COMMUNIO
NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Krisztus az idők teljessége

Dieter HATTRUP
● Krisztus és az idők teljessége

Hans MAIER
● A keresztény időszámítás

Dieter EMEIS
● A keresztség – beöltözés Krisztusba

Michael FIGURA
● Találkozás Krisztussal az Egyházban

Michael SCHNEIDER
● A vándoregyház teológiája

JÁKI Szaniszló
● A tudomány bibliai alapjai

Christian COCHINI SJ
● A papi cölibátus az Egyház korai hagyományában

997. **Karácsony**

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

Kiadja:
a Communio Alapítvány
Budapest

Felelős kiadó:
Bolberitz Pál

Szerkesztőbizottság:
Pápai Lajos, Ternyák Csaba
Bolberitz Pál, Fila Béla, Győrffy Andrea,
Jelenits István, Kereszty Rókus, Kunszt György, Maróth Miklós,
Nemeshegyi Péter, Roska Tamás, Rózsa Huba, Tímár Ágnes

Főszerkesztő:
Gál Ferenc

Főmunkatárs:
Erdő Péter

Felelős szerkesztő:
Török József

ISSN 1217-2456

Szerkesztőség:
1053. Budapest, Papnövelde u. 7.

Nyomda:
Agapé Kft.
Ferences Nyomda és Könyvkiadó
Szeged, Mátyás tér 26.

Jeruzsálemi Szent Cirill önmagától és tőlünk egyszerre kérdezi: Ha Isten lényege felfoghatatlan, miért beszélsz róla? Nem marad adós a válasszal: a folyó vizét nem tudom kiinni, de azért szomjúságomat csillapítom belőle. A szemem sem tudja befogadni a napot, de miért ne használjam fel a világosságát? Vagy ha egy gyümölcsös kertbe lépek, miért ne ízlelhetném meg azt, ami nekem tetszik, vagy miért ne ehetnék annyit, amennyi jólesik? Az egyházatya ebből a néhány hasonlatból levonja az egyértelmű következtetést: Istent nem megérteni akarom, hanem dicsőíteni. Tudom, hogy hódolatom vajmi kevés, de megteszem kötelességemet.

A Communio szerkesztősége ugyanennek a kötelességnek akar eleget tenni, amikor az idők teljességéről és Krisztusról elmélkedő tanulmányokat ad közre 1997 karácsonyának ünnepén. Az idők annyira teljessé lettek Krisztustól, hogy a keresztény időszámítás is teológiai tartalmat hordoz, vagyis egyszerre vezeti Isten felé tekintetünket, és egyszerre beszél Istenről. Emberi nyelven, emberi módon, az emberi érthetőség határai között és annak korlátait alázatosan beismerve; ám éppen ezért valósan, mert az ember Isten előtti helyzetéből, teremtmény mivoltából indul ki, s az Istenről szóló beszédet nem torzítja álságos dialógussá többé-kevésbé rosszul leplezett és negatív sugalmazottságú gőgjében. A keresztény ember beöltözik Krisztusba, annak a közösségnek a kebelén, amelyet Anyaszentegyháznak nevezünk. Igaz, hogy a modern szóhasználat elhagyja a Mater megjelölést és a szent jelzőt az Egyház elől, de, mert az Egyház a keresztségben továbbra is újjászüli az emberiség újabb meg újabb nemzedékeit az isteni életre, azért a praktikus szóhasználat mellett az Egyház marad szent és misztikus Anya, vagyis Anyaszentegyház.

Az Egyház horizontális megközelítésének hívei — akik mindössze tömegmozgalmat, emberek és nem Krisztus alapította közösséget akarnak látni az évezredek óta zarándokútját járó Egyházban, amely ugyanakkor Krisztus misztikus Teste —, évtize-

dek vagy talán évszázadok óta támadják azt az eszkatologikus jelet, amelyet a papi nőtlenség az apostolok nemzedéke óta kihívásként fölmutat a világgal szemben. A cölibátus történetének hiteles forrásokon nyugvó tanulmányozása számos meglepetést okozhat a félretájékoztatottaknak éppúgy, mint a félretájékoztatóknak.

Ugyanez a helyzet azok esetében is, akik Bibliát és a tudományt csak egymással merőben ellentétesen, szembenállásban képesek értelmezni, s ennek következtében a Bibliát tudománytalanság címen a vádlottak padjára ültetik, hogy saját általtudományosságuk kortársaik előtt megdicsőüljön. Isten nem tudományos ismereteink hézagainak magyarázgatója, hanem az élő Isten, aki az embert értelmes gondolkodó lénynek teremtette, s rábízta a kinyilatkoztatást éppen úgy, mint a törvényeknek engedelmeskedő világmindenség megismerésének lehetőségét.

Krisztus az idők teljessége az idei karácsonyi ünnepeken is, ennek jegyében kíván minden olvasónak áldott, kegyelmekben gazdag ünnepeket

a Communio szerkesztősége

Dieter HATTRUP

Krisztus és az idők teljessége

A kérdés. Pál apostol úgy beszél Krisztusról, mint akiben elérkezett az idők teljessége. Hiszen általa nyerjük el a hitből való megigazulást, továbbá vele van jelen az üdvtörténet végső állomása. Isten mindent megadott, ami szükséges az ember üdvösségéhez: keresztje által Isten kiengesztelődött a világgal. „Amikor bekövetkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született, és a törvény alattvalója lett, hogy szabaddá tegye azokat, akik a törvény alatt vannak, és így elnyerjék a fogadott fiúságot" (Gal 4,4-5). Némi különbséggel Jézus is ezt mondja. Ő Isten országának beteljesedését annyira maga előtt látja, hogy amikor tanítványait elküldi ennek a jóhírnek a hirdetésére, nem várja őket vissza. Küldetésük tart az Emberfiának második eljöveteléig (Mt 10,23). Az idők teljessége egészen eszkatológikus fogalom, vagyis a végső megoldásra vonatkozik, főleg Pál apostolnál. A teljesség jelenti az Emberfia eljövetelét, Isten országának elközelgését és egyúttal rejtett jelenlétét.

Utána azonban az Úr helyett jött az eltolódás az újraeljövetel késett, s jelentkezett egy világ, amelyben csak egyes csoportok várták a világ közeli végét. A világ ment a maga útján, a keresztények mégis hirdették az idők teljességét. Ilyen körülmények között mit jelent a teljesség? A világ térben és időben szétszórva él, a múlt és a jövő a keresztények számára is túlnő minden határon. Nemcsak Jézus második eljövetele tolódik ki a jövőbe, hanem első eljövetele is egyre hátrébb tolódik a múltba, attól már kétezer év választ el bennünket. Az, hogy az első keresztények a Krisztus-eseményt nem a történelem közepének, hanem az idők teljességének tekintették, nem veszítette el érvényességét negyven év távolából sem, amikor a Szentírás szövegeit rögzítették.[1] Amikor pedig ötszáz év múlva az éveket Krisztus születése után kezd-

[1] J.Ratzinger, Geschichtstheologie des hl.Bonaventura,1959,18.

ték számolni, akkor ez a folyamat záródott le. A Krisztusban megvalósult teljesség az idő közepe lett, hoszszú előzménnyel az ószövetségi időben, és hosszú következménnyel az újszövetségi időben. Az eszkatológiából, a végső állapotra való beállítottságból kronológia, időmérés lett.

Az újkori teológusok számára az lett a kérdés, hogy miként függ össze az idő közepe és az idők teljessége? Karl Rahner képben fejezte ki a maga elgondolását. A karácsonyról szóló egyik elmélkedésében azt a nehézséget boncolgatja, amit a mai ember érez az isteni személy emberré levésével kapcsolatban. Úgy látja, hogy a nehézség már a felvilágosodás kora óta ismert volt, s máig sem oldották meg. Hogyan lehet egy egyszeri, helyhezkötött és körülhatárolt eseménynek döntő jelentősége az egész emberiség üdvössége számára? Lehet egy történeti igazságnak egyetemes, történetfeletti jelentősége? A történelem egyetlen pontja rendelkezhet az egész történelemmel, amely évezredekre elnyúlik? A történelem egész láncolatát, amely viszszafelé és előre elvész az ismeretlenben, csak a történelem Ura foghatja át, aki kívül áll az eseményeken és az örökkévalóságban él, vagy az egyes embereknek is részük van benne? A teológusok és a filozófusok 300 év óta birkóznak ezzel a kérdéssel.[2]

A 300 éves adat pontos. Az újkor kezdetének kategóriáival ezt a problémát nem lehetett megoldani, sőt az akkori kifejezések és kifejezésmódok a problémát inkább csak elmélyítették, de nem hoztak megoldást. Az újkoriak gondolhattak ugyan arra, hogy ezt a láncolatot a történelem ura hordozza, de hogy ez a láncolat a folyamat egyik tagjától függene, azt nem tudták elképzelni. Ez volt a deizmus, a lappangó betegség az újkor testében, amely mindmáig hat és mindinkább feltalálható, és ilyen gondolatmenete van: „Egy olyan vallás, amelynek alapja egyetlen esemény vagy adottság, s amely azt úgy fogja fel, mint a történelem fordulópontját, és mint minden lét középpontját, az olyan gyenge alapon nyugszik, hogy nem maradhat fenn tovább akkor, amikor az emberek elkezdenek róla töprengeni. Mennyivel bölcsebb a buddhizmus, amely elfogad ezer Buddhát, ezért ott nem az a helyzet, mint a kereszténységben, ahol azt állítják, hogy egyedül Jézus váltotta meg a világot és rajta kívül nincs üdvösség."[3] Az újkor világrendjében nincs

[2] K.Rahner, Der Weihnachtsglaube,in: Schriften zur Theologie XVI,339.

[3] A.Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, par.182.

helye kiemelkedő eseménynek, mert a rendszer mindent beolvaszt magába.

A korszak titkos hőse Hegel. Ő a Krisztus-eseményt csak úgy tudta elfogadni, hogy túllépett rajta és felfüggesztette hatását. Egyes követői már arról tárgyaltak, hogy a kereszténység még esetleg 20-30 évig maradhat fenn.[4] Ezt természetesen csak az egyházi kereszténységről gondolták így, mert azt megengedték, hogy a nem egyházi, hanem egyedi kereszténység megmaradhat az államban, mint az abszolút szellem hordozójában. Hegel megérezte: Ha Krisztus nem az egyetlen kiemelkedő tag a történelemben, akit nem lehet túlszárnyalni és akitől minden üdvösség függ, akkor igazában nem lehet kereszténységről beszélni. Krisztus senkinek nem előfutára, hanem ő a teljesség, az üdvösség hordozója, a keresztények ennek az üdvösségnek a munkatársai. Hans Urs von Balthasar az egész történetteológiát ezzel a formulával érzékeltette: Az egész a töredékben (Das Ganze im Fragment). S rámutatott a kritikus pontra is: világos, hogy a Krisztus-esemény a világ rendszerében játszódott le, de mivel az rendkívüli esemény, a teológia csak akkor méltó a nevére, ha az egész rendszert ennek az eseménynek a fényében szemléli, vagyis úgy, mint Isten művét. De hogyan lehet az eseményt a rendszer elé helyezni?

A pluralisztikus teológiáról folytatott mai viták mutatják, hogy Rahner és Balthasar kérdése valóban választ vár. A pluralisztikus teológia enged a kor kisértésének és bizonyos deizmust hirdet, a XVII.-XVIII. század stílusában. A motívum a népek, a kultúrák és a vallások közötti béke. A deizmus szerint nem Isten tevékenykedik az ember irányában, hanem az ember Isten irányában. Az elmélet ez: Sok ember és sok kultúra vágyódik az egy, az örök és az abszolút után, de mindegyik a maga álláspontjából kiindulva teszi. Vagyis csak a cél abszolút, a keresés relatív. Így egyetlen kereső sem állíthatja, hogy megtalálta a célt. Olyan kivételes egyén, akiben a keresés teljességgé válna, s aki minden keresőnek az eszménye lehetne, egyáltalán nincs és nem is lehet. Krisztust úgy állítják be, mint az istenkeresés egyik alakját, de nem úgy, mint az idő közepét vagy teljességét. Hiszen ha az volna, a keresés véget érne.

Mégha érthető is a pluralisztikus teológia béke-motívuma, mégis visszaesést jelent a vallástörténelemben. A jó szándék csak akkor hoz jó eredményt, ha kapcsolatos egy megfelelő igazsággal. Ezek az elgondolások az embert magányos alannyá teszik a történelemben, és elzárják

[4] H. von Treischke, Deutsche Geschichte im 19.Jahrhundert,1929,392.

előle az Istentől jövő kegyelmeket. A kegyelem nélküli vallás bálványozás. Az ember a magacsinálta értéket és utat választja. A deizmusban az ember magát akarja megváltani. De ahol át akarja venni Isten munkáját, ott démonná válik. A pluralizmusnak ellene mond a vallástörténeti tapasztalás, hogy szabadulást és békét csak Isten adhat: „Békét hagyok rátok, az én békémet adom nektek. Nem olyan békét, mint amilyet a világ adhat" (Jn 14,24). Aki a vallást csak kívülről nézi, az nem követi belső ritmusát, sőt besorolja azt egy lapos általánosságba, és nem is tud felfigyelni a feltűnő jelenségekre.

Valóban nem könnyű az időnek egy középpontját, tényleg elgondolni, és nemcsak beszélni róla. A közép még előre utal a teljességre. Aquinói Szent Tamás ezt írja: „Az emberré levésben Isten az emberi természetet elvezeti a legnagyobb tökéletességre, s így az nem valósulhatott meg a történelem elején. Másrészt a megtestesült Ige a hatóoka lett minden emberi teljességnek, ahogy már Jn 1,16 mondja: Mindnyájan az ő teljességéből merítettünk. Ezért az emberré levés nem tolódhatott ki a történelem végére."[5] Az arisztotelészi okság tana itt időbeli képzeteket vet fel, mert a hatóokban és a célokban meg lehet különböztetni a múltat és a jövőt. A múlt úgy hat rám mint ok, viszont én magam is oka lehetek a jövőnek. Az idő ki van téve veszélynek, hogy csak a külső foglalat szerepét tölti be, és a benne levő tartalmat egyszerűen továbbviszi. Ezért Szent Tamás még meg is fordítja az érvelést: „Az Ige megfelelő időben lett emberré, hiszen Isten a maga bölcsességében rendezte azt el. Illő volt, hogy Jézus Augustus és Heródes kettős uralma alatt és tél idején szülessék Betlehemben. Ehhez a bizonyítékok könnyen megtalálhatók."[6]

Az egyházatyák is utalnak arra, hogy Krisztust a történelem közepére teszik, illetve közepének tekintik. A megváltást sokszor a nevelés fogalmával fejezik ki. A nevelés szükségessé teszi, hogy volt egy Krisztus előtti idő, amelyet lehetett értelmezni eszkatologikusan és kronologikusan. Ambrosiaster a Galata-kommentárban írja, hogy a Megváltónak a törvény idején kellett születnie. Csak így mondhatta magát Ábrahám testi leszármazottjának, aki majd minden népnek meghozza a hit által való megigazulást.[7] Ambrosiaster azonban a teljességet még inkább kozmológiailag nézi, nem eszkatológiailag.

---

[5] S.Th. III,q 1,a 6.
[6] S.Th. III q 35,a 8.
[7] Ambrosiaster, In Ep. ad Galatas, 4,4.

Elsőnek Pál apostol használta a nevelés gondolatát, de egészen eszkatológiai értelemben, vagyis a végső állapotra irányítva: „Mielőtt a hit elérkezett, a törvény fogott össze és őrzött meg minket a hit számára, aminek kinyilatkoztatása a jövőre várt. Így a törvény nevelőnk lett Krisztusra, hogy a hitben megigazuljunk" (Gal 3,23-24). A nevelés és hitből való megigazulás fogalmával Krisztus második eljövetelének kitolódása és az ítélet is megkapják azt a tartalmat, amely kapcsolódik az ember tapasztalásához: Óhajtja az üdvösséget, de saját erejéből nem éri el. Az ószövetségi előképek is csak hirdették ezt. Ott még erősebb volt a kronológia, a megváltással azonban előtérbe lépett az eszkatológia. Krisztus feltámadása által az örökkévalóság eleven hatással belépett az időbe. Az idő és a teljesség egybeesik, de ellentétben is állhatnak egymással, s akkor az idő az ember börtöne lesz.

A kronológia az idő közepével könnyebb gondolatnak látszik, mint az eszkatológia az idő teljességével. De a látszat csal. Csak azért beszélhetünk az idő közepéről, mert Krisztus születése és a megváltás megmutatta az idő folyásának igazi menetét és célját. A Krisztus előtti és utáni idő tehát a felismert tartalomban is különbözik.

A válasz. Hogyan gondolhatjuk el az idő teljességének és az időnek a hasonlóságát úgy, hogy egyúttal veszélyeztetettségük is látható legyen? Szent Pál szavait lehet úgy értelmezni, hogy Krisztus eljövetele után nem annyira az ember cselekvése a fontos a törvény megtartásával, hanem Isten cselekedete, amely az ember üdvére irányul. Ha Isten cselekvését befogadom, akkor hiszek és nem állok a törvény alatt, hanem megigazulok. Isten eljött Jézus Krisztusban, és ezzel végetértek az eredménytelen kísérletek Isten megközelítésére. Isten megtapasztalása az alanyban való változásra vonatkozik. Többé nem én cselekszem, hanem Isten működik bennem, s ezáltal az üdvösség útján vagyok, küldetésben. Az Isten felé való haladás kívánja az üdvösséget, de az üdvösséget Isten közeledése hozza.

Ezek a gondolatok Pál apostol tanítására épülnek ugyan, de még nem fejezik ki a teljességet és nem kapcsolódnak az újkor problémáihoz. Inkább csak általános utalások. Mielőtt megkísérelnénk a jelenkor horizontjában az idők teljességének felvázolását, előbb a teljesedés tényét kell megvilágítani, ahogy arról az Újszövetség tanúskodik.

Kétféle szövegeket találunk a teljesedésről. Az egyik csoport az Ószövetségre vonatkozik, s olyan állításokat tartalmaz, hogy Krisztusban, a Messiásban a jövendölések teljesednek. A másik csoport az egyetemes teljesedésről beszél, az idő és a történelem teljesedéséről. Ezek az egyetemes kijelentések, amelyek Krisztustól és az apostolok-

tól származnak állíthatják egyedül feladat elé a gondolkodást. A részleges állítások is ezekre az egyetemes kijelentésekre irányulnak. Szó van arról, hogy az idők teljessége elérkezett az Isten országával és az Emberfiával, Krisztussal. A teljesedésről szóló szövegek száma elég nagy: „Az idő betelt, Isten országa elérkezett, térjetek meg és higgyetek az evangéliumban" (Mk 1,15). „Ha én Isten ujjával űzöm ki a démonokat, akkor Isten országa elérkezett hozzátok" (Lk 17,21). „Mondom nektek, sok próféta és király szerette volna látni, amit ti láttok és hallani, amit ti hallotok, de nem hallotta" (Lk 10,24). „Én nem megyek fel az ünnepre, mert az én időm még nem jött el" (Jn 7,8). „Isten elhatározta, hogy az idők teljességében mindent egyesít Krisztusban" (Ef 1,10). „Azokban a napokban kiárasztom Lelkemet minden testre. Fiaitok és leányaitok prófétálni fognak, látomásaik lesznek, az öregeknek pedig álomlátásaik" (ApCsel 2,17). „Azelőtt többször és sokféle módon beszélt Isten őseinkhez a próféták által, a beteljesedés napjaiban Fia által szólt hozzánk, akit mindenek örökösévé tett és aki által a világot teremtette" (Zsid 1,1-3). „Az idők végén egyszer jelent meg, hogy áldozatával eltörölje a bűnt" (Zsid 9,26).

A Zsidóknak írt levélben a kétféle kifejezésmód keveredik. A próféták által is Isten beszélt, de még nem az egész világhoz, bár igazsága mindenkinek szólt. Gyakorlatilag még Izrael áldozatai is partikulárisak voltak, mivel földiesek maradtak, és csak azért váltak Isten tettévé, mert Krisztus áldozatának előképei voltak, és mivel Krisztus áldozata által a világ az ő örököse lett. Lukács annyiban tesz kivételt, hogy két könyvével, az Evangéliummal és az Apostolok Cselekedeteivel érzékelteti az idő középpontját, megkülönbözteti Izrael és az Egyház világát.[8] Mindenesetre meg kell látni, hogy az Egyház koncentrikus elterjedése húsvét utáni esemény, vagyis a feltámadt Krisztusból táplálkozik, azért nem lehet pusztán kronologikusan értelmezni. Itt már új időminőségről van szó, az örökkévalóság betöréséről, amit nem lehet órákkal jellemezni és mérni. Krisztus személyében a húsvét előtti és utáni idő össze van kötve az Egyház idejével.

Albert Schweizer már megfigyelte, hogy az eszkatologikus teljesedés a gondolkodás számára nehézséget okozhat, de mérhetetlen kincset is tartalmaz. Az, hogy Jézus mint egyetlen nagyság és igazság itt van a világban, amelynek maradandóságát ő tagadja, az ellentét radikális megjelenése az a szellemi és a természeti igazság között. Ez az igaz-

---

[8] H.Gonzelmann, Die Mitte der Zeit, 1993,158.

ság minden élet alapja és ez őbenne történelemmé vált.[9] A megfigyelés ereje abban van, hogy itt nem egy vallási elv vagy törvény kapcsolódik Jézus eszkatológiájához, hanem az idő és a történelem. De ha az idő tovább halad, hogyan válhat teljessé? Hogyan juthat el céljához az az idő, amely egyaránt hozza az életet és a halált, amely gyűjt és szétszór? Ha az ember ezt az ellentétet elfogadja, akkor megérti, hogy már nemcsak várja a megváltást, hanem benne él és hogy Isten országa már elérkezett. Ez így mind elgondolható, de hihető is?

A lehetőség. Eddig az idők teljességének fogalmával foglalkoztunk. Láttuk a kérdést, hogy miképpen lehet az eszkatológiának elsősége az idő felett. Az Újszövetség válasza túláradó és egyértelmű: Krisztusban elérkezett az idők célja, vége és teljessége. Ha még tovább halad az idő, az teljes minden hívő számára. Most befejezésül még a válasz lehetőségéről kell szólnunk. Ez az eljárás a mindennapi logikát a feje tetejére állítja ugyan, mivel a lehetőségtől halad a valóság felé, de nem várható el, hogy az idők teljessége a hétköznapok lehetőségében van. Az idő csak időt hoz létre, de nem teljesedést. Egy eljövendő és már elérkezett teljesedésbe vetett hit túl nagy ahhoz, hogy a rá vonatkozó gondolat kezdettől fogva hiábavaló legyen. Ahogy Ludwig Wittgenstein megállapítja, a gondolat a valósághoz igazodik, amely mindig nagyobb, mint az átlagos bölcsesség elgondolja.

Krisztust a hit úgy állítja elénk, mint akiben az idő teljesedett. Hogyan lehetséges ez? Arisztotelész, Hegel és a fizika rendszere nem ismer kiemelkedő időpontokat. Aquinói Szent Tamás szerint viszont az értelem nem képes semmiféle időnkívüli eseményt megragadni. Ezért ő a teremtés kezdetét a hit világába sorolja. A kezdetet lehet hinni, de nem bizonyítani.[10] Az újkori matematikai tudomány is időtlennek fogja fel a természeti törvényeket.

Mi ismerjük a Kr.e. 763-ban lejátszódott napfogyatkozást, amelyre Ámosz próféta (8,9) utal, és percnyi pontossággal kiszámíthatjuk kezdetét és végét. Azokat a napfogyatkozásokat is kiszámíthatjuk, amelyek csak századok múlva következnek be. Ezzel már megoldottuk az idő kétarcúságát? Az idő ad az embernek mindent és el is vesz tőle mindent. A természettudomány szolgáltatta az anyagot ahhoz az álomhoz, hogy az ember a tudománnyal és a technikával uralkodni tud az időn. De az a kísérlet, hogy a bizonytalan jövőt a kezünkben tartsuk és

---

[9] A.Schweizer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 46.

[10] S.Th. I, q 46,a 2.

minden jövő eseményt felismerjünk, az lehetetlen, még a csillagászatban és a fizikában is. Einstein úgy vélte, hogy a múlt, jelen és jövő szétválasztása a hívő fizikus számára csak olyan, mint a makacs illúzió.[11] Pedig éppen az újkornak a természet objektivitásába vetett hite lett illúzió.

Az idő kiszámíthatatlan marad. Először is a fizika kimutat olyan jelenségeket, amelyeket az előzményekből nem tudunk levezetni, s az ember szabad akaratú tettei is egyediek, térben és időben. Másodszor az embernek az a vágya, hogy az idő fölé emelkedjék vagy azt kikerülje, kétségbeesett remény marad. Az egész múlt mutatja a szabad „én" érvényesülését, viszont annak sem Hegel rendszerében, sem a fizikai világformákban nincs helye, s Einstein sem számolt az egyéniséggel és a személyiséggel.

Itt csak a teljes fordulat segít. Az időben feltűnő újdonságok hozzásegítenek, hogy felismerjük a „legújabbat", a legutolsót (Jel 22,13). Az idő Janus-arca másképpen veszíti el ijesztő voltát, mint ahogy az újkor gondolta. Amit kapunk, de nem ragaszkodunk hozzá, az örökké új marad. Az idő magára ölti az örökkévalóság alakját, Isten és a világ jegyességének melegét. Eddig az idő örökölni akarta az örökkévalóságot, s az a történelem tragikus fordulataihoz vezetett. Jobb megoldás az, ha az örökkévalóság hordozza az időt. Ireneus szerint amikor a Jelenések Könyvének (22,23) alfája és ómegája, a kezdet és a vég megjelent, akkor az jött el, aki minden újdonságot magában hordoz.[12] Ha a legutolsót, mint az idő és a történelem forrását elismerem és szeretem, akkor a múlt elveszti szomorúságát, a jövő az ijesztő voltát. Hiszen az ismeretlenből a bizonytalanságba való menekülés a bizonytalanság és a lemondás forrása. Krisztusban az az élet jelent meg, amelyet nem nekem kell megragadnom, hanem amely engem ragadott meg. Ezt nevezhetjük az idő megváltásának vagy teljességének. Hogy ez egy személynek a nevéhez van kötve, azon nem csodálkozhatunk. Hiszen az individualitás és a szubjektivitás olyan absztrakt fogalmak, amelyekkel az újkori ember önmaga birtoklásához akart eljutni, de inkább kisemmizte magát. Ezért a múltnak és a jövőnek démoni arca lett. Ezzel szemben a személy, az én, lényege szerint egy másikban, egy végtelen „Te"-ben leli magyarázatát, aki Isten nevét viseli.

---

[11] 1955. márc. 21-én írt leveléből.

[12] Iraeneus, Adversus haereses IV,34,1.

Ezzel az eszkatológia, a végső dolgok tudománya a világ értelmezése lett. Olyan, amilyet az értelem elgondolhat, amelyben saját teljesedését megtalálja, mert úgy ismeri meg, mint időbeli létének ellentétét. A földi idő ad és elvesz, az eszkatológiai idő többet ad, mint ami a földi időbe belefér. A kronológia csak fél eszkatológia, csak fél igazság, mert birtokolni akarja az időt. Ez ellen viszont az idő tiltakozik, mert ő ad és elvesz. Az idő teljessége csak adomány lehet.

Fordította: *Bodor Mária*

Hans MAIER

A keresztény időszámítás

A keresztény időszámítás az egyetemes időbe állít bele egy időszakot. Nem a kezdettől indul el, hanem valahonnan a középről. Keresztény felfogás szerint Jézus Krisztus élete két részre osztja a történelmet: Krisztus előtti és utáni korszakra, s eszerint számítjuk az évezredeket és az évszázadokat. Ezt a naptárrendezést két szerzetes indította el Rómában, az V. és a VI. században. Az aquitániai Victorinus Jézus kereszthalálát vette kiindulópontnak, Dionysius Exiguus pedig Jézus születését. A következő századokban a „Krisztus utáni" megjelölés egyre jobban elterjedt, és az újkor elejére kiszorította a régi naptárformát, amely a „világ teremtése óta" számította az időt. A „Krisztus előtti" idő számlálása lassabban terjedt el. Már a középkorban feltűnt ugyan, de csak a felvilágosodás korában lett általánosabb. A XIX. században azonban mindenfelé elfogadták a történetírásban, a kereskedelemben és a közlekedésben. Még ott is, ahol saját nemzeti naptárt is használnak, mint pl. Kínában, a zsidóságban és a mohamedánizmusban.

Először a keresztény időszámítás bevezetéséről szólunk, vagyis arról, hogy a keresztények az V. század óta hogyan szakadtak el a zsidó és a római időszámítástól. Azután bemutatjuk magát a keresztény naptárt, és végül a vele szembeforduló naptárrendezéseket említjük meg. Ilyenek a francia forradalom óta jelentek meg, de nem volt általános erejük. Legföljebb azt mutatták, hogy az idő felett való uralom nem mentes a vitáktól.

1. **A keresztény időszámítás kezdete.** Feltűnő, hogy a keresztények a „Krisztus utáni" időszámítást elég későn vezették be. Az első keresztények nem gondoltak rá, hogy a mindennapi időt Krisztus születéséhez vagy halálához mérjék. Az a gondolat, hogy Krisztus műve az egész történelem számára természetfölötti mérték, csak alapjában volt meg. Ezért nem tartották szükségesnek, hogy új, keresztény időszámítást vezessenek be. Egyszerűen folytatták a zsidó naptárt - „a világ teremté-

se óta"- vagy saját népük naptárát. Így használták a római időszámítást is „a város alapításától kezdve" (ab urbe condita), ahol az egyes éveket a konzulok működése jelezte. Ugyancsak hivatkoztak a császárok uralkodási éveire és tudomásul vették a Diocletianus-féle időszámítást is, pedig ez emlékeztette őket a nagy üldözésre.[1]

Csak lassan alakult ki a sajátos keresztény időszámítás, amely a Krisztus-eseménynek különleges jelentőséget tulajdonított. Legfontosabb mozzanat és fogódzópont Krisztusnak az idő és tér feletti uralmáról való meggyőződés volt. Az ő uralma kiterjed mindenre az égben és a földön (Fil 2,9-11). Általa lett minden és mi magunk is (1Kor 8,6), s mint az Atya örök Fia, ő a mindenség örököse (Zsid 1,2-5). Az ilyen szentírási kijelentésekből adódott a lehetőség arra, hogy az egész történelmet Krisztus-központúságúnak fogják fel, - kezdve a teremtéstől, Ábrahám kiválasztásától, a Fiú megtestesülésétől az Egyház idején keresztül egészen az új teremtésig az utolsó napon.[2] A Krisztus uralmáról szóló tanítás alkalmas volt arra, hogy a földi uralkodók abszolút törekvését relativizálja. Krisztust, az örökkévalóság királyát szembe lehetett állítani a földi uralkodókkal. Ilyen hitbeli adatok alapján alakult ki a keresztény időszemlélet.

A II. századtól kezdve a vértanú-aktákon már szemlélhetjük a Krisztus-központú felfogás hatását. Ott a régi időszámításon kívül már szerepelnek a közvetlenül Krisztusra vonatkozó utalások. Szent Polikárp püspök vértanúságának leírásán pl. ez áll: „A boldog emlékű Polikárp Xanthikus hónap 2-án, február 2-án, egy nagy szombaton, a 8-ik óra körül szenvedett vértanúságot. Őt Heródes fogatta el a tralleszi Fülöp főpapsága és Statius Quadratus prokonzulsága alatt, Urunknak, Krisztus Jézusnak örök uralma idején. Övé a dicsőség, a tisztelet és az örök királyság nemzedékről-nemzedékre. Amen."[3] Szent Apollonius vértanú aktáján pedig ezt olvassuk: „A boldog Apollonius a római időszámítás szerint május kalendája előtti tizedik napon szenvedett, az ázsiai naptár szerint a 8-ik hónapban, a mi időszámításunk szerint pedig Jézus uralkodása idején, akinek dicsőség mindörökké."[4] Hasonló utalást találunk Szent Tionius és társai aktáján[5] vagy a Szent Ciprián vértanúságáról szóló beszámolón.[6] A római naptáradat végén mindenütt ott áll a hivat-

[1] Lexikon der alten Welt, 3307.
[2] O.Cullmann, Christus und die Zeit,1946,75.
[3] R.Knopf, Ausgewahlte Martyrerakten, 1927,7.
[4] R.Knopf, u.o. 35.
[5] R.Knopf, u.o. 57.
[6] U.o. 64.

kozás Jézus uralmára.[7] Természetesen ez technikai értelemben még nem jelent keresztény időszámítást, de több, mint a profán datálás teológiai jóváhagyása. Krisztus uralkodása átfogja a világi uralkodók éveit, s ennyiben beszélhetünk új kezdetről az időszámításban.[8] A Krisztus uralmáról szóló meggyőződésnek kezd kialakulni a történeti következménye.

Emellett még egy dologra rámutathatunk. A vértanúk szenvedéséről és haláláról szóló híradást az évfordulókon felolvasták, s itt már jelentkezett a szentek ünnepének gondolata. Ezekből az emléknapokból alakult ki a szentek naptára,[9] s a martirológium szövegei az eseményeket átvitték az Egyház emlékezetébe, illetőleg a keresztény közösség tudatába. Ugyanakkor hagyományos lett a Krisztus uralmára való hivatkozás is. Feltételezhetjük, hogy az mindenütt megvolt, ahol az istentiszteleten megemlékeztek a vértanúkról.

Ilyen előzmények után nem volt meglepő, hogy 525-ben a szkitha származású szerzetes, Dionysius Exiguus bejelentette az eltérést a diokleciáni időszámítástól, amely a császárok uralkodási éveire épült.[10] A pápa megbízásából újra kiszámította a húsvéti ciklussorozatot és szembeszállt a diokleciáni naptárrendszerrel, amely mégiscsak a véres keresztényüldözésre emlékeztetett. Azzal szemben ajánlotta, hogy az időszámítást Jézus születésével kezdjék. Így „reményünk kezdete jobban felismerhető lesz, s kinyilvánul az emberiség megváltásának oka, Jézus Krisztusnak a szenvedése."[11] A gondolat különben már nem volt új, hetvenöt évvel korábban a matematikus aquitániai Victorinus felállított egy húsvéti táblázatot, amely a konzulok éveinek megjelölése mellett tartalmazta a Jézus szenvedése utáni időbeosztást.[12] Úgy látszott, hogy 300 évvel a Krisztus utáni időszámítás után és 150 évvel a konstantini fordulat után az idő megérett arra, hogy új naptárt vezessenek be.

A keresztények hasonló módon elszakadtak a zsidó naptárrendszertől is. Kezdetben még folytatták az ószövetségi időértelmezést. Később azonban ezt kiegészítették a hellenista, a római és más helyi naptárbeosztással, és végül mindezt átfogta a Krisztus uralmára való utalás. Ez

---

7 A.T.Echardt, Politische Metaphysik, 1958,71.

8 A.T.Erhardt, u.o. 71.

9 H.Reifenberg, Fundamentalliturgie, II.1878,270.

10 S.Augustinus, Sermo 280-282.

11 B.Krisch, Studien zum christichen Kronologie,1938,59.

12 U.o. 4.

először teológiailag relativizálta a római császárok önistenítését, azután pedig történetileg is értékelte az új kezdetet, mert felismerték az üdvtörténeti helyzetet.

A keresztény időszámítás bevezetése tükrözte azt is, hogy megváltozott a keresztények viszonya a „világhoz". Ha ez a világ kezdetben idegen és közömbös volt is számukra, a IV. századtól fogva egyre fontosabb lett, mert úgy élték meg, mint életük hordozóját, és felfogták az iránta való felelősségüket is. A világhoz való viszony változása magával hozta az időhöz való viszony megváltozását is. Érzik, hogy nem „mások idejében" élnek, hanem sajátjukban. Vagyis az időtudat elszakadt a régi támpontoktól,[13] s az esztendő az üdvtörténet eseményeihez meg a vértanúk és a szentek emlékéhez kötődik.

2. **A keresztény naptár kialakulása.** Amikor a kereszténység elterjedt a zsidó, a római és a birodalmon kívül eső területeken, találkozott más idő és naptárrendszerekkel. Ezek természeti és történeti elemekből voltak összetéve. A ciklikus időbeosztás a nap és a hold járását követte (nappal, hónap, év), vagy vallási és társadalmi hagyományra épült (a hét). A kereszténység részben elfogadta ezeket az időrendszereket, részben pedig csak elemeket vett át belőlük. Ezért a keresztény naptárban is egybefonódnak a természeti és a történeti adottságok. Mindkettő megtalálható az egyházi évben is.[14]

A keresztény időszemlélet először a zsidó évbeosztás keretén belül kezdett kibontakozni. A zsidók és a keresztények megtartották a keleten elfogadott hétnapos rendszert, s abból egy nap ünnepnek és pihenőnapnak számított. A hétnapos beosztást nemcsak a zsidó-keresztény közösségek fogadták el, hanem a megtért hellenisták is, s innen terjedt át Európára.[15] Mindenesetre érdekes, hogy egy olyan emberi konvención nyugvó berendezkedés, mint a hétnapos ciklus, annyira meghatározó része lett a nyugati világ naptárának, s azt egészen az újkorig nem akarták megváltoztatni.[16] Csupán a francia forradalom és később az orosz bolsevizmus kísérletezett tíznapos beosztással, de maradandó siker nélkül, hiszen a hetedik nap, mint munkaszünet, szerte a világon hozzátartozik a munkásság életéhez.

A keresztény hétnapos berendezkedésben természetesen pogány hagyományok is tovább éltek. A II.-III. században a napok megnevezé-

---

[13] O.Cullmann, u.o.

[14] H.Reifenberg, u.o. 236.

[15] H.Zemanek, Kalender und Chronologie, 1987,18.

[16] u.o. 18.

sénél átvették a görög-római neveket, a bolygók nevének hasonlatára.[17] A rómaiak a szabad szemmel látható öt bolygó nevét (Szaturnus, Jupiter, Mars, Venus, Merkur), továbbá a Napnak és a Holdnak a nevét átvitték a hét napjaira. A hét napnak megfelelt hét istenség neve. Később a germánoknál egyes neveket germán istenségek helyettesítették (Donar, Freya). A hónapok elnevezésében is volt átmenet: a római nevek lassan kiszorították a régi héber és babiloni neveket. Július és augusztus neve két császárra emlékeztet.[18] A modern beosztás alapja a Julius Caesarra visszamenő naptárforma volt: az év 365 napból áll, s minden negyedik évben egy szökőnapot iktattak be. Az év pedig január 1-el kezdődött, emlékezve Janus-ra, a kapu istenségére.

Közben a vasárnap felváltotta az ószövetségi hagyományt, a szombat ünneplését.[19] Eredete körül vannak viták,[20] de az megállapítható, hogy a vasárnap megünneplése a húsvéti eseményben gyökerezik, hiszen a keresztény köztudatban benne volt, hogy Jézus feltámadása után a hét első napján jelent meg tanítványainak.[21] Az első keresztények az Úr napjának (dies Dominica) nevezték ezt, s összejövetellel, eucharisztiával és igehirdetéssel ünnepelték. Megemlékeztek Jézus haláláról, feltámadásáról és második eljöveteléről.[22] Az emléknap megülése szabályszerű lett, s a liturgikusok „heti-húsvét" néven is emlegették. A húsvétot pedig mint Jézus megdicsőülésének napját szabályszerűen beillesztették az évi ciklusba. Az Egyház nem egyszerűen a történeti eseményre gondolt vissza, hanem hitte, hogy a feltámadt Krisztus jelen van közöttük, amikor az ő nevében összegyűlnek. Meggyőződésüket mi is magunkénak valljuk a szentmisében: Halálodat hirdetjük, Urunk és hittel valljuk feltámadásodat, amíg el nem jössz.

A Nagy Konstantin által adott szabadsággal a hangsúlyok eltolódtak.[23] Egyrészt a vasárnapot beiktatták a hivatalos naptárba, mint ünnepet és szünetnapot (321-ben), s így az „Úr napja", a hét első napja mellett háttérbe szorult a római Szaturnus-nap és a zsidó „szabbath".[24] A tartományi zsinatok már beszélnek a kötelező vasárnapi misehallga-

17 u.o. 82.

18 A.Borst, Computus,1990,18.

19 H.Reifenberg, u.o. 243.

20 W.Rordorf, Ursprung und Bedeutung der Sommerfeier, Liturgisches Jahrbuch,1981,145.

21 H.Auf der Maur,Feiern im Rhytmus der Zeit, Handbuch der Liturgie-wissenschaft,1983,18.

22 W.Rordorf, u.o.144.

23 H.Reifenberg, u.o. 244.

24 A.Borst, u.o. 20.

tásról. Közben a húsvét az Egyház nagy ünnepe lett, és az egyházi liturgikus év középpontjává vált, bár eleinte különböző időben ülték meg, a Hold vagy a Nap járását követő helyi naptárak szerint. A Niceai Zsinat (325) két fontos határozatot hozott a húsvétra vonatkozólag: megerősítette a római szokást, hogy a húsvétot vasárnap kell megülni és dátumát a tavaszi nap-éj-egyenlőséget követő vasárnapra tette.[25]

Ezzel pedig adva voltak a keresztény naptár szilárd pontjai: a zsidó hétnapos ciklus - de már nem a szombattal, hanem a vasárnappal - és a Nap-évhez kapcsolódó római időszámítás, bár az év kezdetének dátuma egyes helyeken még ingadozott, és bizonyos ünnepeket a Hold járása szerint számítottak ki (húsvét, mennybemenetel, pünkösd). Az egyházi évben helyet kaptak a szentek, elsősorban a vértanúk emléknapjai is. Ezek nemcsak az idő természetes folyamatát tarkították, hanem arra is emlékeztettek, hogy Isten hogyan működik a világban szolgáin keresztül. Az Egyház tehát így kezdett belenőni az időbe. Nyugaton előtérbe lépett az Ige megtestesülésének misztériuma, ami azt jelezte, hogy Isten maga is belépett a földi időbe. Az eucharisztia ünneplése pedig arra emlékeztetett, hogy az Egyház Jézus kereszthalálának, feltámadásának és mennybemenetelének emlékét hordozza.[26] Ez a világ nem volt többé csupán az erények gyakorlásának színtere, mint még az ősegyházban. Az Egyház kezdte átfogni a társadalmat és a világot, és kezdte kifejezni üdvtörténeti elhelyezkedését a világban.[27]

Tehát nem lehet véletlennek tekinteni, hogy nyugaton, a VI. században Jézus szenvedésének és feltámadásának naptári jelentőségét felváltotta a megtestesülés, illetve születés jelentőségének értékelése. Ezután már a húsvét dátumának megállapításánál figyelembe vették születésének időpontját is, s ezzel köszöntött be az új keresztény időszámítás. Ugyanakkor kiszélesedett a történeti idő szemlélete is. Míg a III. század emlékei szerint a húsvéti ciklust 86,95 és 117 éves periódusra számították ki, a IV. században már 200-ra, az V. században pedig 500-ra.[28] A korai középkorban azután még nagyobb időszakokat fogtak át a húsvét kiszámításában és az Egyház történelmében.[29]

---

25 H.Reifenberg, u.o. 245.
26 J.Hennig, Schweizer Rundschau, 1949,50.
27 A.Strobel, Texte zur Geschichte de frühchristlichen Osterkalenders, 1984,153.
28 U.o. 452.
29 A.Borst, Id. mü,35 kk.

Amikor az Egyház illetékesnek érezte magát a természetes idő és a naptár adatainak kezelésére, akkor igazában a hanyatló római birodalom illetékességét vette át. Később is szükségét érezték annak, hogy az Egyház részt vegyen a naptárreformban, ami természetesen sok problémát jelentett. Egyrészt az akkori csillagászok és matematikusok ismerete nem volt elegendő ahhoz, hogy a szűkös bibliai adatokból Jézus születésének pontos dátumát megállapítsák,[30] másrészt nehéz volt a különféle helyi időszámítások összehangolása.[31] Nemcsak az volt a baj, hogy a Julius Caesar által bevezetett naptárban a szökőnap évenként 12 perccel többet számolt, s ez 128 év alatt egy egész napot tett ki, de a 19 éves holdciklus is egy nap többletet hozott 310 év alatt. Ezért idők múltával a húsvétot már nem az igazi vasárnapon ünnepelték, ahogy a Niceai Zsinat előírta, s ez a XIII. század után már szabad szemmel is megállapítható volt,[32] és sokan új javaslatokkal álltak elő.[33] A Gergely-féle naptár úgy segített rajta, hogy 1582. október 4-e után 15-ikét írtak, és 100 évenként elhagytak egy szökőnapot. Ugyanakkor pontosították a húsvéti ciklus megállapításának módszerét is.[34]

Viszont akkor Európában már megtörtént a vallási megoszlás és a naptárreform elismerése nem ment simán.[35] Először a katolikus államok vették át, majd 1700 körül a protestánsok is. Oroszországban csak a szovjet rendszer vezette be 1918-ban, s nem sokkal később más kelet-európai államok is. Az ortodox egyház azonban nem javította ki a húsvéti ciklust, ezért ünnepük nem esik egybe a nyugati egyházéval.

A keresztény naptár azonban nemcsak a nagy időszakokra, az évek és évszázadok szemlélésére volt hatással, hanem befelé az egyes emberek időtudatát is befolyásolta. A természetes időfolyásba beállított, ismétlődő ünnepek és az egyházi év ritmusa arra való, hogy a hívő embert a hétköznapokban is az örökkévalóság felé terelje. Bevezeti őket az üdvösség történetébe,[36] s az időszakokat megtölti lelki jelentéssel és tartalommal.[37] A naptárak emlékeztetnek hagyományokra és érde-

---

30 A.Strobel, ld. mü, 138 kk.
31 H.Möbius, Die Mechanik in den Künsten, 1990. 17.
32 U.o. 30.
33 H.Zemanek, ld. mü 29.
34 U.o. 11. 28 kk.
35 A.Bors, ld. mü, 88.
36 P.Rück, Die Dynamik mittelalterlicher Zeimasse, 21.
37 U.o. 25.

kes történetekre.[38] Emlékezetünk jobban átfogja az időt[39] és jobban követhetjük a gondviselés útjait.[40]

Az újkor elejétől kezdve a keresztény időszámítás háttérbe szorította a helyi naptárrendszereket,[41] bár a folyamat lassan ment végbe. Európa nagy részén már a XII. századtól kezdve használták a keresztény naptárt, s vele együtt a „Krisztus előtt és után" megjelölést. Ezt nem akadályozta az sem, hogy egyes csillagászok és matematikusok a számítás pontossága ellen kifogásokat emeltek.[42] Amellett egészen az újkorig megmaradt a bibliai idő- és történelemszemlélet, amely szerint a világ folyását úgy nézték, mint a teremtéstől a végítéletig terjedő folyamatot. Ebbe belefért a spekuláció az antikrisztusról, az ezredfordulóról és a világ végéről. Igyekeztek világosságot szerezni a világ kezdetéről és értelméről.[43] Ezekhez képest Krisztus születése megközelíthető dátum volt és úgy tekintették, mint a történelem közepét.[44] Onnan tekintettek vissza az előtte levő századokra is.[45] Beda Venerabilis például egyháztörténetében azt írja, hogy „Caesar az Úr megtestesülése előtti 60-ik évben lépett Britannia földjére",[46] s ez a történetírás az első igazi visszafelé való tekintés keresztény szempontból.[47] Írásaiban ugyan Beda nem volt mindig következetes, mert használta a „Róma alapítása óta" megjelölést is.[48]

Beda eljárását azonban nem követték azonnal, bár többen utánozták időszámítását,[49] és nem elégedtek meg a rövidtávú helyi naptárrendszerekkel.[50] A határozatlan és ismeretlen időre való visszatekintés kivételes maradt.[51] Érthető az is, hogy az új módszert, a Krisztus születési dátumára való hivatkozást csak a könyvnyomtatás tette általánossá. Fő érdeme volt ebben a kölni kartauzi szerzetesnek, Werner

---

38 J.Hennig, Kalender und Martyrologium, 19.
39 Philippe Walter, Fest und Kalender, 1991,41.
40 L.Roher, Kalendergeschichte und Kalender, 1978,119.
41 A.Borst, Id mü, 44 kk.
42 P.Rück, u.o. 23.
43 Archiv für Diplomatik, 21 (1979) 5.
44 J.Miethke, Das Reich Gottes als politische Idee, 1987,267.
45 A. von den Brincken, Id mü, 195.
46 Beda Venerabilis, Historia ecclesiastica, PL 95,27.
47 A. von den Brincken, u.o.
48 A.Borst, u.o. 43.
49 Deutsches Archiv für Mittelalter, 17(1961)191.
50 Pl. Einhard, Vita Caroli Magni.
51 A.Borst, u.o. 56.

Rolevinck-nek, aki a maga „Fasciculus temporum"-ában (1474) eseményeket jelölt meg a világ teremtésétől saját koráig, s itt következetesen alkalmazza a Krisztus előtt és után megjelölést.[52] Látta azt is, hogy a megtestesülés ideje hozzáférhető dátum. A világ ideje (aetas mundi) és Krisztus ideje (aetas Christi) két egymás mellett álló valóság, de a többlet Krisztus idejében van.[53]

A Krisztus előtti és utáni datálás a XII. századtól kezdett általánossá válni. Hozzájárult az is, hogy a protestáns történetírás ezt a naptármódot könnyebben elfogadta, mint a pápák listáját. Ugyanakkor mind a katolikus, mind a protestáns országok elhagyták a bibliai időszámítást, amely a világ teremtésével kezdődött, bár némi fenntartások még akadtak.[54] Az új naptár érdekében olyan emberek is felléptek, mint Johannes Kepler, vagy a jezsuita Dionysius Petavius és Giovanni Riccioli.[55] A régi naptárrendszer fogyatkozásait is sorra kimutatták és igyekeztek kijavítani.[56] Ezt még a hagyományok olyan tisztelője is elfogadta, mint Bossuet.[57] A XVIII. században pedig már alig hivatkozott valaki a világ teremtésének idejére.[58]

A történelem iróniájához tartozik, hogy a naptárban a krisztus-központiság éppen akkor valósul meg, amikor a felvilágosodás hatása alatt nagyon sok vallási hagyományt elhagytak. Egyes kortársak ugyan ellenezték, de jobb megoldást nem tudtak ajánlani.

3. **Ellenkező időszámítások és naptárak.** Már utaltunk arra, hogy a keresztény naptárrendszer találkozott ellenkezéssel. Miközben a Krisztus előtti és utáni megjelölés a nemkeresztény kultúrkörben is terjedni kezdett,[59] a francia forradalom bevezette a „köztársasági naptárt". Azután a XIX. században filantrópok, pozitivisták, Comte és Nietzsche hívei kísérleteztek új naptárral, de kevesen érdeklődtek utána.[60] A XX. században pedig a bolsevista Oroszország, az olasz fasizmus és a német nemzetiszocializmus kísérletezett új időszámítással, de ezek is rövid életűek maradtak. A Gergely-naptár elleni kifogások több forrásból

52 A.von den Brincken, u.o.9.
53 A.Klempt, Die Sacularisierung der hist.Auffassung,1960,81.
54 U.o. 87.
55 Sethus Calvisius, Opus chronologicum,1605.
56 A.Klempt, u.o. 85.
57 K.Lowith, Weltgeschichte und Heilsgeschichte,1953,100 kk.
58 A.Klempt, u.o.88.
59 Sok helyen csak "időszámításunk után" jelzéssel, Krisztus nélkül.
60 A.Mathiez, La Théophilanthropie,1904.

fakadtak. Először a csillagászok és a matematikusok álltak elő azzal, hogy a pápa reformja vagy túl messzire ment, vagy nem ment elég messzire, vagy hogy a kívánt pontosságot nagyobb zavar által éri el.[61] Ismét mások ragaszkodni akartak a tizes számrendszerhez, mert pl. a hetes számrendszer sem a hónapokat, sem az évet nem osztja maradék nélkül. Az Egyház mozgó ünnepeit is szerették volna rögzíteni. A francia forradalom esetében természetesen sok más érzelmi érv is belejátszott abba, hogy új naptárt vezessenek be. Szakítani akartak az egész keresztény hagyománnyal.[62] A tizes rendszert a technikai racionalizálás érdekében vezették be. Ki akarták fejezni az uralmat a tér és az idő felett.[63] De hamar kiderült, hogy a racionalizálás és az egyszerűsítés nem megy könnyen, hiszen az élet a régi rendszerre épült. Az évnek 12 hónapja volt, nem 10, s az órák is 12-es beosztásúak voltak.[64]Az erőszakos intézkedés nem is tartott sokáig.[65] Az ilyen megnevezések, hogy a Szabadság éve vagy a Francia köztársaság éve, nem lehettek maradandó nevek,[66] hiszen nem a tárgyilagosság indokolta bevezetésüket, hanem a politikai és ideológiai lelkesedés.[67]

A francia forradalom naptárreformja elsősorban a hétnapos beosztás és a vasárnap ellen irányult.[68] De a tíznapos rendszert még a forradalom idején sem tudták mindenütt bevezetni, főleg vidéken nem.[69] A hagyomány mellett szociális okok is közrejátszottak. Kevesen törődtek abba bele, hogy a hetedik nap helyett csak a tizedik nap legyen munkaszünet.[70] Az még nem tisztázott egészen, hogy végül is mi vezetett a forradalmi naptárrendszer megszüntetéséhez.[71] Belejátszott az, hogy belefáradtak a forradalomba és Napóleon kibékült az Egyházzal. De már közben is akadtak, akik csillagászati és matematikai okokra is hivatkoztak.[72] 1805-ben tértek vissza a keresztény időszámításhoz.

---

61 H.Zemanek, id.mü, 30 kk.
62 H.Maier, Revolution und Kirche, 1988,269.
63 M.Ozouf, La féte revolutionaire 1789-1799, 1976,188.
64 B.Baczko, Le Calendrier Républicain,1984,37.
65 H.Maier, id mü, 278.
66 H.Grotefend,Taschenbuch der Zeitrechnung,1960,29.
67 M.J.Guillaume, Proces-verbaux,1957.II.442.
68 U.o. 77.
69 R.Reichard, id.m. 23 kk.
70 Bár a vasárnap nem volt kezdettől fogva munkaszüneti nap, de az ünnep jellegét magán hordozta.
71 Joggal feltételezhetjük, hogy az új naptár használatában különbség volt a városok és a vidéki falvak között, s ennek terjedelméről ma is vitatkoznak a szerzők.
72 P.Aufgebauer, In: Die Sterne 51(1975) 47.

A későbbi naptárreformok kis jelentőségűek maradtak. Comte naptárában (Calendrier positiviste) a hónapokat és a napokat kiemelkedő férfiak és nők neve után nevezték el, de azért a szenteket sem hagyták ki teljesen. Az év 13 hónapból állt volna és minden hónap 28 napból. Nietzsche egyes tanítványai pedig azt javasolták, hogy az időszámítás kezdete legyen az a nap, amelyen mesterük az Isten halálát bejelentette.[73] De a XX. század totalitárius rendszerei sem tudták félretolni a keresztény időszámítást. Lenin az ünnepeket akarta eltörölni, hogy több munkanap legyen, s ezt viszont a munkásság nem fogadta el.[74] Később is kísérleteztek ötnapos ciklussal, szombat és vasárnap nélkül, de az sem vált be. A II. világháború idején Sztálin visszatért a hagyományos héthez és a vasárnaphoz.[75] Olaszországban Mussolini a fasisztak Rómába való bemenetelének napját tette meg az időszámítás kezdetének, 1922. október 28-at. Az új naptárt csak a régivel együtt használták, de nem is vették komolyan.[76] A hitleri Németországban is kezdeményeztek egy új „germán naptárt", de nem lett belőle valóság. Így tehát abban az időszámításban élünk, amelyet Dionysius Exiguus 525-ben megállapított, s napjainkat Krisztus születéséhez mérjük. Az nem zavar bennünket, hogy ő esetleg 2-3 évet tévedett, amikor Krisztus születését Róma alapítása után 753-ban jelölte meg.[77] A régiek nem vezettek anyakönyvet. Augustus császár születési évét sem ismerjük.[78] A keresztény időszámítással valóban megkülönböztetjük az időt az időben és hozzámérjük az örökkévalósághoz.

Fordította: *Gál Ferenc*

---

[73] A.Comte, Catéchisme positiviste, 1957,490.
[74] F.Nietzsche, Werke und Briefe,1934.
[75] P.Scheibert, Lenin an der Macht, 1984,335.
[76] H.Zemanek, Id.mü, 102.
[77] H.Grotefend, Id, mü, 29.
[78] K.Vondung, Magie und Manipulation,1971.

Dieter EMEIS

A keresztség – beöltözés Krisztusba

Az Újszövetség könyvei képekben érzékeltetik a Krisztussal fennálló kapcsolatot, ami keresztténnyé tesz bennünket. János evangéliuma a szőlőtő és a szőlővesszők egybetartozásáról beszél (Jn 15,1-8). Krisztus nélkül nem érthető keresztény mivoltunk. Ő a szőlőtő, s az Atya benne új kezdetet hozott létre, vele az emberiség új korszaka kezdődött. A vesszők a szőlőtő erejéből hoznak termést. Az Atya ápolja a vesszőket, a szárazakat lemetszi, az élőket megtisztítja, hogy még jobban teremjenek. A képben megtalálható az alapvető emberi tapasztalás: ember nincs életkapcsolat nélkül. Egyik ember a másik életéből nő ki. Nemcsak biológiailag, hanem szellemileg is. Átveszi környezete nyelvét és ezzel részesedik annak gondolat- és érzésvilágában. A gyermek a szülők értékelését, vágyait, álmait és tapasztalatait teszi magáévá.

A mások életével való kapcsolat néha gazdagít, néha teherré válik. Valaki beleszületik olyan közösségbe, amely szeretetet nyújt, s ott megtanulja a szeretetet. Mások ridegséget tapasztalnak s ez akadályozza kibontakozásukat. Egyeseket befogadnak, másokat kizárnak. Élhetnek kiegyensúlyozott, békés légkörben, vagy civódások között. A másokkal való együttélés bevezetheti őket az élet felemelő titkaiba, vagy felébreszthet a kételyt, hogy van-e egyáltalán jó a világban.

A szőlőtő és a vesszők hasonlata alapján a keresztény lét azt jelenti, hogy az ember felvételt nyer abba az életközösségbe, amelyet Isten Jézus Krisztuson keresztül belevitt a történelembe. Rajta keresztül válunk új emberré. Tőle kapjuk a Szentlelket életünk kibontakoztatására, s ő segít hozzá, hogy életünknek értelme, lendülete és természetfölötti hatása legyen. A mennyei Atya maga gondozza a vesszőket, mert meg akarja találni rajtuk azt a termést, amelyet eltervezett rólunk: azt az emberi életet, amelyet áthat a megértés, a segítőkészség, és az

együttérzés. Ezekkel a gyümölcsökkel együtt növekszik az öröm is, amit Isten adni akar.

A kereszténység jelképezi és létrehozza azt az életközösséget, amelynek forrása Jézus embersége. Aki ebbe belép, az elfordul a régi életközösségtől, amelyet a bűn elidegenített Istentől. Az új élet a keresztségben kezdődik, amelyben újjászületünk, mint Isten fogadott gyermekei. És mivel beoltást nyerünk Krisztusba, azért hordozzuk a Szentlelket is, aki először Krisztust töltötte el. Kereszthalála és feltámadása jogosította fel őt, hogy a Lelket közölje velünk.

A kereszténnyé válás útja. Nálunk csaknem általános lett a gyermekek keresztelése, de a szentség értelmezése mégis inkább a felnőttek keresztségéhez igazodik. Két újabb pápai enciklika emlékeztet a régi hagyományra, s ezek hatását érdemes felidézni. VI. Pál körlevele, az „Evangelii nuntiandi" 1975-ben jelent meg. Kifejti, hogy a keresztségnek milyen szerepe van a kereszténnyé levés folyamatában (nr.21-24). Az út ott kezdődik, ahol az emberek találkoznak a Krisztusról szóló tanítással és tanúságtétellel, s az úgy hat rájuk, hogy kapcsolatba akarnak lépni azokkal, akik kereszténynek vallják magukat. Azután közelebbről megismerik a hitet és annak életre váltását. Majd részesülnek a keresztségben, ami által Krisztus tagjává válnak. A megkereszteltek arra vannak kiválasztva, hogy életükben tettükkel és szavukkal tanúskodjanak. A szőlővesszők így hoznak termést.

A keresztség előkészítése az őskeresztségben a katekumenátus volt, a hitújoncok tanítása. A zsinat ezt akarta felújítani, illetve újra ki akarta alakítani az Egyházba való belépés formáját, hiszen a felnőttek keresztelése ma nem kivételes eset. 1972 óta van erre tervezet, amelyet a helyi egyházak különféle módon alkalmazhatnak.[1] A fokozatos előkészítés alkalmat ad az egyháztagság értékelésére. Van ünnepélyes felvétel a katekumenek közé, tanítás és közelebbi előkészítés, rendszerint húsvét előtt, a bűnbánati időben. A keresztséget, a bérmálást és az eucharisztiát alkalmas módon húsvét vigílián szolgáltatják ki.

Alapvetőnek a következő elemeket tarthatjuk. Feltételezhető, hogy az embereket a hívek tanúskodó élete készteti az evangélium megismerésére, tehát arra alkalmat kell adni. Mivel a keresztség az Egyházba való belépést tartalmazza, azért a közösség is vegyen részt az előkészületben. Gyakorlatban ők mutathatják be, hogy a hitet hogyan kell megélni. Továbbá gondolni kell arra, hogy a szentségek (keresztség,

[1] M.Probs - H.Plock, Katechumenat heute, Freiburg,1976.

bérmálás, Eucharisztia) szintén az Egyház közös életét táplálják. Az előkészítés egyházi jellege éppen azt jelképezi, hogy a hívő beoltást nyer Krisztusba, illetve a misztikus test közösségébe. Maga a keresztség sem az egyedi üdvösség szolgálatában áll, hanem Isten országának kegyelmi rendjét, a szeretet közösségét is megalapozza.[2]

Kezdeményezések a katekumenátus kialakításához. Amint említettük, a római tervezet 1972-ben jelent meg, de a helyi egyházak csak lassan vették át, ebben szerep jutott a kisebb mozgalmaknak és közösségeknek is. Azelőtt ha felnőtt egyén kérte a keresztséget, az inkább egyedi személyes esemény volt, a plébániai közösség nem vett részt benne. Inkább a gyermekkeresztség gyakorlata tükröződött benne, ami csak a szentség kiszolgáltatása volt, nem közösségi esemény.

Ma a katolikusok sok helyen együtt élnek a társadalomban olyanokkal, akik nincsenek megkeresztelve és a gyermekek megkeresztelése sem általános. Ebből következik, hogy első áldozás vagy bérmálás előtt fiatalok jelentkeznek a keresztségre. Hasonló a helyzet házasságkötés előtt is. Ugyanakkor érezhető az a magatartás is, amely a vallásos hitet egyénileg akarja megélni s a közösségtől idegenkedik. Azért van jelentősége olyan mozgalomnak, amely össze akarja hozni a valláshoz közeledőket, s akik rájönnek arra, hogy a hitoktatás és a liturgia egységet alkotnak. Ha húsvét vigíliáján felnőtteket keresztelnek, az a keresztségi fogadalom megújításának is erőt és komolyságot kölcsönöz. Ez főleg akkor érvényes, ha a közösség nagyobb számmal belekapcsolódik a liturgikus cselekménybe.[3]

A felnőttek keresztelésénél ünnepélyesen át lehet adni a Miatyánk és a Hiszekegy szövegét. Ezek ugyan részei a keresztény élet hétköznapjainak, de olyanoknál, akik vallás nélkül nőttek fel és felnőtt korban keresztelkednek meg, lehet lelki élmény. A celebráns a Hiszekegyet ilyen szavakkal adhatja át: Fogadd az élet igéit, amelyekkel az Egyház a hitét vallja meg, s amelyek üdvösségünkre szolgálnak. Véssd őket szívedbe és alakítsd életedet azok szerint. - A Miatyánk átadását ilyen szavak kísérik: Fogadd az Egyháztól az Úr imáját és végezd azt úgy, ahogy az Úr megtanított rá.[4]

---

2 E.P.Tehartz, Erwachsenkatechumenat in den USA.

3 M.Ball, Erfahrungsberichte - Katechesen, München 1995.

4 E.P. Tehartz- van Elst, Öffne uns den Brunnen der Taufe, 1995.

Keresztségi előkészület szülőkkel. A gyermekek keresztelésének ott van helye, ahol a szülők átadják nekik saját tanúságtételüket és erkölcsiségüket. A gyermekek rajtuk keresztül nőnek bele a keresztény közösségbe. Meg kell lenni a reménynek, hogy a családon keresztül belenőnek a keresztény hivatásba. A zárt népvallású környezetben ez nem volt problematikus. Meg volt a bizalom, hogy a gyermekek megtalálják az utat a katekézishez és átveszik a keresztény életmódot. A mai társadalomban ez már nem ilyen egyértelmű. A folyamat mindenfelé érezhető, ha nem is egyformán. Feszültség és konfliktus főleg ott jelentkezik, ahol a gyermekkeresztelés előfeltételei csaknem egészen eltűntek, de a szülők azért akarják a keresztelést.[5] Sokszor a szülők még valamit akarnak az Egyháztól sokszor csak külsőséget, de nem keresik a maradandó hitbeli közösséget.

Az első reagálás erre a lelkipásztori helyzetre a keresztség megbeszélése a szülőkkel. Valahogy őket is elő kell készíteni az eseményre. A tapasztalat azt mutatta, hogy az ilyen megbeszélés tartalma, célja és módja a szülők állapotának megfelelően nagyon különböző lehet. Egyrészt vannak szülők, akik keresztségüknek megfelelően akarnak élni és a közösségben is tanúsítják azt, amit gyermekeik keresztelésénél kérnek. De olyanok is akadnak, akik nagyon távol állnak attól, amit a keresztség jelent, ezért előbb türelemmel tanítani kell őket. Itt természetesen minden esetet külön kell megfontolni. A jelképes cselekedetek megmagyarázása is sokat segíthet. Tudatosítani kell bennük az egyházi közösség hatását, a kereszt jelével való megjelölés értelmét és a leöntés vagy alámerítés szimbolikus értelmét. A gyermeknek nemcsak jót kívánunk, hanem meg is áldjuk. Annak is van hatása, hogy a szülők a gyermek nevében ellene mondanak a gonoszság hatalmának és megvallják hitüket az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben.

Emlékeztetni lehet a szülőket, hogy amikor elhozzák gyermeküket megkeresztelni, akkor igazolják Isten előtt is, hogy a gyermeket elfogadták, nevelik és Istentől várnak számára segítséget. A keresztség Jézushoz kapcsolja a gyermeket. Őt kell majd követnie s erkölcsileg ezáltal naggyá lenni.

A keresztelésnél meggyújtják a húsvéti gyertyát, s arról viszik át a lángot az ajándékgyertyára. Ez is jelképe annak, hogy a feltámadt Krisztustól kapjuk a kegyelmet, ezért életünkben benne van a végső győzelem ígérete.

---

[5] Pastoralkommission, Sakramentenpastoral, 1995.

A keresztségi fogadalom megújítása. A keresztény ember is megtapasztalja, hogy a szentség felvétele után sem szűnnek meg életének kísértései és nehézségei. Viszont a hit biztosít bennünket arról, hogy Krisztus a Szentlélek által jelen van életünkben, s erőt kapunk tőle a helytállásra. A kegyelem hozzásegít a bűnbánathoz és a lelki megújuláshoz is. A keresztség és a bűnbánat összekapcsolása kimutatható az egész hagyományból.[6] Az Egyházban a húsvét előtti böjti idő, a negyven nap, kimondottan a bűnbánat és a keresztségi előkészítés ideje volt.[7] Egyes közösségekbe ma is működnek olyanok, akik a felnőtteket előkészítik a keresztségre, s a súlypont itt is a nagyböjti időszak. Itt legföljebb azt jegyezzük meg, hogy a hamvazás inkább az élet mulandóságára figyelmeztet, nem az újjászületésre és az örök életre, amit a keresztség közvetít. De a bűnbánat azt jelenti, hogy az életet ott keressük, ahol megtalálható Krisztusnál, az igazi szőlőtőnél.

A húsvét előtti lelki megújulás az egyéneken keresztül a közösséget is érinti. Az egyes hívő buzgósága és a közösség azonossága egymást feltételezik. Tehát arra is figyelni kell, hogy adott helyzetben az egyházi közösségnek hogyan kell élni és ünnepelni, hogy a hit vonzó és hitelképes legyen. Az evangelizálás nemcsak azt célozza, hogy a kiválasztottakat közel hozzuk, hanem azt is, hogy az Egyház életével jobban kisugározzuk az evangélium szellemét.[8] A húsvét előtti bűnbánati időnek ez is feladata.

A keresztségi fogadalom közös megújításának egyúttal a kor követelményeivel is összhangban kell lenni. Még nem szoktuk meg eléggé, hogy az Egyháznak együtt kell élni az egész emberiség problémáival. Aránylag a zsinati határozatokban is kevés szó esik a békéről, az igazságosságról, a természet tisztaságának fenntartásáról. Megszoktuk, hogy hallgatjuk a bűnbánatra szóló felhívást, de nem keressük eléggé az utakat a keresztény élet megfelelő alakításához. Beszélni lehetne arról is, hogyan foglaljunk állást közösen a hit, az erkölcs és a környezetszennyezés veszélyei ellen.

Élni a keresztségi kegyelemmel. Naponta lehet ilyen gondolatokat felidézni: Isten, az Atya szeme előtt élünk, mozgunk és vagyunk. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek a kegyelem révén egyesít önmagával és egymással. Bármennyire fontos nekem a család, a hivatás, az egészség,

---

6 Calver, Luther-Ausgabe,1964, 143.

7 D.Emeis, Eingetaucht zu neuem Leben, Freiburg 1995.

8 U.R.Schmalzle, Taufberufung, 1990, 119 kk.

a szórakozás, ezek fölött fontosnak kell lenni az Istennel fennálló kapcsolatnak, hiszen életemet csak ő vezetheti célhoz. Nem akarom Istent a magam számára lefoglalni, hanem rendelkezésére akarok állni embertársaimnak.

A vasárnapot úgy ünneplem meg, mint Jézus feltámadásának napját, amely az élet homályába és egyhangúságába beleviszi a remény sugarát. Ezért részt veszek azok közösségében, akik Jézus áldozatának emlékét ünneplik és az Isten békéjét ápolják az emberek között. Hozzájárulok ahhoz, hogy környezetemben a megértés és a türelem szelleme uralkodjék. Az embereket nem akarom kihasználni, hanem segíteni. Az életet és a teremtést tisztelem, védem azzal, hogy nem ártok senkinek és nem tékozlom a természet javait, mert azokra a jövő nemzedékeknek is szükségük van. A házasságot úgy szemlélem, mint Isten akaratát, ahol a kölcsönös szeretet az élet forrása lesz a gyermekek számára. Nemcsak mások javait tartom tiszteletben, hanem a magamét is úgy kezelem, hogy tudjak másoknak segítségére lenni. Szeretem az igazságot, igyekszem megismerni és türelemmel érvényesíteni. Tudom, hogy keresztségem ellenére engem is környékez a gyengeség és a tévedés veszélye. Ezért Isten irgalmához fordulok, és mások iránt is megértő leszek.

Az Eucharisztia ünneplése. Már előbb szóltunk arról, hogy a keresztség a bérmálással együtt felveszi a hívőt az Eucharisztia közösségébe. Az Oltáriszentség azt őrzi és erősíti, amit a keresztség létrehoz bennünk: „Aki eszi testemet és issza véremet, az bennem marad és én őbenne" (Jn 6,56). Az oltár körül egybegyűlt közösség egyúttal az igehirdetés helye is, s ez is nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a vesszők eleven kapcsolatban legyenek a szőlőtővel.[9] Itt az is érvényes, hogy ahol a hivők Krisztus nevében összejönnek, ő velük van (Mt 18,20).

Az Eucharisztia ünneplésének kifejezett napja a vasárnap. Itt megvalljuk keresztény hivatásunkat és reményünket. Ezért az nem más, mint a keresztség szellemének hetenkénti megújítása. Szent Ágoston fejtette ki a gondolatot a Szentírás alapján, hogy akik Krisztus testével táplálkoznak, azok lesznek igazán az ő titokzatos testének tagjai.

Sok helyen él még a liturgikus hagyomány, hogy a mise előtt meghintik a jelenlevőket szenteltvízzel. Ez is a keresztségre emlékeztet. A víz megáldásánál az Egyház így imádkozik: „Mindenható örök Isten, Te a vizet úgy alkottad, mint az élet forrását, mint a tisztaság eszközét.

---

9 F.P.Tehartz- van Elst, Entflamme in uns die Sehnsucht nach dem Licht,Stuttgart,1996.

Tedd lelkünket ezen víz által tisztává és ajándékozz meg örök élettel. A reánk hintett víz őrizzen meg minden bajtól, hogy tiszta lélekkel közeledjünk Hozzád és részesedjünk kegyelmedben. Ezt kérjük Krisztus Urunk által." Mindez arra mutat, hogy a keresztségben kapott természetfeletti változást össze lehet foglalni ebben a szentírási kifejezésben: „Mindnyájan, akik megkeresztelkedünk, Krisztust öltjük magunkra" (Gal 3,27).

Fordította: *Győrffy Andrea*

Michael FIGURA

Találkozás Krisztussal az Egyházban

Jézus Krisztus keresése és megtalálása. Órigenész, az ókeresztény író (180-254) a Lukács evangéliumáról szóló homiliáiban foglalkozik Jézus első jeruzsálemi zarándoklatával (Lk 2,41-52). Mária és József aggódva keresik Jézust, és harmadnapra találják meg a templomban. Órigenész ezt a megjegyzést fűzi hozzá: „Figyeld meg, hogy hol találják meg a keresők Jézust, és ott te is megtalálhatod, ha Máriával és Józseffel keresed. Keresd te is Isten templomában, keresd az Egyházban, keresd a tanítóknál, akik az Egyházban vannak és azt nem hagyják el. Ha így keresed, megtalálod".[1] Egy másik helyen így ír Órigenész: „Mária és József bánkódva keresik az Isten Fiát. Hol találták meg? A templomban, mert az Isten Fia itt található. Ha valamikor te is keresni akarod az Isten Fiát, akkor először keresd a templomban, siess hozzá, és megtalálod Krisztust, az Isten Igéjét és bölcsességét, vagyis az Isten Fiát".[2]

Órigenész fejtegetése mindenki számára útmutatás, hogy Krisztust, az Isten Fiát, az Úr templomában, az Egyházban kell keresni és megtalálni. Órigenész nem kizárólagosan és triumfálisztikusan beszél, hanem a pozitív utat mutatja. Ha az ember már sokáig kereste valahol Krisztust, mint az élet célját és reményét, akkor próbálkozzék meg az Egyházzal. A Krisztussal való találkozásnak ez a kiváltságos helye. Az állítás ma is érvényes, amikor egyesek úgy gondolják, hogy az Egyház a maga szervezetével, törvényeivel, szertartásaival inkább akadályozza a személyes találkozást Krisztussal. Hiszen az Egyház nélkül alig tudnánk valamit róla. Egyház nélkül nem volna Szentírás, amely közel hozza

---

[1] Órigenész, Homilia 18. PG 4/211

[2] U.o. Homilia 19.

hozzánk Krisztus személyét és tanítását. Az Egyházban - az emberi korlátok ellenére is - megtaláljuk Jézus Krisztust, mint annak fejét és urát. Henri de Lubac így fogalmazta meg Krisztus és az Egyház kapcsolatát: „Az Egyház nélkül Krisztus elhomályosulna, szétdarabolódna és elmosódna az emberek emlékezetében. És mivé lenne az emberiség Krisztus nélkül?"[3]

Jézus Krisztus jelenléte az Egyházban. A II. Vatikáni Zsinat az Egyházról szóló határozatában így jellemzi Krisztusnak és az Egyháznak a kapcsolatát: „Az Egyház Krisztusban az egész emberiség egységének és Istennel fennálló bensőséges kapcsolatának a szentsége, vagyis jele és eszköze" (LG 1). Az Egyháznak Krisztussal való közösségéről beszélnek a bibliai képek, amelyeket a zsinati határozat idéz. Pál apostol értelmezésében a legfontosabb kép a test, amely a tagok többségében az egységet kifejezi (v.ö. Róm 12,41). Az Efezusi levél pedig Krisztust az Egyház fejének mondja, s mint ilyen élteti testét, az Egyházat (Ef 4,12-15).

Az Egyház olyan szorosan egybenőtt Krisztussal, hogy aki az egyiket megtalálja, az másikkal is találkozik. „Jézus Krisztus a történelem folyásában az Egyházban marad elevenen. Ma beszél hozzánk, ma van velünk, mint mesterünk és tanítónk, és testvéri közösségbe gyűjt bennünket. S amennyiben az Egyház köt össze bennünket Jézus Krisztussal, annyiban őt is megjeleníti a világban. A hitben és az imában állandóan megjelenik, s így a világnak világossága és mértéke lesz, ami nélkül már el sem képzelhetjük a világot. Aki a világban keresi Jézust, az nem teheti az Egyházzal ellentétben, hanem csak vele együtt."[4]

Ezt az Egyházban való jelenlétet akarjuk most kifejteni, a II. Vatikáni Zsinat határozata alapján, amelyet a liturgiáról adott ki. Ott a hetedik pont alatt ezt olvassuk: „A húsvéti misztérium nagy művének megvalósítása végett Krisztus mindig jelen van az Egyházban, de főleg a liturgikus cselekményekben, mert az áldozatot ugyanaz mutatja be most a papok szolgálata által, mint aki magát a kereszten feláldozta. Különösképpen jelen van az eucharisztikus színek alatt. Erejével jelen van a szentségekben, így bárki is keresztel, maga Krisztus az, aki keresztel. Jelen van Igéje által, minthogy ő maga szól hozzánk, amikor az Egyházban a Szentírást olvassuk és értelmezzük. Végül jelen van, amikor az

---

[3] Henri de Lubac, Geheimis aus dem wir Leben, 1967,20.

[4] J.Ratzinger, Warum ich in der Kirche bin,1971,69.

Egyház könyörög és zsoltárt zeng, hiszen megígérte, hogy ahol ketten vagy hárman összejönnek az ő nevében, ott van közöttük" (Mt 18,20).

A zsinatnak ezen útmutató szövege szerint Jézusnak különböző jelenlétéről beszélhetünk az istentiszteletben.[5] A különböző módozatok összefüggése azt igazolja, hogy Jézus valóban jelen van az Egyházban és hogy a liturgia jelenti megtapasztalásának kiváltságos helyét. Így érvényes a régi megállapítás, hogy az imádkozás törvényéből kiolvasható a hit törvénye (lex orandi - lex credendi).[6]

Jézus jelenléte a liturgiában. Az Egyház egész liturgiája a Krisztussal való találkozás színtere. Erre a zsinati határozat is utal (nr. 2). A liturgiában a jelek alatt jelenvalóvá válik a megváltás műve, hiszen a liturgia Krisztus főpapi szolgálatának a folytatása, s így Isten megdicsőítésének s az emberek megszentelésének az eszköze. Mivel az így értelmezett liturgiának csak maga Jézus Krisztus lehet a megvalósítója, azért következésképpen ő a liturgia cselekvő alanya. De nem maga végzi azt, hanem misztikus testével, az Egyházzal együtt, amely másodlagos alanya a liturgiának.[7]

A hívek aktív részvétele is a liturgiához tartozik, hiszen a keresztség és a bérmálás alapján általánosságban részesednek Krisztus főpapságában. A liturgiának minden formája feltételezi Krisztus jelenlétét, azért vele találkozunk az imában, az igehirdetésben, az Eucharisztia ünneplésében, a szentségek kiszolgáltatásában és a szeretetszolgálatban. Jelenléte azonban úgy nevezett dinamikus jelenlét. A vele való találkozás azok számára van fenntartva, akik úgy élik meg a liturgiát, mint az ő életében való részesedést.

Az Eucharisztia a liturgia középpontja. A zsinat úgy beszélt az Eucharisztiáról, mint a keresztény élet forrásáról és csúcspontjáról.[8] Az Egyház az Eucharisztiából él.[9] Ezért az Oltáriszentség vétele a Krisztussal való találkozás legvalóságosabb formája. Az Eucharisztia Krisztus keresztáldozatának a megjelenítése. Olyan megemlékezés (anamnézis), amely a szentségi színek alatt jelenvalóvá teszi halálának és feltámadásának misztériumát, hiszen áldozati testének és vérének valóságos jelenlétét hisszük és valljuk. „Ő az Egyházra bízta halálának és fel-

---

5 FEisenbach, Die Gegenwart Jesu im Gottesdiest, 1982.
6 DH 246.
7 FEisenbach, lásd fent 350.
8 LG 11.
9 LG 26.

támadásának emlékezetét, az irgalom szentségét, az egység jelét, a szeretet kötelékét, mint húsvéti lakomát, amelyben őt magát fogadjuk szívünkbe. Lelkünk megtelik kegyelemmel és megkapjuk a jövendő dicsőség zálogát".[10]

A zsinati határozat szerint Jézust képviseli a misében az áldozatot bemutató pap is. Az ő nevében hívja össze a közösséget az Eucharisztia ünneplésére s ő vezeti a cselekményt. A felszentelésben arra kapta a hatalmat és a küldetést, hogy in persona Chisti, Krisztus személyében működjön. A jelenlevő közösség a pap szolgálata által éli meg Krisztus jelenlétét, aki megváltást és üdvösséget ígért, s azóta is erőt ad az emberek szolgálatára és Isten megdicsőítésére.

Jézusnak a hívekkel való üdvösségszerző találkozása bontakozik ki a liturgiában, ahol Isten szavát hirdetik és Krisztus áldozatát bemutatják. Isten Igéjének asztala és az Úr testének asztala[11] egységet alkotnak. Az istentisztelet középpontjában az eucharisztikus megemlékezés áll, mert Jézus Krisztus jelen van, amikor a kenyér és a bor átváltozik az ő testévé és vérévé. Az áldozásban ez a test és ez a vér válik számunkra az örök élet táplálékává. Antióchiai Szent Ignác (+107) az Eucharisztiát a halhatatlanság orvosságának, a halál ellenszerének nevezte, hiszen a feltámadt Krisztus életében részesülünk általa.[12] Az Eucharisztia vétele az üdvösség jelenlétének a hitbeli megtapasztalása: Jézus az élet szerzője, általa győzünk a halál felett.

Így az Eucharisztia egyszerre a liturgia középpontja és a keresztény élet csúcspontja. Az ember a feltámadt Krisztussal találkozik, aki megajándékozza őt az élet valódi értelmével. Már most vele vagyunk és ez a biztosítéka annak, hogy a Szentháromság örök életében is részesedünk. Ez a tudat segít, hogy osztozzunk embertársaink szenvedésében és munkálkodjunk a világ emberiessé tételén. Az Eucharisztia hozzásegít, hogy földi életünket áthassa Isten országának kegyelmi rendje: Az igazság és az élet, a szentség és a kegyelem, az igazságosság, a szeretet és a béke országának szelleme.[13]

Jézus Krisztus jelenléte a szentségekben. Az Egyházban igazában minden szentség a Krisztussal való találkozás jele, de van közöttük fokozat. Megkülönböztethetjük a beavató (keresztség, bérmálás, Oltáriszentség) és a többi életállapothoz kapcsolódó szentségeket (bérmálás,

---

[10] SC 47.
[11] SC 51.
[12] Antióchiai Ignác Ef.20,2.
[13] Krisztus-király prefáció.

bűnbánat, szentkenet, egyházirend, házasság). Az egyházi tanítás az, hogy Krisztus jelen van a szentségekben „erejével", az Eucharisztiában pedig valóságosan.[14] A keresztség a kapu a többi szentséghez. Általa Jézus halálának és feltámadásának misztériumában részesedünk (v.ö. Rom 6,3). Egyúttal a hívő ember az Egyház tagja lesz általa. A bérmálás a Szentlélek pecsétje és segít a Krisztusról való tanúskodásban s az üdvösség munkálásában.[15] A bűnbánat szentsége újra kiengesztel Istennel és az Egyházzal, s visszaadja a keresztségben kapott kegyelmet, ha azt bűnnel elvesztettük. Ha csak bocsánatos bűnöket töröl el, amelyek nem szakítanak el Istentől, akkor is arra figyelmeztet, hogy Isten előtti életünket megfontoljuk és még inkább szolgáljunk neki az Egyház közösségében. A betegek kenete közel visz Krisztushoz, s érezteti velünk enyhítő és gyógyító kegyelmét. Krisztus az élet határesetében is mellettünk van. A keresztény házasság is be van vonva a Krisztussal fennálló kegyelmi közösségbe. Az Ef 5 szerint a férfi és a nő életszövetsége jelképezi Krisztus és az Egyház kegyelmi kapcsolatát. Szeretetükben tükröződik Krisztus és az Egyház szeretete és odaadása.[16]

Jézus jelenléte az igehirdetésben. Az Egyház meggyőződése és tanítása az, hogy Jézus jelen van az igehirdetésben, hiszen a Szentírás olvasása és magyarázása az ő szavát adja tovább. Ma sokkal többet beszélünk az „ige teológiájáról", mint azelőtt.[17] Ezt igazolja a liturgiával és az igehirdetéssel foglalkozó ágak kibővülése is.[18] A hívő keresztény ember az igehirdetést úgy fogja fel, mint a Krisztussal való találkozás alkalmát. „A jelek, a tanítás és a tettek által Krisztus azt mutatta be, hogy velünk van, hogy kiváltson a bűnből, megszabadítson a halál sötétségétől és elvezessen az örök életre".[19] Jézus maga mondta apostolainak: „A szavak, amelyeket hozzátok intéztem, lélek és élet" (Jn 6,63). Szava felemel bennünket és biztosítja a Szentlélek kegyelmi hatását. Az igehirdetés egyúttal felszólít és döntés elé állít, hogy életünket Krisztus tanítása szerint rendezzük be.

---

[14] F.Eisenbach, mint fent 464-472.
[15] LG 11.
[16] LG 11. AA 11.
[17] H.Volk, Zur Theologie des Wortes, 1978, 19 kk.
[18] H.Jacob, Theologie der Predigt,1969.
[19] DV 4.

Jézus jelenléte az Egyház imájában. Ez a jelenlét kapcsolódik az ő ígéretéhez: „Ahol ketten vagy hárman összejönnek az én nevemben, ott velük vagyok" (Mt 18,20). Ez az igazság kapcsolatos a megtestesülés titkával. Jézus elhozta a földre azt a dicsőítést, amely a mennyben elhangzik. Embersége egészen az örök fiúság földi képe, tehát benne van az Atya iránt való hódolat. Megváltó tevékenységével maga köré gyűjti az egész emberiséget abban a dicsőítésben, amely lelkéből kiárad. Az Eucharisztia ünnepléséhez hozzátartozik a hálaadás, s az Egyház szóban és tettben folytatja Fejének, Krisztusnak a hálaadó imáját.

Ahogy Isten az ember üdvösségét szóban és tettben munkálja, úgy az ember válaszában is benne kell lenni a szónak és a tettnek.[20] A válasz az Egyház dicsőítése, amelyet a fővel együtt végez, s ebben ad hálát az üdvösség művéért (Ef 1,3.11). A földi Egyház imájában visszhangzik az égi imádás, amelyet az emberré lett Fiú a földre hozott. Így abban vele találkozunk.

Az Egyház mint közösség. Ebben az összefüggésben nem fejtjük ki mindazt, amit a zsinat az Egyházról mint kegyelmi közösségről elmondott, hanem csak arra mutatunk rá, hogy a Krisztussal való találkozás hogyan megy végbe benne és általa.[21] Az Egyház olyan közösség, amelyben egybekapcsolódnak az isteni és az emberi elemek (LG 8). Amíg az utóbbi századokban az Egyháznak a jogi, látható, hierarchikus elemei voltak előtérben, addig a zsinat a hitben felfogható misztériumból indult ki. Az Egyházról szóló határozat első fejezete ezt a címet kapta: Az Egyház misztériuma, s ezzel egy bibliai fogalmat idézett, amely üdvösségi valóságot jelent, s amely látható módon kinyilvánult. Az Egyház misztériumjellege abban áll, hogy „Krisztus által a Szentlélekben utunk nyílt az Atyához", s így az isteni természet részesei lettünk. Az Egyház olyan közösség, hogy élete a Szentháromság belső életének földi hasonlata. „Az Egyház úgy jelenik meg, mint az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységében összegyűlt nép" (LG 4).[22]

Az egyházi közösséget úgy értékeljük, mint amely által a biztonságot kereső ember felvételt nyer az Atya, Fiú, Szentlélek hármas életközösségébe. Erről Jézus Krisztus adott kinyilatkoztatást, s egyedül az tudja az ember szívének a boldogság, béke, szabadság, igazságosság és szeretet utáni vágyát betölteni. Itt a földön minden ember megoldatlan

---

20 F.Eisenbach, mint fent, 573.

21 W.Kasper, Kirche als communio, Theol. und Kirche, 1987,272 kk.

22 Szent Ciprián, De dominica oratione, CCL,A 105.

kérdés marad saját maga számára, s ezt homályosan érezzük is. Erre a kérdésre csak Isten adhat teljes és biztos választ (GS 21). Ő ezt a választ Krisztusban adta meg. Az ember titka valóban csak az emberré lett Igének a titkában tárul fel. Amikor az élet értelmét kereső ember az Egyházban Krisztussal találkozik, akkor olyan választ kap, amely felülmúlja képességeinket. Isten maga ad értelmet életünknek, s ez szentségi módon már itt van a földön, elsősorban a keresztségben és az Eucharisztiában. Az Istennel fennálló közösség egybekapcsolja a földi és az örök életet, vagyis az élet teljességét, amely felé menetelünk, s amelyet majd végérvényesen megkapunk az Istennel és a szentekkel való közösségben.

Az Istennel fennálló életközösség, amelyet Isten szava és a szentségek létrehoznak, egyúttal a kereszténveket is közösségbe vonja. Ez konkrétan a részegyházak eucharisztikus közösségében jut kifejezésre. Az egyetemes Egyház ezekből tevődik össze (LG 23). Az egyes hívő ezt a kapcsolatot a plébániák és egyházmegyék közösségében éli meg. Itt megy végbe a hit megvallása, a szeretetszolgálat és az istentisztelet, amelynek csúcspontja az Eucharisztia ünneplése.

Az Egyház nem önmagáért létezik. Ezért a Krisztussal való találkozás az Egyházban nemcsak esemény, amit az egyes keresztények külön átélnek. Az Egyház mint kegyelmi közösség egyúttal a világ számára is szentségi jellegű intézmény, amely kegyelmet közvetít.[23] Aki az Egyházban Krisztussal találkozik, annak életével is tanúskodni kell arról, hogy Isten atyai szeretete átfogja a világot és hogy Isten az Egyházat az üdvösség átfogó eszközévé tette. Ő ugyanis mindent meg akar újítani Krisztus fősége alatt (Ef 1,10) és így készíti elő Isten országát, ahogy azt már Iréneusz kifejtette.[24] A teremtés és az üdvtörténet végső célja ugyanis az, hogy „Isten legyen minden mindenben" (1Kor 15,28). Tehát többféle út és mód van a Krisztussal való találkozásra az Egyházban.

Krisztussal az Egyházban. Az Újszövetségben főleg János írásai beszélnek arról, hogy az ember megmaradhat Istenben, Jézus Krisztusban, az ő tanításában és szeretetében. A megmaradás az igazi válasz a Krisztusban nekünk ajándékozott szeretetre. Különösen nyomatékozza ezt Jézus az utolsó vacsora beszédeiben, a szőlőtő és a szőlővesszők hasonlatával: „Maradjatok énbennem, akkor én is bennetek maradok"

---

23 M.Figura, Die Kirche als allumfassendes Sacrament, IKZ,1996,342.

24 Adversus haereses III,18.

(Jn 15,4). Itt a kölcsönös egymásban való létről van szó: Mi Krisztusban, ő bennünk. A felhívás egyúttal a hűségre is figyelmeztet. A hűség abban nyilvánul meg, hogy követjük tanítását (15,7), megtartjuk parancsait és megmaradunk szeretetében (15,9). Ennek feltétele az, hogy szeretjük egymást, mint ahogy ő szeret minket (15,12). Mindehhez tudomásul kell venni, hogy nélküle semmit sem tehetünk (15,5), hiszen nélküle elszakadunk az élet igazi forrásától. A tőle kapott szeretet nélkül az életnek nincs biztonsága és tartalma. Ezért kell ismételni az emmauszi tanítványok kérését: „Maradj velünk, mert esteledik és a nap már véget ér" (Lk 24,29).

A nehézségek többnyire ott kezdődnek, ahol a Krisztusban való maradás követelménye konkrét formát ölt, s az többnyire összefügg az Egyházban való maradás kérdésével. Sok azoknak a kereszténynek a száma, akik nem tartják fontosnak az Egyházban való megmaradást és együtt élni az Egyházzal, hanem csak „hisznek Krisztusban". Ehhez hozzájárulhat az Egyház mai képe is. De azt is látni kell, hogy az Egyház kétezeréves történelme folyamán sohasem volt olyan ideális és tökéletes közösség, mint ahogy azt egyesek megkívánnák. Az Egyházban való megmaradást napjainkban a következő gondolatokkal vázolhatjuk fel.

Az Egyház elsősorban nem a mi Egyházunk, amit mi hozunk létre és mi alakítunk. Az Egyház közösségének Jézus Egyházát kell megjeleníteni. Itt végül is Isten Egyházáról van szó, amelyet Fia vérén szerzett (ApCsel 20,28). Az Egyház tagjainak minden gyengesége ellenére az Atya Jézus Krisztust adja nekünk, mint utat, igazságot és életet (Jn 14,6). Őbenne pedig életünk gazdagságot, értelmet és célt kap, amit másutt nem találhatunk meg. Az Egyház adja nekünk a hitet, amit nem mi találtunk ki. Csak ebben a hitben találjuk meg életünk és halálunk megoldását. Azonkívül a hívők az Egyházban a közösség fenntartó erejét is átélik. Az Egyház kíséri életünket imájával, áldozatával és kegyelmet közvetítő szentségeivel. Az igehirdetés és a szeretetszolgálat által mindig figyelmeztet bennünket a szeretet erejére, mint Krisztus tanítványainak ismertető jelére. Végül pedig az Egyház az igehirdetés és a szentségek által feltárja előttünk az örök életet, mint földi vándorlásunk végső célját. Ha tehát a Krisztusban és az Egyházban való megmaradást ebben az értelemben összekapcsoljuk, akkor megértjük, hogy mi a tartalma a Krisztussal való találkozásnak az Egyházban.

Fordította: *Török József*

Michael SCHNEIDER

A vándoregyház teológiája

Az örök élet szempontjából az ember „homo viator", úton levő lény.[1] Alapvető tapasztalatunk az, hogy egész életünkön át úton vagyunk, és itt a földön nem jutunk célhoz. Már az ószövetségi Szentírás zarándokútnak mondja az ember életét. Nem mi magunk jelöljük ki az élet célját, hanem Isten beszél arról, hogy üdvösségre vezet bennünket. Ezért hangzik fel már a zsoltáros kérése: „Uram, mutasd meg nekem utadat, taníts meg ösvényedre" (Zsolt 25,4). Az igazi élethez és az üdvösséghez csak az az út vezet, amelyet Isten tár fel előttünk. Jézus Krisztus is „útnak" mondta magát (Jn 13,33). Őbenne az isteni személy lett emberré és isteni módon élte le az emberi életet, ezért lehet út mindenki számára. Az ő útja olyan radikális volt, hogy mellette minden más elgondolás és útifelszerelés elégtelennek bizonyul.[2] Az apostolok tanításában Ábrahám útja és Izrael pusztai vándorlása előképe lett az örök haza felé való menetelésnek (1Kor 10,1-11; 1Pt 1-2). A Zsid 11,8-16-ban ezt olvassuk: „Ők (az ősök) mind hitben hunytak el, de anélkül, hogy az ígéret teljesedését megérték volna. Csak messziről látták és üdvözölték, elismerve, hogy vándorok és jövevények a földön. Akik így beszélnek, megvallják, hogy hazát keresnek. De jobb haza után vágyódtak, a mennyei után."

A hívő ember tehát homo viator. Hogyan jelenik meg ez a sajátság a teológiai gondolkodásban? A teológiára hatással kellene lenni annak a tapasztalásnak és találkozásnak, amely a hívő ember útját meghatározza.

A cél kijelölése. A következőkben szólunk azokról a teológiai szempontokról, amelyek érintik az ember vándor-jellegét. Erre legalkalmasabb egy élettörténet teológiai értékelése, mint keret. Más szóval: té-

---

[1] A témához lásd: H.U.von Balthasar, Verbum caro, 1960,195 kk.

[2] Órigenész, In Johannem I.27, GCS 10,34,6-15.

mának vesszük az embert, a maga élet- és tapasztalástörténetével. Az ilyen kezdeményezés feltételez bizonyos változtatást a lelkiség és a teológia látásmódján.[3] Ahogy a műveltség a kultúra szubjektív létmódját jelenti, úgy a lelkiség is a teológia szubjektív oldalának tekinthető, vagyis mint a feladatnak és a szolgálatnak a személyes elfogadása. De ha a lelkiség kiművelése elválik a tárgyi műveltségtől, akkor világidegen, érzelmi beállítottság marad. A lelkiség, a spiritualitás valódisága csak azon mérhető le, ha van benne erő és határozottság, vagyis valóságos problémákkal néz szembe. Tehát a spiritualitás is több, mint a teológia szubjektív oldala. Amennyiben a hit egész útját átfogja, annyiban a teológiai gondolkodás mindent meghatározó tartalmának számít. A lelkiség nem elvont, időfeletti valami, hanem szorosan kapcsolódik az ember életútjának folyamatához. Így benne van az „út teológiája" is. Amellett ide tartozik egy lelki érdek is. Ismételten találkozunk hívőkkel, akik életük útjáról úgy beszélnek, mintha az csak külsőleg tartozna hitükhöz. Esti lelkiismeretvizsgálatuk abból áll, hogy megállapítják: vétkeztem gondolattal, szóval, cselekedettel és a jó elhagyásával. Közben nem gondolnak arra, hogy egész életük az üdvösség története Istennel.

Alapvetés. Amikor az úton levők teológiájáról beszélünk, arra gondolunk, hogy a hitnek megvan az objektív tartalma s annak szubjektív befogadása. Az utóbbi nem a tárgyilagosságot akarja csökkenteni, hanem figyelembe veszi az ember konkrét állapotát és lehetőségeit.

A kereszténységben a végső probléma nemcsak az, hogy az ember miként emelkedik fel Istenhez, hanem az is, hogy mit tett és hogyan közeledett embertársaihoz. Isten maga tárta fel saját titkát az ember előtt, s ez földi utunk számára azt jelenti, hogy ő mindig felfoghatatlan marad. Közülünk senki sem látta Istent, ezért csak a Fiú, Jézus Krisztus adhatott róla kinyilatkoztatást, s mi is csak általa juthatunk az Atyához (Jn 14,9). De a titok így is megmarad, hiszen Jézus Krisztus valóságát sem foghatjuk fel egészen. Pszeudo-Dionysziosnál olvassuk: „A Fiú, az isteni személy, emberré levésével kilépett rejtettségéből s megnyilatkozott a mi világunkban. De akkor is rejtve maradt, ha megmutatta magát".[4] Vagy más helyen: „Amit Jézus szent emberségéről elmondunk, abban is inkább az van benne, hogy mi nem ő".[5]

---

[3] M.Schneider, In: Erbe und Auftrag, 12(1996) 280 kk.

[4] Epist. III, PG 3,1069.

[5] Epist. IV. PG 3,1072.

Amit Isten Jézusban el akart mondani a világnak, azt igazában sem világi, sem emberi normával nem mérhetjük, az mindig Isten tette marad az emberben. De Isten tette kiváltja az ember tettét, amivel Krisztus követésére adja magát, s ez jelenti megszentelődését. A követésnek mint életszentségnek a forrása az Emberfia, mint az egyetlen autentikus „teremtés". Ő az Atya megbízottja, ő foglalta emberi szavakba az Atya üzenetét. Azért tudta megtenni, mert emberi alakjában engedelmesen kiüresítette önmagát, s a halál elvállalásával lemondott saját szaváról. Magatartása a Szentlélek közvetítésével osztályrésze lett tanítványainak is. A szentek példája mutatja, hogy a követés valójában Krisztus életének magyarázata. Ezért lehet követéséről ilyen értelemben beszélni.

A teológia mint követés. Isten magát nyilatkoztatja ki, nem tetteit. A Szentírásban nincsenek „elméleti igazságok". Isten kinyilatkoztatása egybekapcsolódik az ember élettörténetével, s ebből tudjuk meg azt, hogy mit hallunk Istentől. Ennek ellenére Isten kinyilatkoztató szava nem vész el az egyedi felfogásokban. Pál apostol pl. így ír: „Én az Úrtól kaptam, amit közöltem veletek: Jézus, a mi Urunk ... vette a kenyeret és így szólt: Ez az én testem, amely értetek adatik. Ezt tegyétek az én emlékezetemre" (1Kor 11,23-25). Az apostol érzékelteti, hogy ebben a „hagyományban" együtt van Krisztus, az ő tanítása, az Eucharisztia, az Írás és az Egyház. Pál számára a hívő ember élete csak akkor válik Isten ügyének hordozójává, ha a szentségeken keresztül részesedik az Egyház életében. Csak akkor mondhatja, hogy „már nem én élek, hanem Krisztus él bennem" (Gal 2,20). Pálhoz hasonlóan gondolkodott a követésről János apostol és az általa vezetett közösség is, s ennek megfelelően alakították ki teológiai szemléletüket. Az első keresztények számára a követés nem hozzáadás volt az evangéliumhoz, hanem annak megélése. Azt is tudták, hogy a követés nem pótolható elméleti gondolkodással és kérdésekkel. A teológia is ott fejlődött ki, ahol magára a hitre reflektáltak és azt mélyítették el. A teológia tehát igazában nem tanítja a követést, hanem abból táplálkozik. A teológia azoknak az embereknek szól, akik a követésben élnek.[6]

A teológiai létszemlélet. Az Egyházban mindig voltak teológusok, akiknek az élete valóban tükrözte azt a hitben való elmélyülést, amit teológiájukban kifejtettek, ezért a tanúságtételnek kiemelkedő példái voltak.[7] Itt valóban „megtapasztalható dogmatikáról" beszélhetünk,

[6] G. Gutierrez, Die historische Macht der Armen,1984,75.

[7] U.ő, Ex oriente et occidente, 1996, 375 kk.

amely nem fogalmakból áll, hanem az életből kiindulva tanúskodik. Ma ennek különös jelentősége van, mert a közhangulat Isten létét nehezen veszi tudomásul. A keresztény ember számára az élet tanúsága a legnagyobb segítség. Az ilyen teológia úgy hatja át az életet, hogy a kinyilatkoztatás egészét tartja szem előtt, s a részekben is az egészet éli meg. Itt a teológia az út, nem pedig valamilyen rendszer. A liturgiából meríti a bátorságot, hogy a részekben is az egészet lássa. Az egyházi év ünnepei úgy tárják elénk a misztériumokat, hogy azok megmaradnak teljes üdvrendi összefüggésükben. Az igehirdetésnek is ezt kellene követni.

Aki így éli életét, annak példája útmutató lehet Isten titkának felismeréséhez és követéséhez. Már Pál apostol is így írt: „Kövessétek példámat, mint ahogy én is Krisztust követem" (1Kor 11,1). Amennyiben Krisztus követői életüket őrá alapozzák, annyiban tanítókká válnak és Istent hirdetik, s ebben a formában életük is teológia.

A teológiai létszemléletben a szenteknek különös jelentőségük van, s a teológiában is kell erre gondolni, főleg a spiritualitás, az erkölcstan és a liturgia terén. A teológiához tartozik az is, hogy a konkrét emberhez beszéljen, akinek megvannak szubjektív adottságai, továbbá megvannak biológiai, szociális és történeti kötöttségei. Ezért kitérünk néhány ilyen szempontra is. Ha életszerű teológiáról van szó, meg kell látni a nehézségeket is. Az emberi élet tartalmát nehéz volna teológiai rendszerbe foglalni. Inkább csak beszélni lehet róla.[8] Ilyen kezdeményezések már akadnak is. Maga a kinyilatkoztatás is elbeszélő, narratív formában jelent meg.[9] Továbbá az Egyház történetének gazdagságát is a tagjaiban lejátszódó kegyelmi események mutatják.[10] Az egyes emberek hitének folyamatosságáról is könnyebb folyamatosan beszélni, mint azt fogalmakba önteni. De természetesen fogalmi meghatározásra is szükség van, hiszen anélkül nincs tudományos teológia.

A tulajdonképpeni életproblémák és a hitbeli nehézségek nem elméleti síkon keletkeznek, hanem a gyakorlati élet hozza őket magával. Társadalmi és történelmi korfordulók sem hirtelen jönnek, hanem először az egyes emberek törekvéseiben jelennek meg. Mégpedig azért, mert az eddigi megoldások nem látszanak kielégítőknek, ezért új életstílust kell kialakítani. A teológiának tehát nem szabad csupán tudománnyá

---

8 M.Schneider, Theologiesche Deutung von Glaunskriesen, 1996.

9 H.P.Siller, In: O.Fuchs, Theologie und Handeln, 1984,187 kk.

10 O.Fuchs, Narrativitat und Widerspenstigkeit, In: R.Zerfass, Erzahlter Glaube,1988,87 kk.

válni, hanem szükséges, hogy a gyakorlati életnek (ars vivendi) is útmutatója legyen.

Egyben vállalni kell a nehézségekkel való birkózást. A szentírási elbeszélések igazolják, hogy amikor az ember Isten rendelkezése előtt áll, mindig titokkal is találkozik, amit nem ért, de amit nem szabad kikerülni. A II. Vatikáni Zsinat tanítja, hogy a Szentírást abban a szellemben kell olvasni és magyarázni, amelyben íródott (DV 12). A Szentírásban olvassuk azt is, hogy „a betű öl, a lélek pedig életet ad" (2Kor 3,6). Pál apostol külön felhívja a figyelmet arra, hogy az ember Isten bölcsességét akárhányszor balgaságnak látja, erejét pedig gyengeségnek (1Kor 1,18.25). Itt az okoskodás nem hoz megoldást. Istennek ezt a titokkal teli közeledését el kell fogadni és át kell élni. Krisztus keresztjének erejét csak ilyen magatartásban tapasztaljuk meg. Így az úton levő teológia sem lehet zárt fogalmi rendszer, hanem segíteni kell bennünket, hogy nyitott lélekkel elfogadjuk Isten szavát és akaratát.[11]

A találkozás sokfélesége. A teológiában beszélünk jogos pluralizmusról, a nézetek és szempontok sokféleségéről, ami már a Szentírásban is jelentkezik. Például a négy evangélium mindegyike más és más szempontból mutatja be Jézus működését. A pontosság kedvéért azonban hozzá kell fűzni, hogy ott nem teológiai elméletek sokféleségéről van szó, hanem a találkozások sokféleségéről. Jézus találkozása Péterrel és Jánossal, Máriával és Mártával, Nikodémussal és Lázárral azt igazolja, hogy ő különböző módokon nyilatkoztatta ki magát. Sem a dogmatikában, sem a spiritualitásban nem beszélhetünk a szabadon érvényesülő eszmék pluralitásáról, hanem arról a tényről, hogy különböző emberek különféle módokon találkoznak a Mesterrel. Különösen kiviláglik ez a szentek életében, akik egyéniségüknek megfelelően hősi fokban gyakorolták az erényeket, s így saját útjukon követték Krisztust.

Tanúskodás. A teológia nem olyan tudomány, amelyet egyszerű megismeréssel lehet kidolgozni. A teológus is elsősorban hívő ember, aki a hit misztériumait fejti ki, azaz rendszerezi a megtestesült Ige kegyelmi rendjében. Már az egyházatyák hangoztatták az imádkozó teológia szükségességét. Az igazi teológia doxológiában végződik, azaz Isten dicsőítésében. Példa lehet rá Jeruzsálemi Szent Cirill, aki megkérdezi magától: Ha Isten lényege felfoghatatlan, miért beszélsz róla? A válasz ez: A folyó vizét sem tudom kiinni, de azért csillapítom szomjúsá-

[11] M.Schneider, In. O.Fuchs, Die dunkle Nacht der Sinne, 1989,126 kk.

gomat belőle. A szemem sem tudja befogadni a napot, de azért ne használjam fel világosságát? Vagy ha egy nagy gyümölcsöskertbe belépek, ott sem tudok mindent elfogyasztani, de nem ízlelhetem meg azt, ami nekem tetszik vagy nem ehetek annyit, amennyire szükségem van? Én Istent nem megérteni akarom, hanem dicsőíteni. Tudom, hogy hódolatom vajmi kevés, de megteszem vallásos kötelességemet.[12]

Cirill nem a vallásos érzésről és a jámborságról ad rendszeres tanítást, hanem csodálja azt a titkot, amelyet Isten feltárt az ember előtt. A csodálat és a hódolat legjobban az Egyház liturgiájában fejeződik ki, hiszen abban az üdvözítő isteni terv tárul ki a jelképek alatt. Össze van benne foglalva a Krisztus által elindított üdvtörténet. Ezt a krisztológiai alapot kell meglátni a liturgiában és a teológiában. Az Egyház Krisztus művét és tanúskodását folytatja.

Még az Egyház dogmáiról is azt kell mondani, hogy azok nem annyira tanítási tételek, hanem szóba foglalt liturgikus vallomások. Így kell őket az életben is kinyilvánítani. Az emberi élet igazi képe tehát az úton levés. Itt állandóan haladni kell, mert az út arra való, hogy célhoz jussunk rajta. A teológia akkor igazán életszerű, ha biztos vezetője az örök haza felé vándorló embernek.[13]

Fordította: *Bolberitz Pál*

---

12 Cat. VI,5,PG 35,545.

13 A téma további kifejtéséhez: M.Schneider, Theologie als Biographie,1997.

JÁKI Szaniszló

A tudomány bibliai alapjai

A tudományt meg lehet határozni mint a józan ész kifinomult formáját, bár sokszor túlzottan kifinomultnak bizonyul. Több alapvető tudományos törvény értelmét természetesen jól ki lehet fejezni a józan ész fogalmaival. A termodinamika három törvényének teljes értelme megadható a következő állítással: először, a játszmát nem lehet megnyerni; másodszor, a játszmát nem lehet döntetlenül befejezni; harmadszor, a játszmából sohasem lehet kibújni.

E három törvény szerint minden fizikai folyamat egy végső abszolút nyugalmi állapot felé irányul. Ez akkor is igaz, ha a világ jelen kitágulását összehúzódás fogja követni. A következő kitágulás-összehúzódás ciklus nem lesz annyira energikus, és az utána következő még kevésbé. A fizika, a természettudományok legegzaktabb formája azt üzeni, amennyiben bármit is üzen, hogy minden fizikai esemény lényegében egyirányú, egyenes vonalú folyamat.

Nem a tudósok voltak az elsők, akik felismerték, hogy valóban ez a helyzet. Lényegében a Biblia jelentette ki, hogy minden folyamat egy irányban halad. Először jön a teremtés, azután a kozmikus és emberi történelem, ami az utolsó ítélet felé menetel, és ezt a mindenségnek egy „új égbe és földbe" való átváltozása zárja le.

Bárhol is találkozunk ezzel az egyirányú és egyenes vonalú világszemlélettel, mindig a Bibliát találjuk a háttérben. Ezt akkor fogjuk legjobban értékelni, ha a régi pogány kultúrák világszemléletére gondolunk. Mindegyiküket az a hit uralta, hogy minden vég nélkül meg fog ismétlődni, ami pontosan az örök visszatérés eszméje. Sajnos, erről csak alkalmasint hallunk. Még kevésbé hallunk arról, hogy ez a hit volt az oka annak, hogy a tudomány halvaszületett minden régi kultúrában és gyakran nagyon is drámai módon.

Mintegy harminc éve fogalmaztam meg a „tudomány halvaszületése" („the stillbirths of science") kifejezést, ami egyáltalán nem ragadta

meg az akadémikus világ figyelmét. Ennek az oka világos. Semmi sem ingerli fel annyira a nem-hívő világot, mint a merő utalás - nem is szólva részletes érvelésről - arra, hogy a természetfeletti kinyilatkoztatás, amint ez a Bibliában áll, nagyon is összefügg a tudománnyal. Nemcsak hogy összefügg vele, hanem a Biblia az a kizárólagos tényező, amely lehetővé tette a tudomány egyetlen élveszületését.

A tudomány élveszületése a valaha keresztény Nyugaton ment végbe. Még ma is ebből az élveszületésből él a nyugati világ, beleértve neokapitalizmusát, amelynek nemcsak szabad piacra van szüksége, hanem egyre nagyobb mennyiségekben és egyre szélesebb változatokban új ipar- és árucikkekre. Egyedül a tudomány képes mindezt biztosítani a gazdasági és politikai élet számára. E tudomány megszületésének, amely oly nélkülözhetetlen a Nyugatnak és a modern világnak, kifejezetten bibliai gyökere van, amennyiben a Biblia a keresztény hit írásbafoglalása.

Nagyon kétséges, hogy a modern ember kész lenne részletekbe menő információkat elsajátítani a tudománynak a Bibliától való függéséről. A jelenleg folyó globális kulturális összecsapásban, amiben a tudomány által szolgáltatott technika oly döntő szerepet játszik, a keresztények csak saját kárukra és vesztükre vehetik semmibe ezt az összefüggést.

Teremtés 1 és a tudomány. A kozmikus egyenesvonalúság fentebb említett fogalma abban a tanításban gyökerezik, amit a Biblia a semmiből való teremtésről ad. Ez a tan még nincs jelen a teremtés klasszikus bibliai dokumentumában, ami a Teremtés könyvének első fejezete, vagy röviden Teremtés 1. Ezt a tant beleolvasni ebbe a fejezetbe inkább megbocsátható, mint elfogadni azokat az erőfeszítéseket, amelyek tudományt próbálnak találni a szóban forgó fejezetben, bár tudományból ott semmi sincs. A szomorú tény az, hogy semmi sem diszkreditálja a Bibliát annyira, mint azok a meg nem szűnő próbálkozások, amelyek a Teremtés 1-et tudományos tankönyvnek veszik. Ezek a próbálkozások nem tegnap kezdődtek. De addig, amíg folynak, minden érvelés, miszerint a modern tudomány alapjai bibliaiak, biztosan bumerángnak fog bizonyulni.

A Teremtés 1 elsősorban nem a teremtésre vonatkozik, hanem a szombati pihenést szorgalmazza. A Teremtés 1 úgy mutatja be Istent, mint azt a példaadót, aki hat napon keresztül dolgozik és a hetediken megnyugszik. De azzal, hogy Teremtés 1 Istent ilyen szerepbe teszi, kénytelen a lehető legnagyobb munkát bízni Istene, ami a mindenség megalkotásában áll.

A Teremtés 1 három lépésben ismétli, hogy Isten alkotott mindent, és pedig mindegyik alkalommal egy szókifejezéssel élve. Ilyen szókifejezés a magyarban a „pénzt, paripát, fegyvert", ami a hadviselés három legfőbb kelléke elsorolásával arra a mindenre utal, ami szükséges egy háború sikeres kivitelezéséhez. Amikor a Biblia azt mondja, hogy Isten megteremtette az eget és a földet, a héber világkép két főrészére utal, mégpedig azért, hogy ezzel kifejezze azt, hogy mindent az Isten teremtett. Ugyanezt a módszert követi a Biblia a második és harmadik napon, amikor a két főrész, az ég és a föld, speciális megalkotásáról számol be. Ugyanez a Teremtés 1 fő mondanivalója, amikor a negyedik és az ötödik napon bemutatja a két főrész fődíszeinek megalkotását. A cél mindegyik esetben az, hogy rámutasson arra, hogy Isten teremtette azt a teljességet, ami a minden, vagyis az univerzum.

A Biblia sehol sem sugallja, hogy a hat napot hat geológiai korszaknak lehet venni, sem azt, hogy a modern biológia faj fogalmát beleolvassuk oda, ahol a Teremtés 1 arról beszél, hogy Isten az élőlényeket saját fajuk szerint teremtette.

Addig, amíg a Bibliát így diszkreditáljuk első fejezete félremagyarázásával, ne csodálkozzunk azon, hogy majdnem lehetetlen elfogadtatni a szekularista világgal a legalapvetőbb bibliai tant: a mindenség Istentől való teljes függését. Ami ezt a függést illeti, a Bibliában az égbolt és a csillagok egy szinten vannak a sáros földdel. Ebben a bibliai világszemléletben és egyedül ebben volt lehetséges azt a nézetet elfogadni, hogy az eget és a földet ugyanazok a törvények kormányozzák. Ezt nem volt lehetséges megtenni abban a világszemléletben, amely az összes régi kultúrát uralta. Az égi mindegyikben isteni volt, magasztos státuszának megfelelő törvényekkel.

A görögök a rájuk jellemző szabatossággal fogalmazták meg mindennek a logikáját. Éppen ez az oka annak, hogy a tudomány a régi görögök körében halvaszületett, bár őket tartják a modern ésszerűség modelljeinek. A görög miliőben lehetetlen, sőt ténylegesen szentségtörés volt azt feltenni, hogy a Hold mozgását az égen és az alma esését a földön ugyanaz a törvény kormányozza. Newton számára azonban lehetségesnek bizonyult, mivel ő az ősrégi keresztény hit haszonélvezője volt. Ez keresztény abban az értelemben, ahogy a Biblia szerint Krisztus Isten egyszülött Fia. Amint egy művelt római vagy görög szembesült ezzel a tétellel, élete legnagyobb értelmi kihívásával szembesült, eltekintve az erkölcsi kihívástól, amit a kereszténység elfogadása jelentett. Ugyanis a görög-római ókorban a *monogenész* (egyszülött) szó magának az univerzumnak, a világegyetemnek neve is lehe-

tett. Tehát egy pogány, aki megtérni készült, kénytelen volt szembenézni a következő választással: vagy Jézus Krisztus az egyszülött, vagy a világ az. Másszóval a keresztény hit és a panteizmus egymást kölcsönösen és konkréten kizárta, mégpedig Jézus Krisztus kézzelfogható embersége miatt. Ezért van az, hogy csak az igazi keresztény hit, és egyedül ez képes ellenállni a természetimádás faltörő kosának.

A hit Jézusban, akiben az Atya mindent teremtett, az a hit, amely tényleges, konkrét ellenállást követel azon erőfeszítésekkel szemben, amelyek az univerzumot oly szükségszerű létezőnek próbálják bemutatni, amely nem létezhet másképpen, mint ahogyan ténylegesen létezik. Ezek az erőfeszítések még ma is képesek a tudományt zsákutcába vezetni. Kétezer évvel ezelőtt ilyen erőfeszítések vezettek a tudomány halvaszületéséhez a görögök között.

E bonyolult témának csupán egy vonását tárgyalhatjuk meg itt. Ez a vonás ahhoz a bibliai, keresztény hithez kapcsolódik, miszerint a világ időben teremtetett. Isten természetesen öröktől fogva is teremthette volna a világot. Sem a bölcselet, sem a tudomány nem tudja eldönteni, hogy Isten ténylegesen öröktől fogva, vagy időben teremtette-e a világot. Azt, hogy ténylegesen öröktől fogva teremtette-e Isten a világot, a tudomány csak úgy tudná eldönteni, ha öröktől fogva megfigyelhette volna a világ létezését, azaz egy olyan megfigyelés vagy kísérlet birtokában lenne, ami az egész örökkévalóságon át tart. Egy ilyen kísérlet kivitelezéséhez hétalvó tudósok végtelen sorára lenne szükség, aminek föltevése is mosolyogtató abszurdum.

A Biblia sugallja és a keresztény hitrendszer kifejezetten állítja, hogy a világ időben teremtetett. Ez annyit jelent, hogy a kozmikus múlt véges. Azt, hogy milyen hosszú ez a múlt, senki sem tudja. Tudjuk, hogy fizikai folyamatok már 15 milliárd év óta tartanak. De nincs az a tudomány, amely meg tudná határozni a fizikai létezés első pillanatát. Azért, hogy ezt a tudomány megtegye, meg kellene figyelnie az átmenetet a nem létből (a semmiből) a létbe. Ez az átmenet azonban nem fizikai, hanem metafizikai folyamat és ezért megfigyelhetetlen.

Lehetővé tenni a tudományt. A tudomány a keresztény hitnek köszönhette azt a szikrát, amely lehetővé tette a newtoni fizikát. Ez a fizika a mozgás három törvényén nyugszik. Amint megfogalmazták ezeket a törvényeket, olyan fizika volt kéznél, amely attól a ponttól kezdve a saját elvei erejéből fejlődött tovább. Haladásának semmi sem szabhat határt, fejlődésének soha sincs vége, és nincs határa azoknak az árucikkeknek sem, amelyeket közrebocsát a neokapitalizmus szabad és ugyanakkor nem igazán szabad piacainak.

E feltartóztathatatlan haladás megindulásához szükség volt egy szikrára. Ez a tehetetlenségi mozgás fogalma, az első és a legalapvetőbb Newton három törvénye közül. E törvény megfogalmazása több mint háromszáz évvel előzte meg Newtont. Először azokban a kommentárokban jelent meg, amelyeket Johannes Buridanus írt 1348 körül a Sorbonne-on Arisztotelésznek az *Egekről* c. művéhez.

Addigra már sok más középkori bölcselő is írt kommentárokat ehhez a műhöz és gyökeresen ellentmondtak Arisztotelész állításának, miszerint az univerzum örökkévaló és az égbolt öröktől fogva forog, mivel isteni. Arisztotelész szerint a világ öröktől fogva mozgó gépezet vagy inkább élő szervezet. Egy ilyen létező eszméje megakadályozta annak a gondolatnak az észrevételét, hogy a fizikai mozgásnak lehet abszolút kezdete. Azonban pontosan ez az észrevétel váltotta ki Buridanus nagy meglátását.

Ellentétben sokannyi teológus elődjével, akik már kimondták a mozgás abszolút kezdetét, Buridanus beletekintett ennek a kezdetnek a miként jébe is. Majdnem szószerint a következőket írta: Kezdetben, amikor Isten az eget és földet teremtette, egy mozgásmennyiséget adott az égitesteknek, amit ők csökkenés nélkül megőriznek, mivel oly térben mozognak, amelyben nincs súrlódás. Ez már valódi elővételezése Newton első törvényének, a tehetetlenségi mozgástörvénynek. Csak e törvény megfogalmazása után lehetett a másik két törvényről spekulálni.

A szekularista akadémikus világ még ma is meg tesz mindent, hogy aláértékelje Buridanus jelentőségét, és elhallgassa Pierre Duhem munkáját, aki e század elején kiásta a Buridanusra vonatkozó történelmi adatokat hősies kitartással megírt súlyos kötetekben.

Az, hogy valami kis horpadás lesz-e ezen az ellenálláson, először is attól függ, hogy a Bibliát értelmesen olvassuk; másodszor attól, hogy szorgosan tanulmányozzuk a tudománytörténetet. Mindkettőt meg kell tenni, ha nem csupán fellelkesült, hanem alaposan átérvelt kiállást akarunk megtenni a tudomány bibliai eredetét illetően.

Ami alaposan átérvelt, az bibliait is jelent. Mert éppen Szent Pálnak a Rómaiakhoz írt levelében, az isteni kegyelem e nagy dokumentumában találjuk azt, hogy a keresztény vallásosságnak értelmileg tiszteletreméltó vallásosságnak kell lennie. Szent Pál szavai, *logike' latreia,* bizonyára nem szőrszálhasogató vallásosságot jelentenek. Inkább az értelem jogait tisztelő vallásosságot. Miért? Azért, mert Isten az embert a saját képére és hasonlatosságára teremtette, ami pedig feltétlenül észszerűséget is jelent.

Ez az ésszerűség nem kevesebbet jelent, mint tiszteletet az ész és annak minden jogos igénye iránt. Ezért fektette le már Szent Ágoston a szabályt, miszerint valahányszor a Biblia valamelyik állítása ütközni látszik valamivel, amit az ész már bizonyossággal megállapított a fizikai világról, mindannyiszor az észt kell követni, a bibliai passzust pedig megfelelően átértelmezni. Különben, folytatta, a hitetlenek röheje az eget fogja verni. A Szent Ágoston által lefektetett szabályt addigra már csendben alkalmazták arra a különbségre, ami a Földnek a Bibliában adott lapos korong formája és a görög tudomány által megállapított gömbölyű alakja között van.

Sajnos, Ágoston nem alkalmazta szabályát az égboltot illetően, amit ő a Szaturnusz pályáján elképzelt ködréteggel azonosított. Nem hagyatkoztak Ágoston szabályára akkor sem, amikor Kopernikusz munkája következtében parancsolóvá vált, hogy a Földnek kétféle mozgást tulajdonítsanak. A Bibliára hivatkozva Luther Márton bolondnak hívta Kopernikuszt, és később Róma, (de nem a pápa!) ugyanazon az alapon elítélte Galileit.

A hézagok Istene? A megfelelő tanulságot Róma akkor vonta le, amikor nyugodtan hagyta Darwint. Darwinnak még ma is sok keresztény ellenáll azon az alapon, hogy Isten minden élő fajt külön teremtett. Így azonban rossz alapon állunk ellen annak a Darwinnak, aki nem vette észre, hogy a fejlődéselmélet legerősebb érveit éppen annak az emberi értelemnek a metafizikai képessége szolgáltatja, amit ő egyszer s mindenkorra diszkreditálni akart. Mert egyedül csak ez az értelem képes összefüggő folyamatot látni a tér és idő távlatain keresztül, a szubatomikus részecskékből az emberi testig, és bármiféle hézag nélkül.

A biológia és paleontológia távolról sem hidalta át ezeket a hézagokat. A távoli múltra vonatkozó bizonyos hézagokat, vagy még inkább szakadékokat sohasem fog áthidalni, illetve betölteni. Azonban nagyon is nem-bibliai lenne, ha a hézagokat az Istenre való hivatkozással próbálnánk betölteni. A tudomány története számtalan esetben mutatja, miként töltődtek be a tudás hézagai, ami minden esetben nevetségessé tette az olyan Istent, akinek a hézagosan informált keresztények eme vagy ama hézag szélén emeltek trónt. Valószínűtlenségeket lehetetlenségnek vettek, ez pedig elemi logikai melléfogás.

Igaz, hogy értékes meglátást szolgálhat ilyen vagy olyan fizikai folyamat nagyfokú valószínűtlenségének kiértékelése. A tudomány azonban újra meg újra végbevitte azt, ami lehetetlennek látszott, mivel rendkívül nagy volt a valószínűtlensége. Elég arra gondolni, hogy Wöhler 1827-ben szintetikusan állított elő karbomidot. Ezzel egy vonással eltörölte

az abszolútnak látszó különbséget, amit addig a szervetlen és szerves anyag között láttak, és amit állítólag csak Isten hidalhatott át. Wöhler teljesítménye után egyes materialisták röheje valóban az eget verte.

A másik ok, ami miatt a fejlődéstant igaznak tartjuk, arra vonatkozik, hogy a Biblia szerint az anyag jó. Azzal, hogy az anyagot jónak mondja, a Biblia bennfoglaltan állítja nemcsak azt, hogy az anyag nem gonosz, de azt is, hogy az anyagi épület, amit Isten alkotott, legalább annyira jó, amennyiben egy jó épület kompakt, szilárd, és koherens minden funkciójában. Másszóval, egy ilyen épület mindenben engedelmeskedik az építészmérnök által megadott szabályoknak. Miért nem lehet mindezt mondani az Isten által alkotott világszerkezetről? Másodrangú építészmérnök-e az Isten, vagy másodrangú fizikus, kémikus, molekuláris biológus, aki kénytelen újra meg újra javítani azon, amit egyszer már megalkotott?

Ténylegesen mindannak a dicséretnek, amit materialisták zengenek az anyagról, el kellene halkulnia amellett a dicséret mellett, amit a keresztények kötelesek zengeni az anyagról. Itt van az az ok, ami miatt a kereszténynek teljesen materialistának kell lennie, kivéve az emberi ész kérdését. Itt van az az ok, ami miatt egy kereszténynek teljesen vallania kell a fejlődéstant, feltéve, hogy az emberi értelmet és egyedül csak az ilyen értelmet Isten sajátos teremtményének tekinti.

Bármi kevesebb ennél csak további okot ad a materialistáknak, hogy röhejükkel az eget verjék. Remélem, hogy Carl Sagan az égben van. Tehát Isten nevet utoljára, mégpedig az az Isten, akinek végtelen irgalma a lélekre vonatkozik és nem az anyagra. Mert még a mindenható Isten sem tud irgalmazni a merő anyagnak. De Carl Sagan is nevethet az égben. Ő, aki egyik fő ateistája volt a mi korunknak, illetve a fő ateista színésze a fejlődéstudomány városának, most torkaszakadtából nevethet. Mert az égben a napnál világosabban látszik, hogy nincs keresztény fizika, nincs keresztény kémia, nincs keresztény biológia mindaddig, amíg ezek tudományok és nem csupán tudományba oltott filozófiák. De Sagan most képes nevetni a saját balgaságán is, amivel az ateizmust próbálta beleoltani a tudományba.

Ez mutatja, hogy semmi sem olyan félrevezető, mint filozófiát akasztani a tisztán kvantitatív megfontolások nyakába, amiknek kidolgozása a tudomány kizárólagos feladata. Mert ha nem hagyjuk meg a tudománynak mindazt, ami őt megilleti, akkor nem tagadhatunk meg semmit sem a tudománytól, ami nem illeti meg jogosan. Minden, ami nem kvantitatív, nem a tudomány ügye. De mindaz, ami kvantitatív, az ő ügye. És ez bizonyos értelemben mindent jelent. Nem mondja a Biblia,

hogy Isten mindent mérték, szám, és súly szerint rendezett el? A lét nem kvantitatív vonásai, mint például céltudat, szabad akarat és így tovább, nem kezelhetők tudományosan, mivel ezek nem kvantitatív fogalmak. De az anyag minden parányi része a tudomány ügye, mivel mérhető.

A Biblia nem azt mondja, hogy a mérték, a szám és a súly, azaz röviden a mennyiségek a minden. De a Biblia állítja, hogy mindennek van mértéke, száma és súlya, azaz mennyiségi tulajdonsága. Bárhol van anyag, ott vannak mennyiségi tulajdonságok is. Ez az, ami határtalan illetékességet ad a tudománynak mindenben, ami anyagi, legyen az nem élő vagy élő. De ez az oka annak is, hogy a tudomány alapvetően arra határolt, ami mérhető az anyag realitásában.

Itt van egy látszólagos paradoxon, ami biztosan zavarni fogja azokat, akik nem akarják használni Isten-adta eszüket. Nem kell azonban nagyon megerőltetnünk magunkat. Elég meggondolni, hogy a fogalomalkotás különféle kategóriái közül egy teljesen különáll a többitől. Ez a mennyiségek kategóriája. Minden fogalomra az összes más kategóriában lehet alkalmazni a mondást, „többé, kevésbé". A jóság többé vagy kevésbé valósulhat meg. Éppúgy a figyelem. Bármely étel többé vagy kevésbé lehet ízletes. De nem lehet például az ötös számról azt mondani, hogy az többé vagy kevésbé öt.

Lehet, hogy a tiszta szellemi teremtmények (angyalok) számára nem létezik ez a mély különbség a mennyiségek és minden más fogalom között. Bizonyosan nem létezik ez a különbség Isten értelmében. De ez a különbség érvényes számunkra, mindaddig, amíg e halandó testben vagyunk. Húzódzkodhatunk, ahogy csak akarunk, nem változtathatunk a tényen, hogy Isten így teremtette az emberi értelmet, azaz, hogy ezen értelem számára a mennyiségek és a nem-mennyiségek két külön fogalmi rekeszben maradnak, amelyek nem redukálhatók egymásra. Más szóval, amit Isten szétválasztott, azt az ember ne próbálja összeboronálni, még kevésbé egybefolyatni. Azok, akik a teológiát a tudományokkal próbálják integrálni, jobb, ha elgondolkoznak.

Természetesen voltak, akik azt a látszatot akarták kelteni, hogy ha mennyiségeket mennyiségekre halmozunk, minőségeket kapunk és megfordítva. Szerencsétlenségükre tudományt is próbáltak írni ezen az alapon. De csupán gúnyt űztek belőle és nevetségessé tették magukat. Emlékezetes példa erre az, amit a hegeli jobb- és baloldal produkált. Nemcsak az emberi életből csináltak egy óriási kavarodást, hanem a tudományból is, beleértve a fejlődéstudományt.

Amit Darwin nem látott meg. Az nem számít, hogy a fejlődés darwini mechanizmusa hiányos, sőt súlyosan hibás is lehet. Mindig hasznos valami újat megtudni a fejlődéstan legfrissebb törésvonalairól, mert annak materialista bajnokai ismételten úgy mutatják be, mint ami tudományosan hibátlan. De ez érintetlenül hagyja Darwin alapvető meglátását. Csak azok, akik ellenállnak akár a tényeknek, akár a józan észnek, akár mindkettőnek, állnak ellen Darwinnak. Ugyanakkor, semmi sem támogatja anynyira a fejlődéstant, mint a józan értelem és különösen a bibliai elv, miszerint bármit, amit Isten alkotott, az jó és hogy mindent mérték, szám, és súly szerint rendezett el.

Az, hogy Darwin nem volt képes mindezt meglátni, nem számít. Kétségtelen, hogy tanát azért terjesztette elő, hogy megcáfolja az Istenbe vetett hitet, aki akkor egyenlő volt (és bizonyosan Darwin körében) egy olyan Istennel, aki a sokszámú faj mindegyikét külön teremtette.

Nem az első esetben történt meg, hogy Isten megengedett egy monumentális féligazságot azért, hogy a teljes igazságot annál határozottabban fel lehessen ismerni. A féligazság a hiányos fejlődés-mechanizmus kombinációja volt a dolgok teljes összefüggésének nagyszerű meglátásával, amivel együtt járt a külön-teremtések gondolatának nagyon is szükséges gyökeres kizárása. Darwin legnagyobb tévedése az volt, hogy ezt a meglátást nem annak vette, ami az valóban, azaz valódi metafizikai meglátásnak. Metafizika és nem annyira a tudomány a fő racionális alapja annak, hogy a következőket állíthassuk: az anyagi világ teljesen koherens; ahhoz, hogy működjék, nincs szüksége Isten ismételt beavatkozásaira; a tudomány gyökeresen materialista és az is fog maradni mindaddig, amíg az tudomány és nem „valami több". A tudomány csak azért lehet materialista, azaz anyagelvű, mivel az anyagot Isten teremtette. Csak egyedül a Teremtő Isten képes autonómiát adni bárminek is, anélkül, hogy ezáltal valamit is elvesztene mindenhatóságából. Ilyen Isten a Bibliában leírt Isten.

A lehető legrosszabb szolgálatot tesszük a tudomány bibliai eredete gondolatának, amennyiben próbáljuk megtalálni azt a „valami többet" a tudományban, mégpedig tudományos alapon és a tudomány fogalmaival. Mert ha a Teremtés 1 szavait, miszerint Isten minden élőt faja szerint teremtett, tudományosan veszszük, abban a fejezetben sok minden mást is szintén tudományosan kell vennünk. Ezt kívánja a következetesség. De akkor meg kell magyaráznunk, miként jöhetett a fény három nappal a nap megjelenése előtt. Teljesen nevetséges úgy próbálni kibújni e probléma alól, hogy az első napon megjelent világosságon elektromágneses sugárzást kell értenünk, vagy netalán a 2,7 K

fokos háttérsugárzást. Meg kellene azt is magyaráznunk, hogy miként tűnt el a kemény égbolt, vagy azt állítani, hogy az asztronauták azért viseltek sisakot, nehogy valami történjék a koponyájukkal. A Biblia többet és jobbat érdemel, minthogy véget nem érő nevetség tárgyává tegyük azzal, hogy tudományos tankönyvnek vesszük első fejezetét.

De a Biblia komoly szellemi erőfeszítést is kíván, ha jól akarjuk bemutatni a tételt, miszerint a Biblia a tudomány eredetéül is szolgált. Ezt a bemutatást jól kell megtennünk, mivel a nyugati kultúra sorsáról van szól. Ez a kultúra sokkal többet igényel, mint tudományt. A legjobb és leghatásosabb eszközöket kell felhasználnunk ahhoz, hogy meghallgatásra találjunk azt a „sokkal többet" illetően. Manapság nagyon is hatásos eszköz bármi utalás a tudományra. A tudomány (Science) sajnos a három leghatásosabb csomagolás egyike lett. A másik kettő a Sex és a Sport. Némi sarkítással: ez a három S uralja a modern életet.

A tudomány természetesen többet érdemel és a legjobbat érdemli, ami az értelmi erőfeszítést illeti. Időnként elég a józan észt használni. A tudomány sokkal több lehet, mint a kifinomult józan ész, de ahhoz, hogy a Bibliát jól értelmezzük, valamennyi józan ész mindig szükséges. A Biblia a józan ész legkiválóbb forrása és egyúttal a fő letéteményese annak a végtelenül „sokkal többnek", ami az Isten országa. Keresni először az Isten országát: az Úr által előírt módszer ahhoz, hogy megtaláljuk a „sokkal többet", ami, miként a történelem mutatja, magába foglalja még a tudomány eredetét is.

További részletekért lásd a szerző minap megjelent könyvét, *Biblia és tudomány* (Budapest: Lexica, 1997; kapható az Ecclesiánál, Budapest, Ferenciek tere).

Christian COCHINI SJ

A papi cölibátus az Egyház korai hagyományában

(Elhangzott a „Pastores dabo vobis" enciklika megjelenése után a római Gergely Egyetemen tartott nemzetközi szimpóziumon, 1993. május 26-28-án)

I. Előzetes megfontolások

1. A papi cölibátus eredetének tárgyalásához a legjobb bevezetés talán annak a számos nős, klerikussá lett férfiú nevének a felidézése lehet, akik bearanyozták az Egyház történelmének első évszázadait. Néhányuk fia Szent Péter utóda lett. Így pl. Antal, Róma környéki püspök volt az apja Damazusz pápának (366-384); Jucundus pap I. Bonifác (416-419) apja; Félix pap III. Félix (483-492) apja; Péter pap II. Anasztáz (496-498) apja; Jordanus pap I. Agapito (535-536) apja; István szubdiakónus I. Adeodatus (615-618) apja; a jeruzsálemi származású Theodorosz püspök I. Theodorosz (642-649) apja volt. A VI. századbeli Hormisdas pápának a saját fia, Silverius lett (536-538) az utóda, Nagy Szent Gergely pedig leírja, hogy ükapja nem más, mint III. Félix pápa, aki szintén papnak volt a fia.

Ezek a híres példák távolról sem jelentenek kivételt. Rendelkezésünkre áll egy pontos lista, mely több, mint 120 olyan, az első hét évszázad során élt püspököt sorol fel, akik mindannyian nősek, valamint nagyobb részben családapák voltak. Csak néhány név: Demetriosz, alexandriai pátriárka (Órigenész püspöke); Világosító Gergely, az első örmény katholikosz, és utódai: Verthanesz, Nagy

Nerzesz és Nagy Sahaq *katholikosz*ok; Nüsszai Gergely; az idősebbiknek mondott Nazianzoszi Gergely; Cirenei Sinesiosz; Potiers-i Szent Hiláriusz; Barcellona-i Paciarus; Ravennai Severus; Numidiai Viktor; Lyon-i Eucherus; Eclanoi Julianus; Sidonius Apollinarisz, Clermont püspöke és sokan mások.

E jól ismert személyeken kívül, amint a források mutatják, ebben a korban gyakran más nős férfiak is fölvették a papi rendet. Ez világosan kitűnik a dokumentumok vizsgálatából, melyekről hamarosan szólni fogunk.

2. A második figyelmet keltő tényező: a IV. századtól nyomon követhető a cölibátusra vonatkozó írásbeli törvénykezés. Két típusa van e dokumentumoknak:

2.1. Azok a szövegek, amelyek megtiltják a házasságkötést a nagyobb rendek fölvétele után. Egyike ezeknek a legkorábbi, s számunkra megőrződött írásbeli szabályozásoknak a kappadókiai Neocesareában 314 és 325 között tartott zsinat 1. kánonja:

„Ha egy pap megnősül, zárassék ki a klérusból; ha paráznaságot, vagy házasságtörést követ el, közösíttessék ki, s vettessék penitencia alá."

2.2. Azok a szövegek, amelyek a házaséletet tiltják meg a nagyobb rendet fölvevő, de a szentelés előtt nős férfiaknak. Az első ilyen a 305 körül megtartott Elvirai zsinat 33. kánonja:

„Úgy határoztunk, hogy a püspökök, papok, diakónusok, meg az összes oltárszolgálatra rendelt klerikusok teljesen tartózkodjanak feleségüktől és ne nemzzenek gyermekeket. Aki pedig megteszi, azt fosszák meg a klerikusi tisztségtől."[1]

3. S végül egy harmadik, hangsúlyozandó tény: annak a néhány dokumentumnak a léte — a IV. századtól kezdődően — melyek a felső klérus tagjainak a házasélettől való tartózkodását az apostoli időkre vezetik vissza. Időrendi sorrendben a következők ezek:

3.1. A 385.február 10-én kiadott *Directa* dekretália, melyet Siricius pápa küldött Himerius püspöknek, Tarragona vidéke metropolitájának.

---

[1] Alfons M. Stickler: A klerikus cölibátus fejlődéstörténete és a teológiai megalapozása, 13.o. Bp. 1994. KPI, ford.: Dr.Csordás Eörs

3.2. A fentebbi pápától a különböző tartományok püspökségei számára elküldött *Cum in unum* dekretália, amely egy 386-ban, Rómában, 80 püspök részvételével megtartott zsinat döntéseit tartalmazza.

3.3. A *Dominus inter* dekratália, a galliai püspökök kérdéseire válaszolva.

3.4. A 390 júniusában tartott karthágói zsinat 2. kánonja.

4. Mindezek két tényt tudatosítanak:

Az első tény: az Egyház első évszázadai során nem léteztek olyan törvények, melyek a papi rendekhez való járulást a cölibátushoz, mint előzetesen megkívánt feltételhez kötötték volna. Ha a IV. századtól kezdődően számos olyan szöveget találunk is, melyek a szentelés utáni házasságkötés tilalmára irányulnak, olyan törvénykező dokumentumok viszont, melyek a nős férfiak számára tiltják a szentelést, nem léteznek. Minthogy ma az egyházi cölibátusról mint olyan törvényről szokás beszélni, mely nemcsak a szentelés utáni házasságkötést tiltja, hanem — néhány ritka kivételtől eltekintve — csak a nőtlen jelöltek számára teszi lehetővé a rendekhez való járulást, ezért is fontos a fogalmak tisztázása, különben az Egyház első évszázadainak tanulmányozása során szinte elkerülhetetlenül feloldhatatlan ellentmondásokba ütköznénk.

A kor fegyelmét kettős kötelezettség jellemzi, amint majd látjuk: a cölibátus megőrzésének a követelménye a nagyobb rendek tagjai számára, amennyiben előzőleg nem voltak már nősek, a feleséggel szembeni önmegtartóztatás követelménye, amennyiben a házasságkötés után szentelődtek. Az első esetben a „szűk értelemben vett cölibátus törvényről" beszélhetünk, míg a másodiknál a „cölibátus-önmegtartóztatás törvényéről".

A második tény, amelyet figyelembe kell vennünk: az első három évszázad során teljesen hiányoznak azok az írásbeli dokumentumok, melyek akár az első, akár a második értelemben vett cölibátus törvény megléte mellett tanúskodnának. Olyan dokumentum sem létezik e korból, mely egy ilyen kötelezettség létezését tagadná. Ezért jogos (és észszerű) figyelembe venni azokat az első, IV. századbeli dokumentumokat, melyek a „cölibátus-önmegtartóztatás törvényét" apostoli eredetre vezetik vissza. Ezek a dokumentu-

mok megadják a kulcsot a komoly kutatás számára, s döntő módon megvilágíthatják az eredet történetét.

Ismerjük el végre: egészen a legutóbbi időkig a közgondolkodás nem volt eléggé fölkészült, hogy a papi cölibátus apostoli eredetének gondolatát elfogadja. Ma is még sokan vannak, akik csodálkoznak, hogy egyesek miért nem utasítják vissza e gondolatot mindenféle utólagos vizsgálódás nélkül. Azt gondolják, hogy e fegyelmet csak a későbbiekben vezették be a latin Egyházban, s néha hozzáteszik, hogy az evangéliumtól, annak szellemiségétől távol álló okok miatt. Csak a keleti egyházak hagyománya nyúlik vissza az apostoli időkbe. Egyes teológusok és exegéták ugyanakkor sokkal árnyaltabb álláspontot képviselnek, megalapozottan kiemelve a cölibátus törvényével kapcsolatos írásbeli alapok (alapdokumentumok) jelentőségét, s egyáltalán nem vetik el az estleges „apostoli hagyomány" gondolatát. Így a IV. század forrásokkal megalapozott fegyelme mint a kor keresztény társadalmát lassan, fokozatosan átjáró evangéliumi kovász folyamatos tevékenységének tulajdonítható fejlődés gyümölcseként értendő.

5. Ez nem mindig volt így. Az elmúlt évszázadok során számos katolikus történész, illetve teológus fogadta el a cölibátus apostoli eredetét, s írásaikban is képviselték ezt a véleményt, de nem mint hipotézist, hanem mint biztos történelmi tényt. Idézzünk néhány nevet közülük: a XVI. században a jezsuita Bellarmin Szent Róbert, tanulmányának címe: „Coelibato iure Apostolico rectissime annexum ordinibus sacris"; Cesare Baronio, az „Annales ecclesiastici"; Stanislas Hosius bíboros „Confessio catholicae fidei cristiana" c. művének 56-ik fejezetében foglalkozik e kérdéssel. A XVII. századból az oratoriánus Louis Thomassin „Ancienne et nouvelle discipline de l'Église catholique touchant les benefices et les beneficiers" c. műve, és a szentek életrajzaival foglalkozó Johannes Stiltinck „Acta sanctorum"-ban megjelent két értekezése. A XVIII. századból a jezsuita Francesco Antonio Zaccaria nagy értékű két kötetes apologetikája; s végül a XIX. századból Roskoványi Ágoston hatalmas munkája, mely korlátai ellenére is igen értékes vonatkoztatási mű. Valamint említendő a német orientalista Gustav Bickell két cikke, melyekben Franz Xaver Funkkal helyezkedik

szembe egy híres vita keretében. E tanulmányokhoz, *ex professo* szeretném hozzátenni Newman bíboros „Apologia pro vita sua" művében írt tanúságtételét: *„Az a buzgóság, amellyel a római Egyház megtartotta a cölibátus doktrínáját és szabályát, melyet én apostolinak ismerek el, s az ősegyház számos szokásához való hűsége, melyek nekem kedvesek voltak, mindezek a nagy római Egyház ügye mellett szólnak."*

Ezeket a műveket gyakorlatilag elfelejtették, mégpedig annak a vitának a következményeként, mely a fent említett két német tudós között kezdődött el. Érdemes itt egy pillanatra megállni, s megvizsgálni, hogy milyen hatást gyakorolt a jelenkori általános véleményre.

Gustav Bickell, szír és héber irodalomra szakosodott innsbrucki professzor „Der Cölibat eine apostolische Anordnung" címmel egy cikket tett közzé a „Zeitschrift für katholische Theologie" folyóiratban. Két, egymást kiegészítő tételt igyekezett kimutatni: 1. Nyugaton a diakónusok és papok számára előírt önmegtartóztatás kötelezettsége nem Siricius pápára, hanem az apostolokra nyúlik vissza. 2. Keleten ez szintén ugyanígy megvolt az apostoli időktől, csak a IV. századtól kezdődően e területeken fokozatosan eltűnt.

Egy jó év múlva (1879) e tételek publikálása után Franz Xaver Funk tübingeni történelem- és teológiaprofesszortól a „Theologische Quartalschrift" folyóiratban, kétségbe vonva és megtámadva G. Bickell állításait, „Der Cölibat keine apostolische Anordnung" című írás jelent meg. Funk a *„kor legkiválóbb teológusainak végkövetkeztetéseire"* hivatkozva visszautasítja a cölibátus apostoli eredetét: még ha ténylegesen is nagy számban voltak a klerikusok között cölebszek az első századoktól kezdődően, mindez csupán egy teljesen személyes és szabad választás eredményének tekintendő. Egészen a IV. századig kellett várni, hogy nyugaton az addig meglevő szokás törvénnyé alakuljon át, míg Keleten *„az eredetekhez szilárdan hűségesek maradtak"*.

Funk nézetei nem találtak általános megegyezésre a német tudományos körökben, mégis jelentős befolyást gyakoroltak a közvéleményre, két francia tudósnak köszönhetően. Az egyik Elphège-Florent Vacandard volt, akinek 1905-ben jelent meg „Etudes de cri-

tique et d'histoire religieuse" c. kötete. A másik, Dom Henri Leclerq, akinek „Az egyházi cölibátusra vonatkozó zsinati törvénykezés" c. tanulmánya C. Hefele: „A zsinatok története" francia fordításának 2. kötetében jelent meg.

Ezek a cikkek Funk álláspontját erősítették meg, anélkül, hogy újabb és elmélyítettebb érveket hoztak volna elő. Megerősítették az általános véleményt, mely szerint annak következtetései véglegesek voltak. Egy bizonyos szempontból ma is osztják ezt egyes szerzők, mint Roger Gryson és Georg Denzler.

Aki rászánja magát, hogy Bickell és Funk hosszú cikkeit újraolvassa, rájöhet, hogy a kérdést nem lehet befejezettnek tekinteni. Amint Alfons M. Stickler kardinális jogosan megjegyezte, Funk többször is bizonyságát adja kritikai érzéke meglepő hiányának, különösen Paphnutius püspöknek a Níceai zsinaton történt állítólagos közbelépése, valamint a „jog" és „írásbeli törvény" fogalmak nem világos megkülönböztetése kapcsán.

6. A klerikusokra vonatkozó cölibátus-önmegtartóztatás törvénye apostoli eredetének a kérdése tehát jogosan lett újra időszerű vé. Nem a múlt egy problémája tehát, hanem olyan kérdés, mely hasznosan hozzájárulhat e fölöttébb összetett téma továbbgondolásához. VI. Pál a cölibátussal foglalkozó enciklikájában megkívánja, hogy mozdítsák elő a különféle „tanulmányokat, *melyek által a szüzesség és cölibátus megerősítheti önmaga spirituális jelentőségét és erkölcsi értékét*". Mindazon tudományok között, melyek képesek e megújuláshoz valamivel hozzájárulni, a történelem nem elhanyagolható helyet foglal el. A jezsuita Francesco Antonio Zaccaria — miközben művei összeállításán dolgozott — azt állította, hogy a történelmi gyökereinek és a törvény fejlődésének helyes ismeretétől függ a cölibátus jövője. Ez a meggyőződése — egyre nagyobb számban — azoknak a személyeknek is, akik azt keresik, hogy a cölibátus visszanyúlik-e az apostolokra, vagy nem: ez a kutatás nem csupán tudományos kötelesség, hanem a jövő nemzedékeivel való együttműködés lehetősége.

Fontos kiemelni Roman Cholij, „Clerical celibacy in East and West" (1988), és Card. Alfons Maria Stickler, „Der Klerikalzölibat: seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen

Grundlagen" (1993) című műveit. Mindkettő alapvető jelentőségű, s ebbe a perspektívába illeszkedik bele.

II. Alapvető történelmi dokumentumok

Minthogy a rendelkezésünkre álló hely korlátozottsága miatt nyilvánvalóan nem lehetséges végigvenni a maguk teljességében az Egyház első évszázadainak a cölibátusra vonatkozó terjedelmes dokumentumait, ezért csak a legfontosabbak kerülnek újraolvasásra.

1. Mindenekelőtt Siricius pápa *„Directa"* dekretáliája (385.febr.10). Hilarius spanyol püspök kérdésére válaszolva Damazusz pápa utóda így érvel a klerikusi önmegtartóztatással kapcsolatban: „Térjünk *most rá a klerikusok szent rendjét illető kérdésre. Amint Kegyességed tudatja velünk, azt látjuk, hogy tartományaitokban semmibe veszik ezt, nagy zűrzavar uralkodik e téren, s emiatt jókora károkat okoz a tiszteletet érdemlő vallásnak. Emiatt ezt kell mondanunk Jeremiással együtt:* „Szememből *patakzik a könny, éjjel-nappal, folytonfolyvást"...ezt mondom hát, most: miért figyelmezteti az Úr azokat, akikre minden dolog közül a legszentebbeket bízta: „Legyetek szentek, mert én szent vagyok, én a ti Istenetek" (Lev 20,7)? Miért kellett a papoknak éves szolgálatuk ideje alatt otthonuktól távol, a Templomban lakniuk? Minden bizonnyal azért, hogy feleségeikkel ne folytathassanak testi kapcsolatot, s így a tiszta lelkiismerettel, teljes összeszedettségben bemutatott méltó áldozatokat elfogadja az Úr. Szolgálatuk végeztével számukra megengedett volt a házasélet, az utódnemzés kizárólagos céljából, minthogy csak a Lévi törzséhez tartozók számára volt megengedve az isteni szolgálat.*

Ezért mondja világosan az Úr Jézus az evangéliumban — miután megvilágosított minket eljövetelével —, hogy a törvényt nem eltörölni, hanem teljessé tenni jött; s ezért akarta, hogy Egyháza szépségét, melynek Ő jegyese, az önmegtartóztatás fénye ragyogja be, s így amikor majd visszatér az utolsó ítélet napján — ahogyan Apostola mondja — sem szeplőt, sem rán-

cot ne találhasson rajta. E határozatok felbonthatatlan törvénye miatt mi, papok és diakónusok szentelésünk napjától kötelezve vagyunk, s szívünket és testünket alávetjük a mértékletesség és tisztaság szolgálatának, hogy minden dologban, naponként bemutatott áldozatainkban kedvesek lehessünk Istenünk előtt."

2. Az egy évvel később, Rómában, 80 püspök részvételével megtartott zsinat határozatainak összegzését Siricius *„In unum"* dekretáliájában közölte a különböző püspökségekkel. Ennek bevezetője hangsúlyozza az apostoloktól átvett hagyományhoz való hűséget, minthogy *„nem új előírásokról van szó, hanem azok megtartatásáról, melyeket egyesek közönyből vagy lustaságból elhanyagoltak."* Az „Apostoloktól, *valamint az Atyáktól származó és megszabott"* dolgok között található a nagyobb rendekhez tartozó klerikusokra vonatkozó önmegtartóztatás kötelezettsége:

„Ezenkívül, *mit méltó, szűzi és tisztességes dolgot, ezt tanácsoljuk: a papok és diakónusok ne folytassanak feleségeikkel házaséletet, mivel ezeknek szolgálatuk naponkénti kötelességének kell megfelelniük. Ezért buzdítok, figyelmeztetek, könyörgök hát: szűnjön meg ez a gyalázat, amely miatt még a pogányok is joggal tesznek nekünk szemrehányást. Azt hisszük, hogy ez megengedett, mivel írva van: „egyszer nősült férfi"? De Pál nem az utódai nemzéséhez ragaszkodó férfiről beszélt; az önmegtartóztatás fényében beszélt erről, melyet gyakorolnia kellene (propter continentiam futuram)".*

3. A *„Dominus inter"* dekretáliára, mely Damazusz vagy Siricius pápa válasza a galliai püspökök kérdéseire, nem kívánok részletesen kitérni. Ez is ugyanezt az érvelést fejti ki.

Az, amit e három szöveg nekünk mond, alapvető fontosságú a cölibátus-önmegtartóztatás törvényének története számára. Sőt, ezek jó pár, rendes és törvényes házassági esetet tételeznek fel a klérus sorain belül. Mi több, a szentelésük előtt nős férfiak, akik papi szolgálatukat gyakorolták, a legnagyobb tisztelet mellett akár a püspöki rendhez is járulhattak. Miután felszentelték őket, e férjeknek teljes önmegtartóztatásban kellett élniük; püspököknek, papoknak, diakónusoknak egyaránt. A IV. század vége felé gyakran meg-

szegték e szabályt, Spanyolországban éppúgy, mint Galliában. Ezenkívül sokan nyilvánosan is tiltakoztak, s a Szentírásból vett érvekkel próbálták magukat igazolni. Az Ószövetség papjaira, valamint a Timóteushoz írt páli mondatra hivatkoztak, miszerint az „egyszer *nősültek*" közül kell a diakónusokat, püspököket választani. Siriciusnak és a római püspököknek az a válasza, hogy az a fegyelmi szabály, amely ellen tiltakoznak, nem újítás, hanem az apostoli hagyományhoz kapcsolódik. Ennek alapja szintén megtalálható a Szentírásban, mégpedig éppen azokban a szövegekben, melyeket néhányan támadásul felhasználnak: az ószövetségi levitáknak lehettek gyermekeik, de templomi szolgálatuk alatt időleges önmegtartóztatásra kötelezték őket; az újszövetség papjait nagyobb érv alapján állandó önmegtartóztatásra kötelezték. Pál *unius uxoris virum* utasítását mint *jövőbeli önmegtartóztatást* rendelték el (propter continentiam futuram): ha Pál a monogám állapotot kívánta meg a szent rendekhez való járulás feltételéül, akkor ez azért van, mivel az egyetlen feleséghez való hűség biztosítékot jelent szemeiben, s ez bizonyítja, hogy a szentelés után képes lesz a teljes önmegtartóztatás gyakorlására.

Szükséges aláhúzni e szövegek tekintélyét? Mind a hármat római pápák bocsátották ki: a tarragonai Hiláriusnak küldött válasz Siricius pápától származik; a „*Cum in unum*" dekretáliát, mely egy 80 püspök részvételével tartott zsinat döntéseit teszi közzé, Siricius teljesen elfogadta, ami pedig a „*Directa*" dekretáliát illeti, mely szintén egy római szinódus munkája, ezt is magáévá tette a pápa (Damasus vagy Siricius). Ezért azzal kapcsolatban foglalunk állást, aki Péter utóda a római széken. Ő nem csupán az apostol feladatainak az örököse, hanem az a hang, mely által maga Péter folytatja az Egyház irányítását: „*Mi hordozzuk mindazok terheit, akik meg vannak terhelve* — írja Siricius — *vagy helyesebben, a boldog Péter apostol hordozza azokat bennünk...*" Valamivel később ezt így fogalmazza meg III. Sixtus egészen pontosan: „*A boldog Péter apostol az utódaiban kapja meg azt, amit ő maga adott tovább (Beatus Petrus apostolus in successoribus suis quod tradidit hoc accepit)*".Péter apostolnak a római széken levő utódaiban való állandó jelenléte és cselekvése magyarázza a római Egyháznak,

mint az apostoloktól eredő Hagyomány tanújának teljesen egyedülálló helyzetét. Ez volt az általános meggyőződés, melynek két évszázaddal korábban Szent Iréneusz lett a legjobb szószólója: „Ezzel *az Egyházzal, egészen kiváló eredete folytán, minden Egyháznak összhangban kell lennie, vagyis az egész világ híveinek: benne örökre és minden nép javára megőrződött az apostoloktól eredő Hagyomány*". Ezért nem kételkedhetünk abban, hogy e dokumentumok mint az Egyház élő Hagyományának legnagyobb tekintéllyel bíró kifejeződéseként állnak előttünk, és hogy a római pápák a IV. század végén minden tekintélyüket latba vetették a püspökök, papok, diakónusok számára kötelező cölibátus-önmegtartóztatás fegyelme apostoli eredetének tanúsítása mellett.

4. Az Elvirai zsinat

305 körül lehet elhelyezni ezen eseményt, amikor a keresztények számára kedvező Constancius Clorus lett az Ibér-félsziget ura.

Kétségkívül, az itteni zsinatok közül időrendi sorrendben az első (és az egész Egyházban is az), amelytől fegyelmi(-jellegű) kánonok maradtak fenn. Olvassuk el újra a cölibátus-önmegtartóztatás fegyelme történetében híres 33. kánont: „*Úgy határoztunk, hogy a püspökök, papok, diakónusok, meg az összes oltárszolgálatra rendelt klerikusok teljesen tartózkodjanak feleségüktől és ne nemzzenek gyermekeket. Aki ezt megteszi, azt fosszák meg a klerikusi tisztségtől.*"

Minthogy az Elvirai zsinatnak ez a normája az első, a klerikusok önmegtartóztatásával kapcsolatban ismert egyházjogi dokumentum, ebből sokan azt a következtetést vonták le, hogy ezzel egy új fegyelmi törvény vette kezdetét. Funk ezt rögtön ki is jelenti: „*A 300-as év Elvirai szinódusa fordulatot jelez. E szinódus 33. kánonja ténylegesen teljes önmegtartóztatásra kötelezi a felsőbb klérus tagjait, míg egészen eddig megengedett volt a szentelés után is a házasélet folytatása, ha a házasságkötés előtte történt*". Funk nyomán sokan voltak, akik ugyanezt gondolták. Nos, a

dokumentum és a történelmi környezet alapos vizsgálata távolról sem látszik megerősíteni ezt a véleményt.

Mindenekelőtt, ne feledjük, hogy az üldözések során gyakran elpusztultak az egyházak levéltárai. Nagyrészt ez a magyarázata az első évszázadokból való dokumentumok ritkaságának is. A 303-ból való Diocletianus-féle ediktum elrendelte, hogy „rombolják *földig a templomokat, és a szent könyveket vessék tűzre*". Az akkor már tekintélyes méretű pápai levéltár és könyvtár a lángok martaléka lett. Az Ibér-félszigeten éppúgy, mint a birodalom összes tartományában történtek hasonló esetek. Csak ilyen körülmények között mondhatjuk, hogy a cölibátus-önmegtartóztatásra vonatkozó elvirai kánon az első e téren, mely megőrződött. Nem kizárt, sőt, egészen valószínű, hogy más hasonló kánonok is találhatóak voltak az üldözések során fölgyújtott levéltárakban.

Annál is inkább alaptalannak gondolhatjuk, hogy az Elvirai zsinat atyái valamiféle újítást vezettek volna be, mivel egyáltalán nem tesznek utalást erre. Semmit sem mondtak a házasság gyakorlásának szabadságával kapcsolatban, amivel pedig a nős klerikusok rendelkeztek volna, valamint, egy ilyen jelentős norma megváltoztatása magyarázatot kívánt volna. A zsinat rendelkezéseinek természetét vizsgálva könnyebben megérthetjük a törvényhozók e ponton való hallgatását, amennyiben ezek egy már érvényben levő gyakorlatot ismételnek vagy erősítenek meg, s nem ellenkezőleg. Nem a nősekre kényszerítik rá egészen váratlanul a teljes önmegtartóztatás kemény aszkézisét, megtiltva azt, ami egészen addig megengedett volt, hanem elsősorban a megszegők ellen foganatosítanak szigorú büntetéseket. Egyébként, amennyiben egy ilyen ősi törvény elleni kihágások orvoslásáról van szó, jobban megérthetjük a ibériai püspököket, hogy miért nem érezték szükségesnek igazolni e nagymértékű követeléseket. S ami annak feltételezését illeti, hogy időrendi sorrendben az elvirai dekrétum lenne az első ilyen, nem jelenti azt, hogy az Egyház előzetes gyakorlata különböző lett volna. Az egyházi tanítás és fegyelem számos pontja kezdetekor nem kapott külön magyarázatot. Csak idővel, az újonnan megjelenő körülmények nyomására — miután mindenki, mint hitigazságokat, valamint az Egyház kezdetei óta követett hagyományokat elfogadta —

lettek dogmatikus definíció tárgyai, illetve kaptak kánonjogi formát. Az Egyház jogi normái alakulásának ez a jól ismert általános metodológiai alapelve helyes módon megvilágíthatja az Elvirai zsinat előtörténetét.

Végül, figyelemre méltó, hogy abban a korban senki sem vádolta meg a zsinatot újdonság bevezetésével. Nos, amennyiben újdonság bevezetéséről lett volna szó, a tökéletes önmegtartóztatás súlyos kötelezettsége sokak számára gyűlöletesnek tűnt volna. Az Elvirai zsinat atyái nem tudták volna azt bevezetni egy általános tiltakozás kirobbanása nélkül, valamint a hiteles hagyomány is őket cáfolta volna meg. Az elvirai 33. kánon összeütközések nélkül lépett be a történelembe; ez is azt a benyomást erősíti meg, hogy távolról sem egy, a papok számára a tökéletes önmegtartóztatást kötelezővé tevő *fordulatról*, hanem a helyi egyház ősi hagyományhoz való hűségének kiváltságos tanújáról van szó.

4.2. A II. Karthágói zsinat

A 390. június 16-án, Karthágóban összejött néhány püspök a következő kánont szavazta meg:

„Epigonius, Bulla Regia-i püspök mondja: »Miután az előző zsinaton szó esett a megtartóztatásról és a tisztaságról, a három fokozat, amely a szentelés alapján a tisztaság bizonyos követelményeivel kapcsolódik össze — ti. a püspök, a pap és a diakónus -, a tisztaság megőrzéséről teljes körű oktatásban részesüljön.«"

Genetlius püspök mondja (erre): »Amint az előbbiekben mondatott, elrendelt dolog, hogy Isten felszentelt elöljárói és papjai, valamint a leviták és mind, akik az isteni szentségek körül szolgálnak, mindenben megtartóztatók legyenek, hogy így amit teljes alázattal kérnek az Úrtól, megkaphassák. Így amit az apostolok tanítottak és az ősi gyakorlat megőrzött, betartassék. «

Egyhangúan mondták erre a püspökök: »Mindannyian egyetértünk azzal, hogy a püspök, a pap és a diakónus, a tisz-

taság őrei, magukat is megtartóztassák asszonyaiktól, és így mindenütt, de legfőképpen az oltár szolgálatában a tisztaság megőriztessék.«"[2]

Ez a kánon sok, a kléruson belüli nős férfi meglétét erősíti meg. A törvény a diakónusokra, papokra és püspökökre vonatkozik, vagyis a klerikátus három felső rendjére, melyekben a felszentelés által részesültek. Ez a felszenteltet részben olyan kategóriába helyezi, mely feladatainak teljesítése az „isteni dolgokra" vonatkozik. Az Eucharisztia szolgálata a különleges alapja az oltár szolgáitól megkívánt önmegtartóztatásnak. Ehhez kapcsolódik egy második motívum, mely a kötelezettség célját emeli ki: *„...hogy így, amit teljes alázattal (egyszerűségben) kérnek az Úrtól, megkaphassák (quod possint simpliciter quod a Deo postulant impetrare)"*. Az, aki a keresztény misztérium szolgálatában áll, az Isten és ember között közvetít, s emiatt biztosítani kell hatékony közbenjáró imádsága számára a megkívánt körülményeket. Az önmegtartóztatás nélkül egy lényegi sajátossága hiányozna Isten szolgájának, miközben embertársai kéréseit mutatja be, s valamilyen módon szavának (imádságnak) szabadságától lenne megfosztva. Ezzel azonban egy olyan „egyszerű" (közvetlen, bensőséges) kapcsolatba kerül az Úrral, mely biztosítékot jelent könyörgései meghallgatása számára. Talán nincs is jobb a karthágói kánonhoz fűzött kommentároknál annál, mely a nagy bizánci egyházjogásztól, Johannész Zonarától ered:

„Ők valóban Isten és az emberek közötti közvetítők: az Isten és a hívek között kapcsolatot teremtve mindenki számára üdvösséget és békét kérnek. Ezért, ha ők minden erényt gyakorolnak és így beszélnek, egészen bizalmasan Istennel, közvetlenül elnyerik majd azt, amit kértek. De, ha ugyanezek a férfiak saját vétkükből kifolyólag nélkülözik szavaik szabadságát (vagyis e bensőséges Istennel való viszonyt, a fordító megjegyzése), hogyan tudnák a többiek javára közvetítői feladatukat betölteni?"

E 390. évi afrikai kánon nagy jelentőséggel bír a papi cölibátus eredeteinek történelme számára, mivel kezességet vállal az aposto-

---

[2] Stickler-Csordás, 14. o.

lokra visszavezetett hagyomány mellett: „*Az, amit az apostolok tanítottak, s amit ősidők óta megtartottak, mi is oly módon tesszük, hogy megőrizzük azt (Ut quod apostoli docuerunt, et ipsa servavit antiquitas, nos quoque custodiamus)*". Számolva azzal a ténnyel, hogy a Siricius-féle dekretáliák néhány évvel megelőzik e Zsinatot, talán fölmerülhet bennünk, hogy a karthagói püspökök bizalommal megelégedtek a római pápa által mondottak megismétlésével, mindenféle igazolás nélkül. Ez esetben helytelenül ismernénk a hagyományhoz nagyon kötődő afrikai egyházat, mely akár a római püspökkel való kemény szembeállásra is kész volt tévedése esetén. Ennek híres példája a Szent Ciprián és István pápa közötti keresztelési vita. Róma és Karthágó között 419-ben egy másik összeütközés robbant ki Sicca-i Apiarius, egy prokonzuli tartományból való pap kapcsán, akit püspöke kiközösített, majd Zosimus pápa, akihez fellebbezett, visszahelyezte őt jogaiba. Miután Zosimus a niceai kánonokra hivatkozva elfogadta a Rómába való fellebbezést, az afrikaiak vizsgálatot kezdtek, de az első ökumenikus zsinat Karthágóban megőrzött híres görög aktái között nem találtak ilyeneket. Minthogy nem akart helyreállni a béke, ezért, hogy teljesen fény derüljön az igazságra, arra kérték a legfőbb keleti székek püspökeit, hogy küldjék el számukra a Níceai Zsinat *verissima exemplaria*-ját. Ezt Alexandriai Cirill és Konstantinápolyi Attico meg is tették. A kánonokat, melyekre Róma hivatkozott, nem találták közöttük! Végül bebizonyosodott, hogy a szárdok zsinatának két kánonjáról van szó, és így Zosimus utódának, Bonifácnak el kellett ismernie az afrikaiak igazát. Mindez tanúsítja, hogy az afrikai egyház mennyire hűséges akart lenni a Hagyományhoz; a Níceai Zsinattal kapcsolatos előbbi ügy különleges bizonyítéka ennek.

Ezért két dolgot megállapíthatunk:

a. Amikor a karthágói atyák kijelentik, hogy meg akarják őrizni „*azt, amit az apostolok tanítottak, s amit ősidők óta megtartottak*", nem Siricius dekretáliáit ismétlik meg passzívan, hanem ők maguk lesznek a garantálói az afrikai egyház nevében egy, a püspökök, papok és diakónusok cölibátus-önmegtartóztatására vo-

natkozó apostoli „tanításnak". Tanúságuk — Róma püspökétől függetlenül — kiegészítőleg erősíti meg azt.

b. Az afrikaiak soha nem tettek volna egy ilyen kijelentést, ha nem lett volna ellentétes azzal, ami a Níceai Zsinat Karthágóban megőrzött hiteles aktáiban volt olvasható. Ez magába foglalja, hogy — az ő nézőpontjukból — a cölibátus-önmegtartóztatás törvénye összhangban volt a níceai harmadik kánonnal, és hogy az első ökumenikus zsinat aktáiban semmi sem tanúskodik e törvény és az apostoloktól eredő hagyomány közötti bármiféle összeférhetetlenségről. Az ibér, de még kifejezettebb módon az afrikai egyház a történelem számára alapvető tanú marad a papi cölibátus eredetére vonatkozólag. Ezt a keletiek is mindig elismerték, minthogy a 691-es konstantinápolyi „*Quinisextum*" zsinat (amelyikről még beszélünk) az eredetek kutatásánál rájuk, mint alapvető és biztos pontra hivatkozott.

5. A patrisztikus korból való írások gyakran megerősítik a pápák, vagy zsinatok által kiadott nyilvános dokumentumokat. Csak Szent Jeromosról, mint a legjelentősebbek között (Epifániusz, Ambroziaszter, Szent Ambrus) is legelsőről emlékezem meg.

Elsősorban Jeromosnak a szüzességet ócsárló Jovinianus és Vigilantius papokkal folytatott vitája szolgál különösen is érdekes részletekkel témánk számára. Az „*Adversus Jovinianum*"-ban a Timóteushoz írt első levél *unius uxoris vir* kifejezést ugyanabban az értelemben kommentálja, mint Siricius pápa, s ezért azt az elméletet védelmezi, mely szerint olyan férfiről van szó, akinek a szentelés előtt lehettek gyermekei, de azt követően már nem folytatott házaséletet, ill. nem nemzett utódokat. A „*Pammachius-hoz*" írt levelében pedig aláhúzza a klerikusok önmegtartóztatása, valamint Krisztus és Anyja, mint szüzek közötti függőségi kapcsolatot.

„A szűz Krisztus és a szűz Mária mindkét nem számára megszentelte a szüzesség kezdeteit; az apostolok szüzek voltak, vagy önmegtartóztatóak a házasság után. Püspököknek, papoknak és diakónusoknak szüzeket, vagy özvegyeket választottak; minden esetben, a papi rend felvétele után tökéletes önmegtartóztatást gyakorolnak."

Végül, az „*Adversus Vigilantium*" méltán híres, mivel a római birodalom jókora részére vonatkozik:

„Mit tettek Kelet egyházai? Azt tették, amit Egyiptom és az Apostoli Szék egyházai, akik csak szűz vagy önmegtartóztató klerikusokat fogadnak el, vagy olyanokat, akik, ha volt feleségük, lemondtak a házaséletről."

6. Most, három évszázadot ugorva, meg szeretnék állni egy pillanatra az első évszázadok Egyházának a cölibátussal kapcsolatos történelme számára legjelentősebb dokumentumnál, a Quinisextum vagy más néven *Trulloszi* zsinatnál.

6.1. Némi rövid utalás szükséges a VI. századi bizánci társadalom történelmi hátterének felvázolásához.

A legfontosabb esemény az iszlám megjelenése és villámgyors elterjedése. A keresztény Afrika, Szíria, Palesztína, Mezopotámia és Egyiptom 635 és 642 között, egyik a másik után iszlám vezetők kezére került. A négy keleti patriarkátus közül csak Konstantinápoly marad még lábon, de északi határain szembe kell néznie a szláv és bolgár invázióval, amelyek majd mély hatást gyakorolnak a hellén civilizációra. A zavargások évszázada ez, mely összeomlással fenyegette Bizáncot. A politikai megrázkódtatás kihatással volt a szellemi és erkölcsi életre is, mely az V. században a római birodalom bukását kísérő válsághoz hasonlón ment keresztül. A történészek kiemelték, hogy ez a zaklatott korszak *„egy mély szellemi visszaesés jele... úgy tűnik, hogy összeroskad a keresztény világ, elsöpri az iszlám félelmetes vihara".*

Egyidejűleg Bizánc Rómával való viszonya egyre romlott. A 451-es Kalkhedóni zsinat 20. kánonja volt a tiltakozás kiindulópontja, amely az „Új Rómának" (Konstantinápoly) patriarkátusi tekintélyt biztosított Pontusz, Ázsia és Trákia tartományainak metropolita egyházai fölött; Nagy Szent Leó pápa ezt, mint *„a níceai kánonokkal szembenállót"* és *„a helyi egyházak jogaival ellenkezőt"* visszautasította. A nézeteltérés továbbra is lappangott, s csak a VI. században, Jusztiniánusz ügyes politikájának köszönhetően sikerült elérni egy *status quo*-t, de anélkül, hogy a szembenállást előidéző okot megszüntették volna.

Mindezek segítenek jobban megérteni, hogy a Quinisextum zsinat miért kezdődött egy bizonyos Róma-ellenes légkörben. A bizánci szinódus kora visszaéléseit és tévedéseit szándékozott megreformálni, de a maga módján gondolta megtenni ezt, elhatárolva magát a Nyugattól, s fitogtatva számos latin hagyománnyal kapcsolatos véleménykülönbségét. Az ortodoxiát (tanbelileg-teológiailag) illető kérdésben nem, de az egyházfegyelmet és liturgiát illetőleg a 215 görög, keleti vagy örmény atya, a császári palota „kupolája alatt" (*in Trullo*) összegyűlve nem egy ponton szembehelyezkedett Rómával. A szír származású Sergius pápa (687-701) kijelentette, hogy „inkább *a halált választja", semhogy „bizonyos, az Egyház rendjével ellenkező kánonokat"* elismerjen.

6.2. A VII. század végének e dokumentuma, ahogyan azt jogosan megjegyeztük, *„az utolsó egyházfegyelmi kijelentés a görög egyház számára"*. A zsinat által megszavazott kétszáz kánon közüli hét vizsgálata — mely a klerikusok házasságáról és önmegtartóztatásáról tárgyal — mindenekelőtt azt mutatja, hogy Bizánc e területen nem egy, a latin egyházéval megegyező szokást őrzött meg.

Kezdjük a püspökökre vonatkozó két kánon, a 12. és a 48. vizsgálatával:

12. kánon: „Egyetlen *püspök se éljen együtt korábbi feleségével. Tudomásunkra jutott, hogy Afrikában, Líbiában és más helyeken, e területek Istentől szeretett pásztorai, miután felszentelték őket, nem hagytak fel a feleségeikkel való együttéléssel, s így a nép számára akadállyá és botránykővé váltak. Ezért, nagyon aggódván a népek épülése miatt, akiket kormányoznunk kell, hogy e viselkedésmódnak meg kell szűnnie."*

48. kánon: *„A püspök felesége, aki kölcsönös megegyezéssel vált külön férjétől, annak püspökké szentelése után vonuljon kolostorba. Akit püspökké választottak, miután felszentelték, a tőle közös megegyezés alapján elvált felesége lépjen be egy a püspöki székhelytől távol eső kolostorba, s joga lesz a püspöktől való anyagi segítségre; és ha arra méltó, mozdítsák elő a diakonissza-méltóságra."*

Megjegyezzük, hogy a bizánciak nem az előzőleg meglévő házastársi kapcsolatokat róják föl az „Istentől *szeretett pásztoroknak"*,

hanem a (házas)társukkal közös fedél alatt való együttélést. Tudjuk, hogy — különösen Nagy Szent Leót követően — a latin hagyomány még hosszú időn át lehetővé teszi a nős klerikusok számára feleségük maguk mellett tartását, szigorú önmegtartóztatást gyakorolva. De később, a VI. századtól, a nyugati világ valamennyi egyháztartományában a zsinatok lassan-lassan a feleségtől való elkülönülést követelték meg. Jól megfigyelhető a közös irányú fejlődés: a püspök számára a tökéletes önmegtartóztatás törvénye ugyanaz Rómában, mint Bizáncban.

A 3. és 6. kánonok, a maguk részéről különböző, a megtartóztatással kapcsolatos kötelességeket pontosítanak, melyek szintén teljes összhangban vannak a latin hagyománnyal. Összefoglalva őket: egy második házasságkötés a klerikátus bármely rendjéhez tartozók számára tilos. Csak monogám állapotúak (monogami) járulhatnak a három nagyobb rendhez, valamint — okkal — a szubdiakonátushoz. De csak akkor, ha a feleség szűzen, szabad körülmények között kötött házasságot, valamint nem gyakorolt erkölcstelennek számító foglalkozást. Másként megfogalmazva, a többször nősült, konkubinátusban élő, özvegyet, férjétől elbocsátottat, prostituáltat, rabszolganőt vagy színésznőt elvett férfiak számára ki volt zárva a papi rendek fölvétele. Ezek megegyeznek az Ősegyházban — ezalatt Nyugatot értve — mindig is követett szabályokkal, s az apostoli hagyományhoz való hűség iránti mély vágyakozásról tanúskodnak. Róma és Bizánc lényegileg megegyeznek: az Egyház szolgáitól megkövetelt tisztaság alapja nem más, mint az a késztetés, melyet a kereszténység kezdeteikor maguk az alapítói adtak.

6.3. E kánonokon kívül a Quinisextum zsinat megszavazott egy hosszú dekrétumot, mely ez esetben a Rómában ünnepélyesen vallott fegyelemtől eltérően a nős diakónusok és papok tisztasági követelményét csak meghatározott időre korlátozza.

13. kánon: *„A papok és diakónusok maguk mellett tarthatják feleségeiket. Mivel tudomásunkra jutott, hogy a római Egyházban egy olyan törvényt rögzítettek, mely szerint a diakónus- és papszentelés előtt a jelöltek nyilvánosan ígéretet tesznek a feleségeikkel folytatott kapcsolat jövőbeli megszüntetésére, mi, az ősi szabály szigorú előírásának és az apostoli fegyelemnek*

megfelelően akarjuk, hogy az Istennek szentelt férfiak törvényes házasságai a jövőben is érvényben maradjanak, anélkül, hogy az ők és feleségeik közötti kötelék, illetve a megfelelő időben folytatott kölcsönös kapcsolataik megszűnjenek. Ily módon, ha valakit méltónak találtak szubdiakónussá, diakónussá vagy pappá szentelni, ne legyen akadályozva e méltóság elnyerésében azért, mert van egy törvényes felesége, sem azért, mert a szentelése előtt megígértetik vele a feleségével folytatott törvényes kapcsolattól való tartózkodást; ellenkező esetben meggyalázzuk az Isten törvénye szerint alapított és jelenléte által megáldott házasságot, miközben az Evangélium hangja kiált hozzánk: „Amit Isten egybekötött, ember szét ne válassza"; s ahogyan az Apostol tanít: „A házasságot mindenki tartsa tiszteletben és a házasságot folt nélkülinek"; és még: „A házasság kötelékével egy asszonyhoz vagy kötve? Ne keressd azt szétszakítani".

Egyébként tudjuk, hogy a Karthágóban összegyűlt atyák, előrelátó intézkedés alapján, az oltár szolgái erkölcsi jelentőségének tulajdonítva úgy döntöttek, hogy a „Papoknak, diakónusoknak és szubdiakónusoknak az oltárszolgálat idején megtartóztatóknak kell lenniük, ami az apostoloktól származó hagyomány, és ősidők óta megtartott rend, és mi is megtartjuk, amikor mindenre a megfelelő időt írjuk elő, különösen az imára és a böjtre. Akik tehát az isteni oltárszolgálatot ellátják, a szent szolgálat idején teljes megtartóztatásra kötelezettek, hogy megkaphassák, amit teljes jámborsággal Istentől kérnek."[3] *Ezért, ha valaki, az apostoli kánonok ellen cselekedve egy fölszentelt klerikust, vagyis papot, diakónust vagy szubdiakónust a feleségével való házastársi viszonytól, vagy a vele való közös élettől megfosztani merészkedik azt tegyék le; éppen úgy azt a papot vagy diakónust is közösítsék ki, aki jámborság ürügyén elbocsátja feleségét, s ha emellett kitart, tegyék le."*

---

[3] Stickler-Csordás, 35. o.

A truloszi kánon nyíltan ellenkezik a latin egyházban rögzített szabállyal, mely a szubdiakonátus, diakonátus vagy papi rend felvételekor fogadalom letételét kívánja meg a nős férfiaktól. Tudjuk, hogy a nyugati egyházjog nem tekintette a házasságot a szent rendekhez való járulás akadályának. A házastársi, felbonthatatlan kötelék a szentelés után is megőrizte teljes erejét, s Nagy Szent Leó szemében igazolta a házastársak együttélését, akiknek immáron mint fivérnek és nővérnek kellett élniük. A nős papoknak a tökéletes tisztaság elleni kifogására válaszolva az Egyház nyugaton nem akarta „szétválasztani *azt, amit Isten egybekötött*", hanem arra a szintre emelte életmódjukat, melyet a szolgálat követelményei számára megfelelőnek tartott. A házasságot és a papságot teljesen összeegyeztethetőnek ítélték meg. Úgy tűnik, hogy a 691. évi zsinaton összeült keletiek nem emelték ki ezt a lényegi aspektust. A papi rend fokozataira vonatkozó önmegtartóztatás kérdésében, mintegy kompenzációként (ti., hogy csak a püspöktől követelik meg a teljes önmegtartóztatást, szemben a latin egyház gyakorlatával, — a fordító megjegyzése), élesen eltérnek. Ez az és egyetlen eltérő pont a két Egyház között a házasságra és cölibátusra vonatkozó területen.

A bizánci püspökök követelése a „szigorúan *követett ősi szabályra és apostoli fegyelemre*" hivatkozik: ezt kifejezett formában két hagyományos tekintélyre, a Karthágói zsinatra és az ún. „apostoli kánonok" (apokrif) közül a hatodikra visszanyúlva teszi meg.

A 390-es Karthágói zsinatra való hivatkozás (a 419-ből való „Afrikai *Egyházak egyházjogi kódexéből*" vett idézetek által) a legérdekesebb.

A 691-es zsinat atyái ezt a dokumentumot, mint az apostoli időkre történő visszanyúlás kiindulási pontját felhasználják és kimutatják annak az ősi fegyelmet tanúsító jelentőségét. Mindez erősíti e dokumentumnak a klerikusok cölibátusa történelmében játszott rendkívüli szerepét.

Azonban két alapvető ponton kimutatható a bizánci dekrétum újdonsága az afrikai forrásokkal szemben: eltűnt a püspökök említése, és a klerikusoktól megkívánt önmegtartóztatás csupán ideiglenes, a liturgikus szolgálatra korlátozódik. Ahol a karthágói atyák azt

mondják, hogy: „Isten *szent püspökei és papjai, valamint a leviták számára helyénvaló, hogy tökéletes önmegtartóztatást gyakoroljanak, állapotuknak megfelelően (secundum propria statua)*", a bizánciak úgy döntenek, hogy a „*szubdiakónusok, ... diakónusok és papok a számukra kijelölt külön időszakok alatt (Katŕ toùs idíous ňrous) tartózkodjanak feleségeiktől*".

Eme értelmezés elsőszámú felelőse kétségtelenül az „Afrikai egyházak egyházjogi kódexe" fordításának ismeretlen szerzője, aki a latin „*secundum propria statua*" kifejezést a Quinisextum zsinat atyái által akart értelemben magyarázható „*Katŕ toùs idíous ňrous*" görög szerkezettel fordította le.

Számontartva ezt a különbséget, meglehetősen jelentős, hogy a bizánci és római fordítások a lényegben megegyeznek: az oltár szolgái számára előírt — időleges vagy örök — önmegtartóztatásának apostoli eredetű kötelességében, egy részt; e kötelezettség teológiai-írásbeli megalapozásában, másrészt. Mint „*az isteni misztériumok szolgái*" és az imádságon keresztül a nép közvetítői, a nagyobb rendek klerikusai a szexuális kapcsolattól való tartózkodásra vannak kötelezve.

Ez az ennyire alapvető kérdésekben meglátott azonosság érdemes arra, hogy kiemeljük. Néhány eltérés ellenére (is) azt tanúsítja, hogy a bizánci Kelet és a latin Nyugat soha sem hitte, hogy a papi tisztaság nehéz fegyelmét képes lenne más módon, mint az apostolok kifejezett akarataként igazolni, anélkül, hogy egy olyan fejlődéssel magyarázná, mely magával hozhatná az evangéliumi tanácsból előírássá való fokozatos átalakulást. Róma és Bizánc egyaránt mutatja az írásbeli forrásokban mindkettőjük által felismert motiváció erejét. Itt is csak Isten igéje alapján fogadja el Kelet és Nyugat, hogy a nemi tisztaság és liturgikus szolgálat közötti kapcsolatot megerősítse. Ezt a köteléket, bizonyos fokig, nem vitatta a trulloszi törvényhozás, s amit ők is aláhúztak, az az önmegtartóztatás kötelezettségének ideiglenes jellege. Mivel — és amikor — a szent misztériumokhoz közelednek az újszövetség levitái, kerülniük kell a feleségeikkel való (testi) kapcsolatot. Feltételezhetjük, ha a keleti egyházakban is bevezették volna a mindennapi celebrációt (misézést), a Siriciustól *a fortiori* kifejtett érv biztosan a VII. századi bizánci

törvényhozásában is hasonló hatásokat eredményezett volna. Vagy, ellenben, a latinok számára nehéz lett volna megtartani a naponkénti önmegtartóztatás (alap)elvét, ha ilyen, vagy olyan módon, Isten népe közbenjárói imádságukat nem mint szüntelen küldetést értették volna.

A két hagyománynak — melyeket meglehetősen gyakran egymástól függetlennek képzelnek el — ez a közös alapja annál jelentősebb, minél inkább ugyanannak az örökségnek, a 390-es, Karthágóban tartott zsinatnak a tanúságából táplálkozik, melyet összekötő kapocsnak tekintenek azon az úton, mely az Egyház élő lelkiismeretét az apostoli korral összekapcsolja. Remélhetjük, hogy ennek a közös örökségnek az élőbb tudomásulvétele segíti majd a keleti és nyugati egyház további közeledését, melyet őszintén kívánunk.

Összegzés

E rövid kifejtés végén megkérdezhetjük, hogy miképpen határozzuk meg azt a hagyományt, mely az apostolokra nyúlik vissza, és ezért teljesen hiteles.

Szent Ágostonnál jobban senki sem világította meg ezt a kérdést. A donatistákkal való vitája idején a teológia történelmében alapvetővé vált elvet mondott ki: „Arról, *amit az egész Egyház megőrzött és mindenkor megtartott, anélkül, hogy egy zsinat is definiálta volna, jogosan vélelmezhetjük, hogy csakis az apostoli tekintély alapján adódhatott tovább.*"

Esetünkben ennek az alapelvnek az alkalmazása hossza kifejtést igényelne, de röviden a következőképpen foglalható össze:

1. A klerikusok cölibátus-önmegtartóztatásának a hagyományát az egész Egyház megőrizte?

Teljes történelmi bizonysággal igenlően felelhetünk, mégpedig a történelemben olyan nagy erkölcsi és szellemi tekintélyű férfiak jelenléte által, akik koruk egész Egyháza számára biztosítékot jelentenek. Nemcsak Siricius és Jeromos, hanem velük együtt sokan mások: Cezáreai Euzébiosz, Jeruzsálemi Cirill, Efrém, Epifániusz, Ambrus, az Ambroziaszter, a karthágói püspökök. Ellenkező irány-

ból megfogalmazva, egyetlen tekintéllyel bíró hang sem cáfolja meg őket. Még értékesebb az apostoli Egyházak tanúsága, közülük is elsőként a Római Egyházé, melynek három dekretáliája, mint tudjuk, döntő súlyú (jelentőségű). De itt vannak Kelet és Egyiptom Egyházai, melyekről beszél Jeromos, valamint Afrika, Spanyolország és Gallia Egyházai is, melyek mindezt ugyanabban az értelemben tanúsítják. Egyetlen Rómával közösségben levő zsinat sem erősít meg eltérő hagyományt.

2. A klerikusok cölibátus-önmegtartóztatás hagyományát, melyet az első évszázadok egész Egyháza megőrzött, mindig megtartották?

Mindenekelőtt vegyük észre, hogy az Egyház kezdetei és az az időszak között, melyekben az *„egész Egyház által követett"* fegyelmet nézzük, nem találunk egyetlen olyan, az egyházi hierarchia felhatalmazásából származó döntést, mely ellentétes gyakorlat létét bizonyítaná. Valóban, a Níceai Zsinat hiteles dokumentumai, a gyakran hitelesként elfogadtatott Paphnutius-féle legendával ellentétben, nem tartalmaznak olyan döntést, amely megengedné annak a feltételezését, hogy a cölibátus-önmegtartóztatás törvénye nem létezett 325 előtt. Másrészt, az első évszázadok során egyetlen — keleti vagy nyugati — apostoli egyház sem hozakodik elő olyan hagyománnyal, mellyel a Siricius-féle dekretáliákat akarná kétségbe vonni (midőn például a Húsvét-vita zajlott). Végül, jó azt is igazolni, hogy a cölibátus-önmegtartóztatás fegyelme nem mond-e ellent a Szentírás szövegeinek, ugyanis ez esetben hasztalan lenne annak állítása, hogy mindenütt megtartották. Nos, nem csupán a Szentírás „mennyek *országáért*" vállalt önmegtartóztatásra buzdító szövegei tanúskodnak a cölibátus és a papi szolgálat közötti valós összefüggésről, hanem a páli *„unius uxoris virum"* utasítása is, melyet az egyházi tanítóhivatal, Siricius és utódai személyében világos módon a püspökök és diakónusok jövőbeli önmegtartóztatását (propter continentiam futuram) biztosítani akaró apostoli normaként értelmezett. Egyben azt jelzi, hogy ez a fegyelem már az Egyház kezdeteinél megvolt.

Ezért lehet biztosan állítani, hogy együtt található azon feltételek együttese, melyek jogosan megengedik annak állítását, hogy a fel-

ső klérus tagjaira vonatkozó cölibátus-önmegtartóztatás fegyelme az első évszázadokban *„az egész Egyház által követett"* és „mindenkor *megtartott"* volt. Az ágostoni-alapelvnek — mely annak felismerését teszi lehetővé, hogy egy hagyomány valóban apostoli eredetű-e — itt megfelelő és igazolt alkalmazásával állunk szemben.

Függelék: Megjegyzés Paphnutius püspöknek a Níceai zsinaton történt állítólagos közbelépéséről

Szókratész görög történész elmond egy történetet, mely állítólag a Níceai Zsinaton történt meg: az Atyák meg akarták tiltani a püspököknek, papoknak és diakónusoknak, hogy házaséletet éljenek feleségükkel; erre egy Paphnutius nevű atya, Felső-Tebaida püspöke hevesen közbelépett, hogy lebeszélje a gyűlést az új törvény megszavazásáról, mely — mint állította — nagy kárt okozna az Egyháznak. A zsinat elvetette hát a javaslatot, s mindenki szabad dötésére hagyta a dolgot.

Az első kérdés, mely a modern történész számára ezzel a történettel kapcsolatban fölmerül, az eredetére vonatkozik: „Honnan származik? Ki a szerzője? És mikori eredetű?" Ezen kérdések egyikére sem lehetséges kielégítő választ találni. Az „Egyháztörténelem" c. művét 440 körül, több, mint száz évvel az első egyetemes zsinat után befejező Szókratész az első (és gyakorlatilag az egyedüli), aki említi ezt. Ő, aki igen pontos a forrásai megjelölésében, itt egyetlen forrást sem idéz, miközben rendkívül jelentős kérdésről van szó. Rendszerint sokkal kevesebb is elég ahhoz, hogy a kritikusokban jogos kételyeket ébresszen. Másrészt, ez az elbeszélés ellenkezik a Nícea utáni kor számos képviselőjének a tanúságával. A 325 és 440 közötti, óriási terjedelmű patrisztikus irodalomban hiába is keresünk a Paphnutius-féle közbelépésre utalást. Azok a személyek, akik tudatában lehettek volna és teljesen érdekükben állt volna, hogy erről beszéljenek, biztosan nem hiányoztak. Ehelyütt azt látjuk, hogy a Níceai Zsinatot és az Egyház életét ismerő személyek — akik őszinteségét a priori nem lehet kétségbe vonni — nemcsak, hogy nem tudnak a híres történetről, hanem a cölibátus-önmegtartóztatás fegyelmének egyértelmű ősiségét is állítják. Főleg Ambrusról, Epifániuszról, Jeromosról, Siriciusról és I. Incéről van szó. Valamint itt van Szent Ágoston, a kortárs afrikai püspök:

elhatározva, hogy az első egyetemes zsinat döntéseivel teljesen összhangban cselekszik, amint láttuk, megszavazza és szinódusról-szinódusra megújítja a klerikusok teljes önmegtartóztatására vonatkozó dekrétumot, megerősítve, hogy apostoli eredetű hagyományról van szó. Ennél világosabb, a Paphnutius-féle történet igaz mivoltára vonatkozó cáfolatot nem lehet elképzelni.

Egy másik, mostanában kifejtett külső kritikai érv, ami azt igyekszik meglehetősen döntő módon kimutatni, hogy a Szókratész-féle elbeszélés által előtérbe állított Paphnutius-személyiség *„egy a valós alapoktól fokozatosan elrugaszkodó, hagiografikus-jellegű, meseszerűvé lett történet terméke"*. Az 1968-as idézet Winkelmann professzortól származik, aki megállapításában abból indul ki, hogy a Níceai Zsinat rendelkezésünkre álló listái egyikén sem szerepel Paphnutis neve az aláíró püspökök között. Winkelmann professzornak ez a végkövetkeztetése tudományos körökben ma általánosan elfogadott.

Ezenkívül meg kell jegyeznünk, hogy ellentétben azzal, amit némelykor képviseltek, Szókratész anekdotája egyáltalán nem egyezik a görög Egyház házassággal kapcsolatos hagyományával. Először is, egyetlen Nícea előtti zsinat sem hatalmazza fel a püspököket és papokat házasságkötésre, sem a házasság gyakorlására, amelyet még a felszentelésük előtt köthettek. Ezenkívül, a Quinisextum zsinat, amelyik majd végleges formában rögzíti a bizánci törvénykezést szigorúan megtartja majd a püspökökre vonatkozó tökéletes önmegtartóztatás törvényét, miközben a felső klérus többi tagjait, akiket felhatalmaz a feleségeikkel való együttélésre, időleges önmegtartóztatásra kötelez. Nincs mit csodálkozni azon, hogy ilyen körülmények között, a 691. évi zsinat, amelyik egyébként idézi a 3. níceai kánont, nem tesz semmiféle utalást a 325.évi atyáknak arra a döntésére, amelyet Paphnutius közbelépésére hoztak volna meg, minthogy ez a döntés szabadon hagyta a püspököket a házasság gyakorlásában, a papokra és diakónusokra vonatkozó ugyanazon jogcím alapján, és közülük egyikőjüktől sem követelte meg az időleges önmegtartóztatást. A keleti fegyelemmel ennyire kevésbé összhangban lévő Paphnutius-történetet a bizánciak továbbra is figyelmen kívül hagyták (vagy legendának tartották), a

VII. század végét követően még hosszú időn át. Abban a XI. századi vitában, melyben Nicetas Stethatos (Pectoratus) szembehelyezkedik a latinokkal, a cölibátus jelentős helyet foglal el. Mindazonáltal Paphnutiust egyáltalán nem említi meg. Még jelentősebb ugyanez a hallgatás az Arisztenész, Zonarasz és Balszamon kánonjogászok által a *„Syntagma canonum"*-hoz (Bizáncban a XII. században állították össze) fűzött nagy kommentárban, *„melynek döntései hosszú időn át törvényként szolgáltak s továbbra is figyelembe veszik azokat"*.

Végül, amikor a Trulloszi Zsinat 13. kánonját — amely által, mint mondják, azt akarták kijavítani *„quod ea de causa fit in Romana Ecclesia"* — kommentálják, a három bizánci tudós hallgat Paphnutius történetével kapcsolatban. Mindez utólagos érveket tesz hozzá a Níceai Zsinaton történt, Paphnutius-féle váratlan közbelépés hitelességének megcáfolásához.

Ma a kritikusok az általunk ismert formájában egyhangúlag visszautasítják, mint Szókratész által előhozott valótlan történetet, és örülnünk kell a történelemtudomány ezen előrehaladásának.

Fordította: *Grúber László*

Kedves Előfizetőnk!

Folyóiratunk az 1998. évben nem emeli az előfizetési hozzájárulást. Az 1997. esztendőben számos olvasónk támogatott minket a kötelező hozzájáruláson kívül, így módunk volt néhány rászoruló előfizetőnknek kedvezményesen küldeni számainkat. Jövő évi előfizetésüket a mellékelt csekken tehetik meg.

- Egy éves **előfizetés**: 500.-Ft
- **Kedvezményes** előfizetés: 300.-Ft
- Régi szám: 100.-Ft + postaköltség

A Communio folyóirat **eddig megjelent számai**nak tartalma:

1993. 1. Az ember és az örök élet *Már nem kapható.*
1993. 2. Európa — új evangelizálás *Már nem kapható.*
1993. 3. Az ember hivatása
1993. 4. Isten neve
1994. 1. Hit a teremtésben
1994. 2. Európa lelkisége
1994. 3. Isten irgalmassága
1994. 4. Isten örök Fia
1995. 1. Isten és ember szenvedése
1995. 2. Istenről beszélünk
1995. 3. Hiszem a test feltámadását
1995. 4. Idő és öröklét Ura
1996. 1. Isten és császár
1996. 2. Egyház és fiatalság
1996. 3. Isten és emberek műve
1996. 4. Istennek adott válasz
1997. 1. Jézus csodái
1997. 2. A remény nem csal meg
1997. 3. Tedd ide kezed

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

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

Angol (Am): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017, (202) 526-0251, FAX 202-526-1934).

Arab: *Al-Liqā': Communio, Revue chrétienne internationale* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban - 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) - Mihel Hayek (dir.)

Brazil: *Revista internacional catolica de cultura Communio* (Rua Benjamin Constant 23 - 5'a, 202401 Rio de Janeiro RJ, Brasil) - Estevao T. Bettencourt, (secr.).

Chilei: *Revista Catolica Internacional Communio para América Latina* (Casilla 976, Santiago-Chile) - Fernando Moreno (dir.).

Flamand-holland: *Communio, Internationaal Katholiek Tijdschrift* (Burgemeesterstraat 59, Leuven; Heijendhllaan 82, 6464 EP Kerkrade, S. Van Calster, (dir.) J. Ambaum (dir.).

Francia: *Reue catholique internationale Communio* (28, rue d'Auteuil, F-75016 Paris) - Rémi Brague (dir.).

Horvát: *Svesci Communio* (Kšćanska Sadašnjost, KR 41001 Zagreb, Marulićev trg 14.) Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.).

Lengyel: *Miedzynarodowy Przeglad Teologiczny Communio* (Pallottinum, al. Przybyszewskiego 30, PL 60959 Poznan) - Lucjan Balter (dir.).

Német: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Friesenstrasse 50, 5000 Köln 1) - Maximilian Grenier (dir.).

Olasz: *Revista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Aurelio Saffi 19, 20123 Milano) - Elio Guerriero (dir.).

Portugál: *Revista Internacional Católica Communio* (Biblioteca Universitaria João Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) - Henrique de Noronha Galváo (dir.).

Spanyol: *Communio, Revista Catolica Internacional* (Ediciones Encuentro Cedaceros 3, 2', 28014 Madrid) - Juan-Maria Laboa (dir.)

Szlovén: *Communio Kristjanova obzorja* (Zrinjskega 13, SL 61000 Ljubljana.)

1997.

V. évf. 4. szám

Tartalomjegyzék

Dieter HATTRUP
Krisztus és az idők teljessége 3

Hans MAIER
A keresztény időszámítás 12

Dieter EMEIS
A keresztség - beöltözés Krisztusba 23

Michael FIGURA
Találkozás Krisztussal az Egyházban 30

Michael SCHNEIDER
A vándoregyház teológiája 38

JÁKI Szaniszló
A tudomány bibliai alapjai 44

Christian COCHINI SJ
A papi cölibátus az Egyház korai hagyományában 54