentárt minősíti és tekintélyét alátámasztja, hogy 36 híres egyházjogász munkája található egy kötetben mint, pl. James A. Coriden, John D. Faris, John M. Huels OSM, Thomas J. Green, John P. McIntyre SJ, Frederick R. McManus, Michael A. O'Reilly OMI, Örsy M. László SJ, Roch Pagé, James H. Provost, Myriam Wijlens, Lawrence G. Wrenn, stb.

A kommentár bevezetőjében Örsy László SJ híres kánonjogász a Teológia és Egyházjog kapcsolatáról ír. Két kérdésre ad választ: 1. Mi a törvény szerepe, és milyen helyet foglal el az Egyház életében? 2. Milyen kapcsolat van a Teológia és az Egyházjog között?

Az Új Kommentár az eddig megjelent egyházjogi kommentárok rangsorában az elsők között foglal helyet. Mint minden törvény-magyarázat a törvényeket akarja megismertetni a közösséggel, akik számára hozták azokat: a törvény szellemét és a törvényhozó szándékát, ami nem más, mint a lelkek üdvössége. Így méltón tölti be hivatását.

Kerekes László

Lendítse, kistestvér! Szerk. Tempfli Imre, Szatmárnémeti 2000, 1–224.

Tempfli Imre szerkesztésében „Lendítse, kistestvér!" címen igen izgalmas és egyben dokumentum jellegű könyv jelent meg Szatmárnémetiben. Dr. Tyukodi Mihály (1916–1997) paptanár életét és korát ismerhetjük meg ebben a műben. A választott cím: Lendítse, kistestvér!, Tyukodi atyának szavajárása volt. Szavajárása, mely saját életéhez való hozzáállását is tükrözi. Egy dinamikus, az Úr ügyéért nyughatatlan, fáradságot nem ismerő ember rejlik fel mögötte.

A szerkesztő a mű első részében bemutatja az atya életét. Azután Naplójából közöl részleteket. Ezekben a sorokban valóságos kincsesbánya nyílik meg az olvasó előtt. Tyukodi Mihály Naplójának átimádkozott és irodalmilag is szép stílusban megírt szövege nemcsak lelki vívódásaiba, szellemi-lelki fejlődésébe, küzdelmes életútjába nyújt betekintést, hanem a 20. század nagyobb történelmi és helyi egyháztörténelmi eseményeibe is. Naplóját őszinte barátjának tekinti. „Drága, őszinte barátom, Napló!" – szólítja meg. Valóságos párbeszédet folytat vele: „Ó, hogyan is tudnám leírni mindazt, amit ebéd után átéltem?! Olyan hatalmas dolgok azok, hogy nem tudom, hiába is kísérelem meg." Amikor lelkileg telített a nagy események miatt, az elmélkedés formáját választja. A könyv legszebb gyöngyszemei talán az Ilosvay Lajos nagyprépost acélmiséjéről szóló liturgikus elmélkedés (110–128) és a szerpappá szenteléséről szóló beszámoló (55–57). Mindkettő az elmélkedő ember remekműve.

Nagyszerű Tempfli Imre szerkesztőnek az a megoldása, ahogyan a naplójegyzet eseményeinek sorába – kronológiai sorrendben – az atyát ismerők írásait beleszőtte. Ezek között találjuk Márton Áron leveleit, és hét püspökké lett tanítványa szinte mindegyikének írásait.

A könyv – így szerkesztve – értékes olvasmány minden olvasója számára. A Krisztusnak és Egyházának elkötelezett levita rég papírra

vetett sorai ma is bátoríthatnak. Pl. 1948-ban ezeket a gondolatokat rögzíti le: „Az Egyház pedig küzd. Kemény harcot folytat azért, hogy Urunk szent tanítását hirdesse az emberek között. Sok-sok akadály ellenére nem szűnik meg hirdetni, hogy jogot kapott Urunktól az emberiség boldogítására. Ezt sokan tagadják nyíltan, mások csak kétségbe vonják. És mi élünk-halunk e gondolatért. Ezért imádkozunk, ezért küzdünk, ezért lelkesedünk és lelkesítünk. És nem vagyunk egyedül e küzdelemben: velünk az Isten." (92.) Szinte sugallja, hogy a hatalom birtokosai embereket és népeket sértegethetnek és alázhatnak meg, de az Istenben bízókat méltóságukban meggyalázni sohasem tudják. Tyukodi atyát is sokszor gáncsolták, „félredobták", de ő akkor is igyekezett papi fogadalmához hűségesnek maradni.

Történelmi értékelés szempontjából azonban kifogásolható a tény, hogy bizonyos részek hiányoznak a Naplóból. Ez a sajnálatos csonkítás feltételezhetően, Tempfli szerkesztő bölcs óvatosságáról árulkodik. A Napló ugyanis – a személyes jellegen kívül – olyan még túl közeli egyháztörténelmi eseményekről szól, melynek szereplői vagy azok hozzátartozói ma is élnek. Így feltárásuk kellemetlenségeket szülne. Reméljük viszont, hogy a Napló kéziratát kezelő szerkesztőnek lesz gondja arra, hogy alkalmas időben egészében megjelentesse.

Marton József