COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Clementissime Pater...

Jesús Castellano CERVERA
- Clementissime Pater...

Yannis SPITERIS
- Az Atya a keresztény kinyilatkoztatásban

Louis BOUYER
- Az ősi zsinagógák

John Henry NEWMANN
- A lelkiismeret fenomenológiája mint „istenérv"

Stefan VAN CALSTER
- Az eszkatológia miért oly ritka téma a prédikációban?

1999. **Szeplőtelen Fogantatá**

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

Felelős szerkesztő:
Török József

Főmunkatárs:
Erdő Péter

ISSN 1217-2456

Szerkesztőség:
1053. Budapest, Papnövelde u. 7.
E-mail: communio@ella.hu

Nyomda:
Agapé, Ferences Nyomda és Könyvkiadó Kft.
6725 Szeged, Mátyás tér 26.

A francia katolikus gondolkodók egyik legkiválóbbika, Jacques Maritain utolsó könyvei közül az, amit ő „egy öreg laikus töprengése napjainak kérdésein" alcímmel látott el, pusztába kiáltott szó maradt, érdemi visszhang miatt. Nemes, igaz tartalmát a könyv lapjai börtön gyanánt őrzik, a szerző hiába szerette volna gazdagítani vele az Egyház életét. A liturgiáról írott fejezeteiben a következők olvashatók: „a nyilvános kultuszban, amellyel az Egyház tiszteli Istent, a titokzatos Test és Feje, az Egyház és maga Krisztus egyszerre végzi azt a szent tevékenységet, amelyben részt veszünk. A szent liturgia az a nyilvános kultusz, amellyel megváltónk, mint az Egyház feje az Atyát tiszteli; és egyúttal az a kultusz, amelyet a hívek társasága végez Feje és rajta keresztül az örökkévaló Atya tiszteletére: egyszerűen szólva Jézus Krisztus titokzatos testének, azaz a Fejnek és tagjainak teljes kultusza. Ez minden liturgikus tevékenységről igaz, de abszolút kitüntetett értelemben igaz a szentmiséről. A szentmise azon kultusz központja, amellyel az Egyház tiszteli Krisztust, és az Atyát." Az Atya évében ezért fontos a római kánon újra-fölfedezése szakavatott liturgiatörténeti segítséggel, a Clementissime Pater *ezért kiemelkedő jelentőségű tanulmány.*

VI. Pál pápa barátjának, Jean Guitton francia filozófusnak 1976-ban elmondta, hogy őt mennyire bántja a római kánon kiszorulása a liturgikus gyakorlatból. Éppen azért maradt meg az első helyen, hogy ez is sugallja: ezt kellene leggyakrabban imádkozni. A több kánon közötti választás lehetősége valójában szegényedést hozott magával, mert a legtöbb pap csakis a második (legrövidebb) kánont imádkozza – panaszolta a pápa. A Clementissime Pater *tanulmány átelmélkedése talán segít abban, hogy az Atya évében a Fiú a hívő közösségen, az Egyházon keresztül az Atyát, az ősi latin, római kánonnal magasztalja. Minden olvasónknak azért kívánunk már most áldott, szent ünnepeket, mert a karácsonyi szám a posta túlterheltsége miatt, csak az ünnepek után kerül elküldésre.*

Tartalom

Előszó 1

Jesús Castellano CERVERA:
Clementissime Pater... 3

Yannis SPITERIS:
A középkori Bizánc és a pápaság 16

Louis BOUYER:
Az ősi zsinagógák 43

John Henry NEWMANN:
A lelkiismeret fenomenológiája
mint „istenérv” 52

Stefan VAN CALSTER:
Az eszkatológia miért oly ritka téma
a prédikációban? 57

Jesús Castellano CERVERA

Clementissime Pater... – Jóságos Atyánk...

A római kánon ünnepélyes gyermeki imádsága

A kétezredik év nagy jubileumára készülve, ebben az Atyának szentelt évben az egész Egyház az isteni atyaság misztériumát tudatosítja magában, azt a gyermeki kapcsolatot Krisztusban és a Szentlélekben, amely által minden hívő az emberi, bibliai és keresztény imádságok legigazabb és leghitelesebb kifejezésével szólíthatja meg az Atyát, és ami mintegy a bizalom és a gyermeki szeretet csúcsaként jut kifejezésre, közösségben minden testvér Elsőszülöttjével. Az istenség és emberség között húzódó, Krisztus-uralta mély szakadékon keresztül szólítjuk meg az Atyát, aki a maga és a Fiú Lelkét adja nekünk, és a Szentlélek bennünk imádkozik. Valójában az a Lélek, aki a Szentháromságot az emberi természettel egyesíti minden egyes imádkozóban.

Az imádságnak ebből a szentháromságos nézőpontjából szeretnénk különösen is hangsúlyozni az eucharisztikus imádság szépségét, amely minden ima csúcsa, az Egyház gyermeki párbeszédének – amit az Atyával folytat – legmagasztosabb pillanata, az ég és föld tökéletes egyesülésének a helye.

Ez az imádság hibátlanul ábrázolja az ajándék és az erre adott válasz szentháromságos röppályáját: az Atyától, Krisztus által a Szentlélekben árad el az Egyház emberi természetén az élet közössége, míg a Szentlélekben Krisztus által száll az Atyához minden dicséret, minden könyörgés és minden felajánlás.

Az eucharisztikus imádságban az Egyház a legnagyobb kéréssel lép az Atya elé, amikor meg akarja kapni Krisztus nevében magának a Fiúnak az ajándékát és szentségi jelenlétét a megváltás misztériumában, az új és örök szövetség megújítását és a Szentlélek kiárasztását, aki őt egy testté teszi az egy Lélekben. Az Egyház az Atya felé tárja kezét Krisztussal, hogy dicsőítse őt, áldja szent nevét, a dicsőséges áldozattal együtt felajánlja saját életét, és hogy közbenjárjon az egész emberiség üdvösségéért.

Mindezt pedig megerősíti az imádkozó hit, amikor Istent Atyának vallja, akitől minden származik és akihez mindennek vissza kell térnie.

A keleti és nyugati egyházi hagyomány gazdag eucharisztikus imádságai közül most a római kánont választjuk szépségéért, valamint teológiai és nyelvi megformáltságának harmóniája miatt, nem utolsó sorban pedig azzal a szándékkal, hogy azt újra felfedezzük, imádkozzuk és felajánljuk az Atyának a plebs Dei, azaz Isten népe előtt, mint forrást és csúcsot, mint ünneplést és az istengyermeki lelkiség iskoláját. Az Atya arcának fénye tör valójában elő a római liturgia eme ünnepélyes imádságában, és ez sugárzik szét a Szentlélek egyesítő erejében összegyűlt fiain, az eucharisztikus közösségen.

A római kánon a maga változatos prefációival már a IV. századtól kezdve a római rítus eucharisztikus imádsága volt.

Anélkül, hogy eredetének és fejlődésének szerteágazó problémáiba, valamint a mintegy tizenhét század folyamán keletkezett szövegi és rituális változásaiba belemélyednénk, meg kell említenünk néhány alapvető adatot, amelyekről azonos véleményen vannak a tudósok. Kezdjük lehetséges kiindulási pontjának rögzítésével és írásos emlékeinek időbeli behatárolásával[1].

Enrico Mazza szerint a római kánon szövegének és szerkezetének gyökerei – nem az egész szerkezete és nem minden szava –

[1] A szöveghez, a forrásokhoz és a témáról szóló különféle cikkekhez lásd A. HÄNGGI – I. PAHL, *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse) 1968, 424–438.

nagyon ősiek, olyannyira, hogy némely kifejezés más megelőző anaforákon keresztül egészen az apostolok hagyományára mehet vissza[2].

Általában Szent Ambrusnak a *De Sacramentis* című művét idézik (IV, IV, 14), mint olyan helyet, amely alátámasztja a mi kánonunkhoz hasonló imádság létezését a IV. századtól kezdődően. Ez ariánus töredék és mozarab szöveg, mely utóbbit magából a római kánonból lehet levezetni[3]. Bizonytalan azonban a szerző vagy szerzők kiléte! Minden valószínűség szerint egyszerűen csak redaktorokról van szó, akik különböző ősi forrásokat szerkesztettek egybe az idők folyamán, újszerűen eredeti és harmonikus formában. Mindent összevetve ez szerkezetében minden nagy anafora-hagyománytól különbözik, mégis fő vonalaiban hűséges marad a hagyományos eucharisztikus imádsághoz.

A római kánon legrégebbi és teljes példányai – amelyek máig fennmaradtak és újabban kiadásra is kerültek, – a VIII. századból valók és napjainkban alapos kutatás tárgyává lettek[4]. A kánon mindazonáltal már a koraközépkorban betoldásokon és változtatásokon ment keresztül mind szövegében, mind a gesztusok terén. Ezek között az utolsó előtti Szent József nevének a kánonba történő bevezetése volt 1962. november 13-án, melyet XXIII. János pápa rendelt el váratlanul, a II. Vatikáni Zsinat első ülésszaka folyamán, az utolsó pedig a VI. Pál pápa zsinat utáni reformjának köszönhető módosítás.

Nem szándékunk behatolni a római kánon nyelvezetének és szerkezetének történetébe, ezért csak a századunk elejétől napjainkig megjelent tanulmányokra szorítkozunk[5].

---

[2] Vö.: *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Edizione Litrugiche, Roma 1992, 261–307.

[3] Vö. a latin szövegeket V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, Edizioni Liturgiche, Roma 1998. 548 skk.

[4] V. RAFFA, *idézett mű*, 547. oldal; *Prex eucharistica*, 424 skk.

[5] Még mindig figyelemre érdemes irodalomjegyzék: F. CABROL, *Canon romain*, in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, Letouzey, Paris 1925,

A kánonnak azt az Atyára vonatkozó imádságos távlatát szeretnénk felfedezni, amelyben a szent Egyház az előtt gyűlik össze, akit a kánon kezdetén, a változó prefáció után *jóságos Atyának* hív.

Atyához forduló imádság

A római kánon példaértékű az imádság szerkezetét illetően: folyamatosan az Atyához fordul. Tökéletesen teljesíti a liturgikus imádság szabályát: *Az oltárnál mondott imádságnak mindig az Atyához kell fordulnia...*[6]

A kánon egymást követő variációi és a mai forma megszilárdulásáig hozzáadott részek semmit sem csorbítottak ezen a nemes vertikalitáson: *„a Patre ad Patrem" „az Atyától az Atyához"*, ami világosan kifejezésre jut az ajándékok leszálló, valamint a dicséret és könyörgés felszálló irányában.

Nyilvánvaló, hogy az Atyához forduló imádság közbenjárónk, Krisztus, a mi Urunk által szól, akár ha kifejezetten említi a Fiú közbenjárását, akár ha az Egyház említi a Fiút az Atyának, akár amint néhány középkori betoldásban találjuk, amikor a kánonban számos imádság *Per Christum*-mal végződik (Krisztus által).

Mindez a záródoxológia szentháromságos hangsúlyában csúcsosodik ki, amelyben különlegesen erős krisztológiát találunk és egy halvány célzást a Szentlélekre, aki az Egyház imádságainak ihletője és az egész római kánon sugalmazója, de aki rejtve marad egy erős „szóbeli kenózisban".

A kánon alanyát egy bizalmas és gyermeki „mi" jelzi, mely mögött a celebráns vagy koncelebránsok állnak, akik szavaik segítségével hozzák létre az oltár előtt álló „plebs Dei"-ből a liturgikus közösség erős egységét.

1847–1905; frissebb bibliográfia E. MAZZA idézett művében, 261 skk. és V. RAFFA idézett művében, 545–546.

[6] *„Et dum ad altare assistitur semper ad Patrem dirigatur oratio..."* idézi V. RAFFA fent említett művében, 254. oldal 211. jegyzet, amely a Hippói és a 397-es Karthagói Zsinatot idézi.

A római kánon jellegzetessége – sok keleti eucharisztikus imádsággal közösen –, hogy az elejétől a végéig következetesen fenntart egy egyenes vonalat: a folyamatosan az Atya felé irányuló ünnepélyes eucharisztikus imádságot. Ez akkor is igaz, ha ma ezt a zsinat utáni reform következtében megtöri a Mysterium fidei felkiáltás és a híveknek Krisztushoz szóló válasza.

Ez a következetes egyenesvonalúság hatja át a *narratio institutionis* – vagy *A Római Misekönyv általános rendelkezései* 5/d pontjának szóhasználatával „az Eukarisztia szerzésének elbeszélése és a konszekráció" – központi pillanatát is, amely fenntartja az Úr gesztusainak és szavainak valóságos és hatékony felidézésénél az emelkedettséget, de mindezt kifejezetten az Atya felé forduló tekintettel és szavakkal teszi.

Ez tehát nem egyszerűen egy elbeszélés, és nem csak a konszekráció szavainak a kiejtése. Itt az Atya előtt hatékonyan emlékezünk Krisztussal és úgy, mint Ő, aki úgy ülte meg az utolsó vacsorát, hogy szívét már szenvedésének beteljesítése felé fordította.

Ebben a pillanatban tehát a kánonnak nem egyszerűen elbeszélő szerkezete van, a megemlékező imádság töretlen hálaadás az Atyának, sőt, emelkedett teológiai stílusban imádkozza a pap az Atya színe előtt, a gyülekezet pedig segít neki fenntartani a prefáció elején kért magatartást: *Emeljük föl szívünket! Fölemeltük az Úrhoz!*

Ezt erősen hangsúlyozza a kenyér és a kehely konszekrációja, amely „te" megszólítással fordul az Atyához: Szemét az égre emelte, tehozzád, az Istenhez, mindenható Atyjához[7]. Abban a szövegben, amely a Szent Ambrus féle *De sacramentis*-ben maradt ránk, ezek a sorok még kifejezőbbek. Az alapítás elbeszélésében kétszer tér vissza – a kenyér és a kehely fölött mondott szavaknál – a *Pater sancte* kifejezés, erősebb fohászkodó hangsúllyal, mint ahogy azt ma a római kánonban találjuk[8].

---

[7] „*Et elevatis oculis in cœlum, ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens benedixit ... item tibi gratias agens benedixit...*"

[8] „*Respexit ad cœlum ad te, sancte pater, omnipotens æterne Deus...*"

Ily módon az Eucharisztia ünneplésének tetőfokán, mint egy csúcson, amely felé a kánon minden bevezető formulája irányult és amiből a doxológiáig minden következő rész fakad, az Egyház a pap szavaival teljes egészében az Atyához fordul, valóságosan és hatékonyan emlékezik meg Krisztusról, amelyben összekapcsolódik a lakoma a dicsőséges kereszttel.

Az Atya jelzői

A római kánon néhány kifejezésének nyelvi elemzésével mutatunk most rá az Egyház eme nagy imádságának gazdag „teológiájára", azaz „az Istenről az Istenhez intézett szóra".

A kánon az egész gyülekezet tekintetét és imádságát az Atyához emeli és irányítja már a prefációt bevezető párbeszédben, amikor felhívja őket, hogy emeljék fel szívüket, erre pedig rituális megerősítés érkezik, boldog és kötelező: *Fölemeltük az Úrhoz.* Ezzel a gyülekezet Krisztus testtartásába helyezte magát, aki szemét a Mennyei Atyához emelve imádkozott (vö. Jn 17,1), amint azt a római kánon még egyszer hangsúlyozza az alapítás elbeszélésénél.

A magasan az Atyához emelt tekintet és a közvetlen imakapcsolat már a prefáció megfogalmazásában rögtön szembe tűnik: *Vere dignum et iustum est ... nos tibi semper et ubique gratias agere.* Gyermeki magatartás ez, amely az Atyát megszólító „te"-ben fejeződik ki. Boldog hirdetés szabad és önkéntes hálaadásba burkolva, amely a szívet hálára indítja, Isten létéért és mindazért, amit értünk tett.

Az ősi római prefációk szavai: *Domine, sancte Pater, omnipotens æterne Deus*...máris Isten ikonját festik elénk, mindenható és örök Úr, akit Jézus kifejezésével *szentséges Atyának* hívunk[9]. A római kánon tehát abba a magatartásba állítja az Egyházat,

[9] A szavak helyes központozásával kaphatjuk meg a helyes formulát és nem azt, amit sok régi Misekönyvben találunk: „*Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus...*"

amelyben Jézus mondta el főpapi imáját az utolsó vacsorán ahhoz fordulva, akit *szentséges Atyának* hívott (Jn 17,11).

Az *Atya* szó csak mértékletesen tér vissza a kánon némely részében, de mint az egész imádság értelmezési kulcsa és mintha az „Úr" kifejezés helyes magyarázata is ez lenne, amely gyakrabban bukkan fel, mintegy a prefáció kifejezéseinek folytonosságát hangsúlyozva: *Urunk, szentséges Atyánk, mindenható, örök Isten...*

Hatalmasan és ünnepélyesen tér vissza újból ez a fajta Atya kifejezés a kánon elején: *Te igitur, clementissime Pater...* Az alapítás elbeszélésében alázatosan marad jelen, amint már említettük, hogy azután tündökölve jelenjék meg újból a záródoxológiában: *A tiéd, mindenható Atyaisten...*

Nem szabad lekicsinyelni a jelentőségét annak, hogy Istent Atyának szólítjuk, mintha ez egyszerűen csak egy hitvallás lenne – Isten a Szentháromság Atyja – vagy mintha csak Istennek a Fiúval szembeni atyaságára vonatkoznék. Az Atya megszólítást a hozzá intézett imádságban egy sor melléknév, ige és vonatkozó szó támasztja alá, melyek az imádkozók bizalmáról árulkodnak, következésképpen pedig az egész kánon gyermeki jellegéről.

Az Atyaisten nevéhez kapcsolódó melléknevek közül ki kell emelnünk a római liturgia nemes és komoly nyelvezetében a *szentet,* amely a prefációban jelenik meg és segít megmagyarázni a *Sanctus* fohászkodását is, mely az Atyához fordul, akinek szentségét az Ószövetség szeráfénekének szavaival fejezi ki: Szent vagy, szent vagy, szent vagy (Iz 6,2–3), valamint a felkiáltással: áldott, aki jön az Úr nevében (Mt 21,9).

Hasonlóképpen megkapó a *clementissime Pater* kifejezés. A *kegyes, jóságos* melléknév felsőfokát áthatja az ószövetségi istennevek nyelvezete, amely tehát valamelyest a római liturgikus szövegekben is jelen van[10]. A *clementissime* kifejezés rokon értelmű a jósággal és az irgalmassággal, de felsőfokban.

---

[10] A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiqes,* Turnhout, Brepols, 1966, pp. 148 et 176.

Figyelemre méltó az első élőkről szóló megemlékezés utolsó kifejezése is, amikor az Atyát így szólítják és dicsőítik: *élő és igaz Isten.*

Három alkalommal tér vissza a *mindenható Isten* kifejezés: az alapítás elbeszélésénél, a *Supplices*-ben és a záródoxológiában. Az Atyaisten királyságának nemes elismerése az *offerimus præclaræ maiestati tuæ* kifejezés (felajánljuk magasztos Fölségednek), ami még egyszer visszatér: *isteni Fölséged színe elé...*[11]

Nem hiányzik az Atya *irgalmas tekintetének* említése sem, amely kifejezi az Egyháznak az isteni irgalom sokaságába vetett reményét: *Nobis quoque peccatoribus de multitudine miserationum tuarum sperantibus.* Így a kánon három szálat egyesít: a bűntudatot, a remény ébredését és az irgalmasság ajándékát.

Minden az Atyáé és minden tőle származik

Ilyen módon a római kánon nemes komolysága ellenére egy cseppet sem fennkölt, hanem gyermeki, bizalmas „te"-vel fordul az Atyaistenhez, aki lépésről lépésre minden ajándékát átadja.

Valójában minden az Atyáé, ebbe az Istenhez tartozó második személyű birtokos esetbe minden ajándék beletartozik: Jézus Krisztus, az Atya szeretett Fia, a katolikus Egyház, Isten szolgái, akik az oltár körül állnak vagy akik a béke álmát alusszák, a szentek, akiknek a közbenjárását kérjük, az Isten családját alkotó gyülekezet, az Ószövetség igazai, mint Ábel, az igaz szolga és Melkizedek, a főpap (*pueri tui*), az Angyal, aki a felajánlást az égi oltárra viszi és maga az égi oltár is. Vannak még más fontos kifejezések is, amelyek segítenek felfedezni a római kánonban az Atya ikonját. Azokról a szavakról van szó, amelyekben az Atyaisten szeretete nyilatkozik meg az Egyházban, amely magát merészen úgy jeleníti meg, mint szolgák közösségét (*famuli et famulæ, servi tui, servitutis*

---

[11] „*In conspectu divinæ maiestatis tuæ...*"

nostræ), de az Írás nemes istenszolgálásának értelmében, amelyre tiszta jóakarattal és teljes tisztelettel vagyunk meghívva.

Az Atya Egyháza (mindig mint őhozzá tartozó szerepel a kánonban) úgy jelenik meg, mint *szent és katolikus,* mint *családod* (*cunctæ familiæ tuæ – házad egész népe* a Misekönyv fordításában), *szent néped* (*plebs tua sancta*), *választottaid nyája* (*in electorum tuorum grege – választottaid köre* a Misekönyv fordításában).

Az Egyház jelképeinek gazdagságában vonul fel: a megkeresztteltek egyetemes gyülekezete, az Úr szolgáinak közössége, Isten fiaiból alkotott család, Isten szent és papi népe, a Mennyországba meghívott nyája...

Az Atyához intézet bizalmas imádság a hit és a szeretet megvallása, valamint kérés, hogy jóindulattal fogadjon el minket (*placatus accipias*), hogy derűsen és jóságosan tekintsen ránk és felajánlásunkra (*proprio ac sereno vulto respicere digneris*), hogy megítélésünkkor ne érdemeink bírája, hanem a megbocsátás osztója legyen (*non æstimator meriti, sed veniæ ... largitor*).

A mennyei Atya ajándékai

A kánont dicsőítés, áldás és hálaadás hatja át, ugyanakkor forrón és bizalommal kéri az Atyától a kiváltképpeni ajándékot, valamint általában az ajándékokat. Az Eucharisztia ajándéka és az üdvösség ajándéka kapcsolódik a *sacramentum*-hoz, Krisztus testéhez és véréhez. A *res sacramenti* az isteni élet közössége, amely magával hozza egészen az Egyház konkrét emberi és szociális szükségleteinek a megvalósulását is.

Némely kérés megelőzi a konszekrációt, mások pedig követik azt. Minden ajándék forrása az Atya, a legfőbb ajándék pedig maga Krisztus.

A kánon szerkezetét követve ezeket kérjük a jóságos Atyától: árassza áldását az eucharisztikus adományokra, adjon békét az

egész Egyháznak, amely az egész földkerekségen jelen van, őrizze meg, tegye eggyé és helyesen kormányozottá; váltsa meg és üdvözítse mindazokat, akik az eucharisztikus áldozat felajánlásában egyesülnek; adja meg oltalmának ajándékát Szűz Mária és minden szent közösségében és közbenjárására.

Földi és égi jókat kérünk az Atyától: békét életünk napjaira, szabadulást az örök kárhozattól és a kegyet, hogy az utolsó ítéleten az Atya választottainak nyájához számíttassunk.

Ám minden a legnagyobb ajándék kérésében és befogadásában összpontosul, amely minden ajándék foglalata: a szeretett Fiúnak, Jézus Krisztusnak teste és vére. Valójában a konszekráció után, amikor Krisztus testében és vérében jelen van az oltáron, az Egyház ünnepi hálaadással örvendezik az Atya előtt, megemlékezve Krisztus húsvéti misztériumáról, amelyben az Atya is főszereplő volt a Fiú és a Szentlélek mellett, valamint az áldott szenvedésről, a halálból való feltámadásról, a dicsőséges mennybemenetelről...

Miközben az Egyház az oltáron fekvő kenyeret és bort szemléli, amelyeket már megérintett a magasságból érkező átváltoztató erő, mélyen hálát adva tudatában van annak, hogy immár azt tartja a kezei között, ami végérvényesen az Atya ajándéka azok közül az ajándékok közül, amiket nekünk adott („*de tuis donis ac datis*"). Olyan mondat ez, amelynek megvannak a párhuzamos helyei Aranyszájú Szent János és Nagy Szent Bazil liturgiájában is: „Tiedet a tiedből, néked ajánljuk föl!"

Ez tehát nem a mi művünk, hanem az Atyaistentől jövő ajándék: az örök élet szent kenyere és az örök üdvösség kelyhe. Csak azért bátorkodhatunk kézbe venni és felajánlásként az Atyához emelni, mert Ő adta azt a kezünkbe. Nem akarunk — amint Luther gondolta rólunk — Isten nekünk adott ajándékából számára készített ajándékot csinálni, hanem sokkal inkább mérhetetlenül nagy hálaadással elfogadni az Atya kezéből azt, amit nekünk adott (a föld termését) és amit most visszaad nekünk az Úr testévé és vérévé átváltoztatva. Nem tudjuk immár felajánlani Krisztust anélkül, hogy magunkat fel ne ajánlanánk Vele.

Az Atya ajándéka Krisztus, aki az Eucharisztiában tiszta, szent és szeplőtelen áldozat, felajánlva az Atyának és nekünk, hogy a szentáldozásban az élet kenyere és az üdvösség kelyhe legyen számunkra.

Mindezek tudatában az Egyház azt kéri az Atyától, hogy fogadja el ezt a szent és szeplőtelen áldozati adományt, az ősi áldozatok szívesen látott emléke nyomán, amelyeket az üdvösségtörténet első lapjain olvasunk: Ábelét, Ábrahámét és Melkizedekét. Ez a tudatosság fejeződik ki a tiszta eucharisztikus teológiában: a szívesen fogadott felajánlás és az eucharisztikus közösség gyümölcseként az Egyház azt kéri még az Atyától a Fia szentséges testéből és véréből táplálkozók számára, hogy adja meg nekik az égi áldás és kegyelem teljességét. Ezek a kifejezések pedig egy helyes liturgikus teológiában a Szentlélekben való életközösség teljességét jelölik.

Az áldás teljessége és az élet eszkatológikus kegyelmének kérése után a római kánon egy kicsit későbbi szöveggel a halottakért imádkozik. Azokért, akik a hit jelével alusszák a béke álmát, különösen pedig azokért, akik Krisztusban hunytak el, hogy adja meg nekik az örök élet ajándékát a vigasztalás, a fény és a béke országában.

Végül pedig eszkatológikus távlatból, amely sajátja az Eucharisztiának és más-más hangszínnel, de minden kánonban kifejeződik, az örök élet ajándékát kérjük az Atyától, a szentekkel egységben és társaságukban, a végső és örök boldogságban.

A nagy záródoxológia

A római kánon egy ünnepélyes doxológiával zárul. Az ókorban ez néhány dolog megáldását is tartalmazta: a krizmáét Nagycsütörtökön, a mézét és tejét Pünkösdkor, a tojásét Szent Sixtus ünnepén[12]. A római kánon nagy doxológiája, amely J. Pinell szerint a

[12] *Prex eucharistia*, p. 437.

legünnepélyesebb minden anafora között,[13] az Atya különleges arcát mutatja meg. Ez a teremtő Atya látványa. Más eucharisztikus imádságoknál, különösen pedig a keletieknél, ahol egy rögzített prefáció van, a prefáció vagy a *Szent vagy* utáni rész áldó dicsérete megemlékezik a teremtésről, amelyen felragyog az Atya szeretete és bölcsessége. A római kánon ezt a teológiai részt, az égi Atyának ezt a szemlélését befejezésül egy utalással foglalja egybe, amely Krisztus leszálló irányú közvetítéséről szól, akin keresztül az Atya minden tette érkezik. Egy egész sor ige beszél arról, hogy Isten ezeket a dolgokat jónak teremti, megszenteli, élteti, megáldja és nekünk adja (*Per quem hæc omnia, Domine, semper bona creas, santificas, vivificas, benedicis et prestas nobis*).

Isten az, aki az Eucharisztiával és az áldással betölti a világmindenséget, ő az, aki az időben folyamatossá teszi a teremtést kifogyhatatlan gondviselésével, az ő jósága, az ő szentségének kiáradása teszi jóvá a dolgokat. Az élet Atyja az, aki megőriz és megáld, minden dologból ajándékot formálva számunkra.

Ez az utolsó hálás megemlékezés Isten hűségéről, aki minden ajándék forrása, összefoglalásra ösztönöz, amely az egész eucharisztikus imádság hálaadását egyesíti. Ez a doxológia pedig élesen szentháromságos jellegű.

Krisztus közvetítését hangsúlyozottan sugalmazza (*Per ipsum, cum ipso et in ipso*), a Szentlélekre is utal, amely leleplezi annak titkos jelenlétét az egész kánonon keresztül, mint a Szentháromság és a gyülekezet egységének köteléke (*in unitate Spiritus Sancti*). Végül egy utolsó, Atyára vetett pillantásban csúcsosodik ki az egész, amely változatlanul megőrzi kapcsolatát Vele (*tibi Deo Patri omnipotenti*), hogy örömben és gyermeki érdeknélküliségben fejezze ki a tiszteletet és a dicsőséget mindörökké.

---

[13] «La grande conclusion du canon romain», in *La Maison Dieu* 88 (1966), 96–115.

Befejezés

Amennyire ebben a rövid teológiai, liturgikus és lelkiségi magyarázatban megállapíthattuk, a római kánonban világosan és nemesen jelen van a mennyei Atya teológiája, és a hozzá intézett imádság misztagógiája. Őt valljuk minden áldás forrásának, amely az Eucharisztiában éri el csúcsát, hozzá intézzük dicsőítésünket, őtőle kérünk minden égi és földi jót magunknak és Egyházának. Ez az imádság valamiképpen újjáalkot bennünket, mint gyermekeit, és hozzásegít ahhoz, hogy az Atya körül összegyűlt Egyházat az ő családjának és népének tapasztalhassuk meg.

A szent és jóságos Atya nemeslelkűségét Krisztusban kapjuk ajándékba, ami a gyermekek és testvérek Egyházában tükröződik vissza, Isten papi népében, a Szentlélek egységének boldog megtapasztalásában, a Szentháromság örök szeretetében, amely az Atyával és a Fiúval való közösség köteléke, ami az egész Egyházat közösséggé alakítja a Szentháromság képmására. Ez a Szentlélek az, aki csendes és meg nem nevezett szerzője imádságunknak, aki egyesül lelkünkkel, lehetővé teszi, hogy ünnepelhessük az Atyát, az Abbát, mint az Eucharisztia főszereplőjét, aki nekünk adja Krisztust és elfogadja felajánlásunkat, amelyet ő maga tett a kezünkbe.

Fordította: Füzes Ádám

Életrajzi adatok:

Jesús Castellano Cervera kármelita szerzetes, Rómában a Teresianum Pápai Teológiai Fakultás dékánja, a szakramentális teológia és a liturgikus lelkiség professzora.

Yannis SPITERIS

A középkori Bizánc és a pápaság

(Második, befejező rész)

A bizánci nézőpont

Ha a bizánciak nem is hajlandók a pápában meglátni a *ius* forrását – mivel az csak a *basileus*ról mondható –, mégis mint pásztor felé bizonyos tiszteletet tanúsítanak.

Archidai Vazul tesszaloniki érsek 1155 vége felé IV. Hadrián pápához intézett válaszlevelében a következőket írja:

> *„Megkaptuk a leveledet, legszentségesebb pápa, s abból megértettük szellemed nagyságát, alázatod mélységét, érzéseid és Isten szerint való szereteted tágasságát, mely által nem hogy nem szűkül össze apostoli szíved, hanem sokkal inkább lényed bensejével együtt kitágul, hogy Krisztus valamennyi egyházát megkaphassa, s befogadhassa.... Hallottuk hangodat, mely úgy beszélt, mint egy atya vagy pásztor és mint a pásztorok feje. Úgy tanítod nekünk az Istentől jövő bölcsességet, mint a pásztorok atyja és pásztora."*[1]

A XII. század közepe táján más görögöknél is érezhető még a tesszaloniki Vazul véleménye, aki előtt Róma püspöke nagy vallási jelentőssséggel rendelkezik és az egyetemes Egyházban szerepet játszhat. Azt mondhatnánk, hogy ezek a kifejezések az akkori le-

[1] PG 119, 927 C.

vélírás udvariaskodásának tudhatók be, mégis, igazságtalanság lenne teljesen kiüresíteni tartalmukat, csupán azért, mert pozitívan tanúskodnak a pápaság mellett. Egyébként más tanúságtételek is fennmaradtak e korszakból, melyek nagy tiszteletadással beszélnek a pápáról. Így pl. Anchialoszi Mihály, a főváros egyetemének kiváló filozófia professzora, Komnenosz Mánuel császár munkatársa, később konstantinápolyi pátriárka (1173 körül halt meg), egy III. Sándor pápához írt válaszlevelében örvendezve ír neki azok miatt, akik az Egyház egységéért munkálkodnak, s közvetlenül a pápához fordulva állítja:

> *„Mi is ugyanazt gondoljuk papi tökéletességedről, rólad, aki minden más dolgot jelentéktelennek tartottál és inkább mindenről lemondtál, hogy kizárólag Istenhez tartozz. Isten törvényei szerint és az ő kegyelmével azt keresed, hogy egynek tekintsd magadat mindazokkal, akik közel vannak Istenhez és büszkék arra, hogy ő hívta meg őket. Egész szíved lángol benned, mivel a mi urunk, Jézus Krisztus hiteles tanítványa akarsz lenni. Egyértelműen jelét adod annak a szeretetre és békére irányuló készségnek, amely mindenki egységén munkálkodik, s amely szembeszegül a megosztás minden formájával. Pontosan így tett a lelkes és áldott apostolok feje, a mi nagy Péter mesterünk, aki azon fáradozott, hogy mindenkit a hit egységére vezessen vissza."*[2]

A pátriárka tehát nehézség nélkül felismert a pápa személyében egy másik rendkívül fontos spirituális elemet: az egység iránti elköteleződést, mégpedig Péter, az apostolok feje s a vele való azonossága kapcsán. A „pápa mint az egység védelmezője" téma e kor más dokumentumaiban is föllelhető.

---

[2] G. Hoffmann, Papst und Patriarch unter Kaiser Manuel I. Kommenes, ein Briefwechsel, in EEBS 23 (1953) 78–79. o.

Tomikesz Demeter, II. Angelosz Izsák császárnak a birodalom belső rendjével és a külföldi diplomáciával megbízott minisztere, 1193-ban, a császár nevében két, III. Celesztin pápához címzett levelet írt.[3] A második levél fejléce így szól: „Angelosz Izsák... Celesztin, legszentségesebb római pápának, akit mint lelki atyát tisztelet illet meg" és így fejeződik be:

> *„Íme, tehát az, amit fönségem tudat szentségeddel azért, hogy a neked kijáró tiszteletnek és ragaszkodásnak megfelelően, felhangzó sípod és kinyújtott pásztorbotod újra egy akolban egyesítsen minden keresztént és megmutassa mindnyájunk kötelességét, mely által leküzdhetjük a közöttünk lévő ellenségeskedést, s győzedelmeskedhetünk a kígyó, vagyis a sátán, s a hitetlenek fölött."*[4]

A pápa mint az egység védelmezője iránti megbecsülés található Kamatérosz János pátriárka 1199-ben III. Ince pápához írt levelében is, ahol többek között ez áll:

> „Tudomást *szereztem a leveledről, s miután alaposan áttanulmányoztam, nem tehettem mást, mint hogy méltóképpen dicsérjem szentségedet a mi hitbeli egyesülésünkre vonatkozó isteni elkötelezettséged és lángoló készséged miatt. Ezzel megmutatod szerénységemnek, hogy miben is áll a te erényességed és pontifikátusod igaz buzgósága."*[5]

Ezekből és a többi hasonló szövegekből megállapítható, hogy a bizánciak egyrészt készek elismerni a pápa pasztorális és papi alakját, különösen az egység iránti elkötelezettségét. Sőt, ők még bátorítják is e szolgálatában, mivel az nem feltételezi a jurisdikció

---

[3] J. Darrouzés, *Georges et Démétrios Tornikes*. Lettres et Discours, Paris 1970.

[4] Uo. 339. o.

[5] Y. Spiteris, *La ctritica bizantina*, 262. o.

gyakorlását. Másrészt mélységesen csalódottak és botránkozók, amikor a pápa a szemük láttára tipikusan „császári" („birodalmi") magatartásformákkal lealacsonyítja saját papi képét. Számukra teljesen elfogadhatatlan és idegen, különösen ezen időszakban a pápának mint királynak és papnak Nyugaton kibontakozó alakja.[6]

A pápáknak ez a világpolitikája meghamisítja azt a lelki és pasztorális ideált, amelyet a bizánciak készek felismerni Róma püspökében. Komnenosz Anna (1083–1148 körül), Elek Komnenosz császár legidősebb, intelligens és művelt leánya, az 1148-ban összeállított Alessiade-ban (amelynek lapjain epikus tónusban ünnepli az atyai vállalkozásokat) a pápákról szólva nem képes őket másként, csakis politikai szemszögből láttatni.[7] Például VII. Gergelyt, mint kétes és kegyetlen valakit,[8] mint a *basileus* veszélyes riválisát mutatja be, mivel szövetséget kötött a bizánciak halálos ellenségével, a normann Guiscard Róberttel, s mert IV. Henrik német császár, a *basileus* barátja ellen harcolt.[9] Ez az, ami miatt Anna elutasítja a pápa vallási címeit: „legfőbb főpap", „első az ökuménében". Elmeséli a német császár és VII. Gergely pápa közötti konfliktust, s borzongva részletezi azokat a sérelmeket, melyeket a császári legátusoknak a római kúriában történő tartózkodásuk alatt kellett elszenvedniük.

> *„Egy nőhöz, s főleg egy királyi családból való hercegnőhöz illő szemérem akadályozott meg abban – írja megvetéssel és iróniával –, hogy ezeket a kegyetlenkedéseket fölfedjem... Íme, milyen barbár képes lenni egy főpap, még a „legfenségesebb főpap" is, akit Nyugaton az egész ökumené fejének tekintenek, ahogy mondják és gondol-*

---

[6] Vö. W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London 1970, 306–309. o.

[7] B. Leib, *Anne Comméne: Alexiade*, 3 volumi, Paris 1937–1945.

[8] Uo. I, 13, in Leib, 48. o.

[9] Uo. I, 13, in Leib, 47–51. o.

ják a latinok. De ez csupán felfuvalkodottság a részükről."[10]

1137-ben Komnenosz János császár egy delegációt küldött II. Ince pápához, aki seregével személyesen vonult hadba III. Lotár (1125–1137) német császár ellen. A szokásoknak megfelelően nemcsak politikai, hanem vallási és teológiai kérdéseket is megvitattak. A Monte Casino-i bencés monostor könyvtárosa, Péter diakónus találkozott a görög küldöttség egy – nem azonosított – filozófusával. A diakónus följegyzéseiből tudjuk, hogy ez a görög a többi latinellenes vád mellett a küldöttség azon megütközésének is hangot adott, miszerint a pápa harci öltözetben, lóháton vezeti csapatait támadásra:

„Főpapjaitok – fejezi be – mint Ince pápátok is, háborúskodásra adják fejüket, zsoldosokat fogadnak fel, s egyedül a császárokat megillető bíborba öltözve pávászkodnak."[11]

Megállapítható tehát, hogy a bizánciak nehézség nélkül tisztelik a pápát, mint pásztort s az Egyház egységének előmozdítóját. Ellene vannak viszont az olyan pápának, aki egyetemes jurisdikciós követeléseivel a császár helyét bitorolja, s magatartásával inkább Cézárra, mint Péterre emlékeztet. Ők az ekkléziológiájukból származó érvekkel fordulnak szembe a rómaiak univerzalista követeléseivel, de még inkább azzal a móddal, ahogyan a császári hatalmat értelmezik. Sematikusan a bizánciak következő érvei sorolhatók fel a latinok római primátus értelmezésével szemben:

[10] Uo. V, 3, 7, in Leib, 13–14. o.

[11] Petrus Diaconus, Chronicon Casinense, IV, PL. 173, 957 C.

A./ Krisztus az Egyház egyetlen feje

A latinok állításaival szemben, miszerint a pápa mint „Krisztus helytartója" az Egyház feje vagy ahogyan ezt ők még gyakrabban megfogalmazzák, a római egyház *caput omnium ecclesiasum*, e kor bizánci hitvitázói nyomatékkal aláhúzzák, hogy egyedül Krisztus az egyetemes Egyház feje.

> *„Isten egyháza egyetlen – írja Tomikesz Demeter (1193) – s az egyetlen pásztornak, Krisztusnak van alávetve... Számomra ténylegesen csak egyetlen Mester, egyetlen fej létezik: Krisztus és nem Pál, nem Apolló vagy Kéfás. Valójában csak Krisztus a Megváltó. Tehát attól a pillanattól kezdve, hogy Krisztus az egyetlen Mester, s az egyetlen Szentlélek az, aki minden dolgot szabályoz, miféle alá- vagy fölérendeltség létezhet a különböző egyházak között?"*[12]

A keleti egyház ekkléziológiai struktúrája önmagában nem zárja ki, hogy az egyetlen fej, egyetlen alap/fundamentum az Egyház egyetlen Mestere, vagyis Krisztus mellett legyen egy másodlagos és Krisztustól függő fej is. Balsamon, a bizánci egyház nagy kánonjogásza, egyike a római primátus legelszántabb ellenzőinek (1195 után halt meg), habozás nélkül kijelenti, hogy az „Isten és Krisztus helytartója" cím az öt pátriárkát illeti meg (együttesen).[13] Az általa előnyben részesített, „felkenés princípiuma" alapján teológiailag igazolja állítását, miszerint az öt pátriárka (a *Pentarchia*) Isten és Krisztus földi helytartója. A pátriárkákat a Lélek kente föl, s így tehát Krisztusokká és az Úr szentjeivé lettek:

---

[12] J. Darrouzés, *Georges et Démétrios Tornikes*, 346–348 passim.

[13] Cf. Teodoro Balsamon, *Meditatio sive responsa de patriarcharum privilegiis*, PG 138, 1021 B.

„Hisszük, hogy a felkenés erejében ők (az öt pátriárka) tökéletessé lettek a szentségben. Ezért az Úr fölkentjeinek (Krisztusoknak) és legszentjeibbnek hívjuk őket és Isten, a mi Atyánk szentjei és hordozói közé soroljuk őket. Hozzájuk kapcsolódva biztosak vagyunk abban, hogy a mennyek országának kapui általuk nyílnak meg és záródnak be és hogy ajkuk által teszi közzé Isten az eljövendő dolgokat úgy, mintha azok saját ajkából származnának."[14]

Egyébként ne felejtsük el, hogy a keleti egyház hagyománya egyhangúlag, miként a nyugati egyházé is, a püspököt a helyi egyházban Krisztus helytartójának tekintette.[15] Hogyha ez helyi szinten lehetséges, akkor a bizánciak Róma püspöke kapcsán miért hangsúlyozzák annyira Krisztus uralmának egyetlenségét vagy egyedülállóságát, mintha lehetetlen lenne, hogy a földön egy személy képviselje az egyetemes Egyházra vonatkozó szerepét? Azt, hogy a „Krisztus az Egyház egyetlen feje" címet használják a „Krisztus helytartója" pápai címmel szemben, nem is annyira ekkléziológiai okok diktálják, hanem politikai-vallási szempontok. Valójában ekkléziológiai nézőpontból a bizánciak elfogadják Krisztus helyén az öt pátriárkát mint az Egyház fejét (tehát nem egy személyről, hanem egy csoportról van szó): elismerik a püspököt, mint főt és Krisztus földi képviselőjét, de csak a helyi egyház esetében (tehát nem az Egyházról a maga teljességében van szó, hanem egy helyi egyházról).[16] Azt, hogy a pápát „Krisztus helytartójaként" és következésképpen az egész Egyház fejeként nem ismerik el, annak a ténynek kell tulajdonítani, hogy *mint egyedi személy* létezik már „Krisztus helytartója" a „keresztény társadalom"

---

[14] PG 138, 1021 A.

[15] Aranyszájú Szent János, In 2 Tim, Hom., 2, 4, PG 62, 204–205.

[16] Cf. M. Maccarone, *„Il sovrano Vicarius Dei Nell'alto medioevo"*, in The Sacral Kingship – La regalitá sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni, Roma aprile 1955, Leiden 1959, 581–594. o.

teljessége számára és ez a *basileus*. A pápa mint „Krisztus helytartója" nem más mint a *basileus* veszélyes vetélytársa; ezért őt a „Krisztus az Egyház egyetlen feje"-érv alapján semmiképpen sem szabad elismerni. Valójában a görögök azt a hatalmat, amelyet a pápának nem hajlandóak elismerni, a császár esetében szívesen megengedik. Balsamon, a karthágói szinódusnak a császár egyházi jurisdikciójára vonatkozó, XVI. kánonját kommentálva, miután összegezte a kánonjogászok ide vonatkozó gondolatait, a következő állításával egészíti ki:

> *„A császár nincs alávetve sem a kánonoknak, sem a törvényeknek; ő jogosult arra, hogy püspöki székeket szervezzen ... egyedül ő mentheti fel a laikusokat, de a szerzeteseket is a kánonok alól. Valóban, ha ez a püspököknek megengedett, akkor a császárnak – joggal – még inkább megengedett, aki nincs a kánonok követésére kötelezve."*[17]

Balsamon nehézség nélkül állítja, hogy „a császári hatalom mindent megtehet",[18] még egyházi téren is, mivel hatalmát a Magasságbelitől kapta.[19] Ő isteni akaratból mint császár „új püspökségeket hozhat létre vagy ezeket átalakíthatja metropoliákká úgy, ahogyan ez megfelelőnek tűnik számára."[20] A legfelsőbb bírói fórum nem a pátriárka, még kevésbé a pápa, hanem a császár. Ez utóbbi az, aki újratárgyalhat egyházi ügyeket és felülbírálhatja a korábbi végzéseket. Mi több, magát a pátriárkát is megítélheti.[21] Egyszóval, mindazt a hatalmat, amit a latin kánonjogászok a pápának, „Krisztus helytartójának", a bizánciak azt az ő „Krisztus helytartójuknak", a császárnak tulajdonítanak.

---

[17] Balsamom, In can. XVI Concilii Carteg., PG 138, 93. o.

[18] Vö. PG 138, 73 D.

[19] Vö. G. A. Rhalles – N. Potles, *Constitutione dei santi e divini canoni* (in greco), Atene 1953, II, 247–248.

[20] G. A. Rhalles – N. Potles, Costituzione., II, 392–393.

[21] Vö. PG 137, 1312 A.

B./ A pentarchia „Péter monarchiájával" szemben

Azokban az időkben, amikor a két egyház közötti viszony többé-kevésbé rendezett volt, a pentarchia fogalmát, vagyis az Egyház öt pátriárka (Róma, Konstantinápoly, Alexandria, Antiochia, Jeruzsálem) általi kollegális irányítását nem használták a bizánci hitvitázók Róma-ellenes érvként; az legföljebb Róma monarchikus követeléseinek a mérséklésére szolgált.[22]

A XII. századtól és a későbbiekben a pentarchiát, „Péter monarchiájával" szembehelyezkedve, kifejezetten Róma-ellenes értelemben használták.

Nikomédiai Niceta és Kamatérosz János szerint Róma püspöke birtokolhatott még egy kisebb tiszteletbeli elsőbbséget a pátriárkai székek között, de csakis egy nővéregyházak-ekkléziológián belül. Kamatérosz pátriárka az, aki mindenkinél jobban igazi teológiai érveket használ föl a római primátus bírálására, III. Incének írván, megpróbálja aláásni a Róma főssége melletti „spirituális" és „péteri" érveket:

> *„Te azt állítod, hogy a római egyház minden egyház anyja. De ezt sem a Szentírás, sem egyetlen zsinati döntés nem tanúsítja. Ezt biztosan annak a ténynek sem lehet tulajdonítani, hogy Péter Rómában hirdette az evangéliumot, hiszen ő más városokban is prédikált. És annak sem, hogy ő Rómában halt meg, mivel az csupán merő véletlen volt. Nem lehetséges tehát, hogy Róma legyen az összes egyházak anyja, minthogy öt nagy egyház van, amely patriarkálisi méltóságot birtokol. Róma legfeljebb az azonos rangú nővéregyházak között véli magát elsőnek..."*[23]

---

[22] V. Peri, „La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV–VII sec.) e teorie canonico-teologiche", in Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo, I (= Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXIV), Spoleto 1988, 209–311. o.

[23] Y. Spiteris, *La critica bizantina*, 269–272. o.

A pátriárka felfedi igazi szándékát: Róma nem rendelkezik semmilyen primátussal, hacsak nem az egymással teljesen egyenlő nővéregyházak-ekkléziológiáján belül csupán tiszteletbeli, a birodalom méltóságának tulajdonítható primátussal, amely méltóságot a *translatio imperii* után Róma mára elvesztette:

> *„E megtiszteléseket – állítja jó adag iróniával – egyházatok a birodalom és a szenátus folytán kapta; hacsak a (történelmi) okok nem léteznek többé, nos akkor ezekről inkább nem kívánok beszélni!"*[24]

A bizánciak akkor is, amikor készek bizonyos tiszteletbeli primátust Róma részére elismerni mint Kamatérosz János, az egyik kezükkel visszaveszik azt, amit a másikkal odaadtak. Az utolsó szövegben Kamatérosz emlékezteti a pápát, hogy a birodalomnak és a szenátusnak a régi Rómából az újba való áthelyezése által a rómaiak egyháza elveszítette az öt patriarkátus körében az elsőségét, a helyére Konstantinápoly egyháza lépett. Ez a végkövetkeztetés egyáltalán nem új, és más bizánciak is, mint Saides Niceta (meghalt 1117 után),[25] Doxapatres Nilo,[26] és mindenekelőtt Balsamon Teodor kánonjogász, aki mindenki másnál jobban hozzájárult a skizma ideológiai kiélezéséhez. Ez utóbbi számos, a latinok szerint egyedül a pápát megillető privilégiumot megengedett az „ortodox" pátriárkáknak, mint pl. az egyház kormányzását a maga egyetemességében.[27]

Elméletileg Rómának is a pentarchia által alkotott patriarkális test szerves részét kellene alkotnia. Azonban amint azt a kánonjogász Balsamon tudatja, Róma püspöke különvált az öt pátriárka alkotta testtől. Ő nem tehet mást, mint hogy kimutassa a pápa okoz-

---

[24] Uo. 276. o.

[25] Vö. R. Gahbauaer, *Gegen den Primat des Papstes*. Studien zu Nikitas Seides: Edition, Eiführung, Kommentar, München 1975, 72–75. o.

[26] Cf.Y. Spiteris, *La critica bizantina*, 137–153. o.

[27] Cf. PG 138, 1016 C.

ta skizma miatti fájdalmát és állhatatosan imádkozzon a megtéréséért.[28] Nem vallási-jellegű skizmáról van szó, ahogyan azt gondolnánk, hanem politikairól! A pápa skizmatikus, mivel elárulta a birodalmat és eltávolodott tekintélyének és kiváltságainak forrásától, a *basileus*tól. Balsamon Rómának a birodalomtól és így az egyházi közösségtől való politikai-vallási elszakadására az *ekkopé* erős szót használja, mely éles vágást, teljes elszakadást jelent. A bizánciak részéről nemcsak a pápaság, hanem a latinok mint nép totális elutasításáról van szó. A birodalom elárulásának megbocsáthatatlan vétke által más súlyos dogmatikai tévedésekbe estek s a velük való közösség immáron lehetetlen.

> *„Sok éve – állítja Balsamon – hogy a nyugati egyház, vagyis Róma a lelkiségét illetően, valamint az erkölcs és dogmák terén megszüntette a többi pátriárkákkal és a katolikus Egyházzal való közösségét, és így idegenné vált az ortodoxok számára. Emiatt a szertartások során a pápa nevét nem említik a többi pátriárkákkal együtt. Így, egyetlen latint sem részesíthetnek a papi kezek az isteni és szent misztériumok kommuniójában, hacsak előbb az vissza nem utasítja a latinok dogmáit és erkölcseit, s nem lesz az ortodox kánonok szerintivé."*[29]

A pentarchia körén belül az első hely immáron a konstantinápolyi pátriárkát illeti meg, mivel a *donatio Constantini* alapján ő örökölte az ősi Róma kiváltságait.[30]

Ezen a ponton első tanulságként a következőt kell mondani: ezek a szerzők, hogy az ősi Róma püspökét elmozdítsák, s a helyébe az új Rómáét állítsák, minden további nélkül „elpolitikásították" a pentarchia ősi ekkléziológiai alapelvét. Noha ők azt állítják,

---

[28] Cf. PG 138, 1020 D.

[29] PG 138, 968. Cf. PG 137, 488 D.

[30] Vö. PG 137, 485 D – 488 B. Donatio Commentario al Nomocanone in XIV. Titoli, cap. I del Tit. VIII. Cf. PG 104, 1077–1081. o.

hogy a pentarchia szükséges a test, vagyis az Egyház javára (azt mondják ugyanis, hogy a pentarchia úgy helyezkedik el az Egyházban, mint a fej a testen, vagy más hasonlattal élve, az öt pátriárka az Egyház számára ugyanaz, mint az öt érzék a test számára, s tehát *mind az öt szükséges*[31]), és ez az ötös szám isteni eredetű, mégis, gyakorlatilag ezt megsemmisítik helyébe állítva egy tetrarchiát. Rómát politikai „eretneksége" miatt zárták ki a pentarchiából. Számukra a birodalom integritása fontosabb, mint az Egyház testéé. A Rómát érő dogmatikai tévedések vádjai pedig nem mások, mint *a posteriori* kitalált ürügyek Róma politikai eretnekségének a kidomborítására. Ez még inkább világossá lesz, ha szem előtt tartják a következő megfontolásokat.

C./ A Péter apostolisága-alapelv bírálata

A latinok a görögökkel való találkozásaik és vitáik során, amikor a római egyház primátusát érintik, Róma hegemonikus törekvéseinek a megvédésére jelentős mértékben fölhasználják az ún. „péteri érvet".[32] A bizánciak számára ennek hangoztatása unalmas és jelentéktelen. Az egzegéta és hitvitázó Efestos Teofilaktos, Bulgária metropolitája (kb. 1050–1108) nem tud olyan alkalomról, amikor a latinok „ne hozakodnának elő Péter megvallásával", „ne lóbálnák", ne használnák fel „Péter kulcsait", mint valami „hadi jelvényt"[33] A bizánciak nagyon jól értik a latinok péteri-érveit: Tudják, hogy Róma az Egyházban elfoglalt első helyét a „Péter apostolisága-princípium" alapján állítja: Péter kapta az Úrtól, mely átszáll az utódjára, Róma püspökére. A görögök e korszakban is

---

[31] Y. Spiteris, *La critica bizantina*, 76. o.

[32] A. M. J. Ortas, „Successione apostolica e successione primaziale", in Il primato del Vescovo di Roma mel primo millennio Ricerche e testimonianze. Aui del symposium storico-teologica- Roma, 9–13 Ottobre 1989. A cura di M. Maccarone, Libreria Editrice Vaticana, Cittá del Vaticano 1991, 53–138. o.

[33] Vö. PG 126, 241 BC.

nehézség nélkül tekintenek Péterre, mint „az apostolok korifeusára". A XII. század végén Kamatérosz János pátriárka kortársai gondolkodását interpretálva így írt III. Ince pápának:

> *„Úgy tekintünk Péterre, mint arra, akit elsőként tiszteltek Krisztus tanítványai között, és mint arra, aki a többieket a tiszteletben megelőzi és akit az elsőbbsége miatt ünnepeltek."*[34]

A Péter primátusára való célzások mindezek ellenére a görögök tudatában egészen más jelentést kaptak, mint a latin szerzőknél. A görögök számára Péter első az apostolok között, mivel ő vallotta meg elsőként Jézus Krisztus istenségébe vetett hitét, és ő örökre az Egyház sziklája marad, mivel az utóbbira, vagyis Krisztus istenségére alapozódik Péter hite.[35] Teofilaktos szerint Péter személyes kiváltságot kapott, amelyet noha később ez minden apostolra kiterjedt, kezdetben mégis csak Péter birtokolt: „csak neki és egyetlen más apostolnak sem adta meg az Úr az univerzum valamennyi bárányának irányítását."[36] Teofilaktos után a bizánciak olyan princípiumot alkalmaznak, amelyet a „karizmák kiterjesztésének", vagy a „privilégiumok valamennyi apostol közötti fölcserélhetősége princípiumának" nevezhetnénk: Mindaz, amit az Úr megadott Péternek, automatikusan kiterjed a többi apostolra is. Íme, hogyan fogalmazza meg Nikomédiai Niceta ezt a princípiumot:

> *„Nemcsak tehát Péteré, hanem vele együtt mindenkié az, amit az Úr Péterben mindenkinek különbség nélkül megadott."*

Niceta megadja e princípium teológiai magyarázatát:

---

[34] Vö. Y. Priteris, *La critica bizantina*, 276. o.

[35] Vö. N. Afanassieff, N. Kuolomzine, J. Meyendorff, A. Schimemann, *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Paris-Neuchatel 1960, 91–115. o.

[36] In Johan. Comment. PG 124, 309 A.

„Ahogyan *a Szentlélek Pünkösd napján azonos módon szállt le valamennyi apostolra, ugyanígy elismerjük, hogy Péter az Úrtól tekintélyt kapott, de oly módon – s ezt hinnünk kell –, hogy az nem csökkentheti a többi apostoloknak az Úrtól egyenlőképpen megadott tekintélyét.*"

És Niceta így fejezheti be:

„Világos *tehát, hogy ne tulajdonítsuk egyedül Péternek azt, amit az Úr az összes apostolnak mint ajándékot, megadott.*"[37]

Ezt a princípiumot fejleszti tovább a későbbiekben Kamatérosz János, aki egy másik, a bizánci hitvitázók által kedvelt, Péter-princípiumba, az „egyetemes doktor"-ba illeszti majd bele. A pápát a bizánci hitvitázók szerint azon egyszerű oknál fogva nem tekinthetjük Péter utódának, mivel az apostolokat nem „egy város püspökének" tekintették, vagyis nem egy városhoz kötődtek, hanem őket az egész ökumené tanítómestereinek tartották. Péterből római püspököt csinálni, a bizánciak számára nem jelentene mást, mint azt, hogy lefokozzuk egyetemes jelentőségét, vagyis megalázzuk őt. Ez az érv megtalálható már Kamatérosz Andronicos-nál, aki egy, Komnenosz Mánuel császár és néhány Rómából jött kardinális közti, a birodalom s így az Egyház újraegyesítéséről tárgyaló párbeszédet idéz föl. Mánuel, aki a jusztiniánoszi birodalom restaurálásáról álmodozott, többek között kijelenti:

„Ti azt mondjátok, hogy Péter, noha az ökumené tanítómestere egyedül Róma tanítómesterévé lett azon tény következtében, hogy miután Júdeában prédikált, apostoli életét Rómában fejezte be. Ezzel az Üdvözítő által Pé-

[37] Vö. Dial., III, 9, PL 188, 1221 CD.

ternek tett ígéreteket, melyek az atyák értelmezése szerint minden hívő számára általános jelentéssel rendelkeznek, egyedül Rómára korlátozzátok."[38]

Kamatérosz János ezt nyomatékosan aláhúzza. Számára Péterből római püspököt csinálni nem más mint „egyedül Rómára leszűkíteni a Péternek adott megtisztelést, noha ő, ellenkezőleg, az egész ökumenéhez kapott küldetést."

Kamatérosz a „Péter, az univerzum tanítómestere" fogalom hangsúlyozásával nem tesz mást, mint feleleveníti azt az ősi görög hagyományt, miszerint az apostol nem köthető egyetlen meghatározott helyhez sem, mivel ő „minden nép" evangelizálására küldetett.[39]

Kamatérosz János időnként és többféle módon hangsúlyozza az apostolság egyetemességét, általában, és Péterét különösen. Számára Péter Róma általi „monopolizálása" elfogadhatatlan. Meg is kérdezi a pápától:

„Ha az apostolok közül az első tanított Rómában, ahogyan más városokban is, milyen oknál fogva sajátítja ki Róma őt, aki más városokhoz is tartozik?"[40]

Ezek az érvek sokkal világosabb módon előjönnek Mesarites Miklósnál, egy általa 1206-ban néhány latin küldöttel folytatott párbeszédében. Kategorikus módon kijelenti:

„Való igaz, hogy Péter az apostolok feje Rómába ment, de ebben nincs semmi rendkívüli és dicsőséges, hiszen azért ment Rómába, hogy találkozzon Simon má-

---

[38] Vö. Y. Spiteris, *La critica bizantina*, 187. ö.

[39] Vö. J. Colson, *„Le ministére apostolique dans la littérature chrétienne primitive: apôtres et épiscopes santificateurs des nations"*, in Y. Congar – B.-D. Dupuis (a cura di), *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962, 134–169. o.

[40] Vö. Y. Spiteris, *La critica bizantina*, 324. 331. o.

gussal, mint ahogyan korábban Antiochiában is volt, de nem mint püspök, hanem mint tanítómester. Valójában Linusz volt Róma első püspöke, akit az apostolok teljes, szent és isteni gyülekezete választott meg. Utána következett Szixtusz, majd Péter maga ültette harmadikként Kelement, a szent mártírt a főpapi trónra. Tehát hamis dolog azt állítani, hogy Péter volt Róma első püspöke. Akik azt hiszik, hogy azzal Pétert megtisztelik, tévednek, valójában meggyalázzák, mivel ők az Univerzum doktorát egy város püspökévé alacsonyítják. Önmagukat dicsőítik meg, midőn Péter utódává teszik meg magukat."[41]

Első látásra úgy tűnik, hogy ez az érv kellőképpen meggyőző erejű. Azonban a bizánci korszakban ezt az érvet *ad usum delphini* használták. Elég arra gondolni, hogy a konstantinápolyi püspökök nem vonakodnak apostoli tekintélyük hangsúlyozása érdekében ahhoz a legendához visszanyúlni, amely szerint székük Szent András, a *protoclito* (az apostolok közül elsőként meghívott) alapította, Péterrel, az „apostolok fejével" szemben.[42] Tehát nem nehéz feltételezni, hogy a bizánciak által rómaellenes eszközül használt „Péter, az egyetemes doktor"-érv, vagyis hogy személye nem köthető egy meghatározott városhoz, abból az igényből született, hogy hitelét vegyék az apostoliság princípiumának, amelyre Róma a primátusát alapozta, s így alátámasszák az „ő" (az Egyházban a tekintélyre vonatkozó normatív) princípiumukat: a birodalmit.

[41] Uo. 295. o.

[42] Vö. F. Dvornik, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew, Cambridge-Mass. 1958.

D./ A politikai alapelv helyettesíti az apostoliságét

A jelen tanulmányban többször is célzás történt a „politikai princípiumra", mely a görögök számára az Egyházban levő tekintélyek minden formájának az eredetét képezi. Minthogy ez a téma lényegi jelentőségű a kutatás végkövetkeztetése számára, ezért még közvetlenebben és rendszerezettebben érdemes áttekinteni.

A bizánciak nehézség nélkül elismerik, hogy Róma is „apostoli trón". Így a szicíliai görög Doxapatres Nilo (a XII. század második felében élt), Róma ádáz ellensége, nyugodtan állíthatja, hogy a római egyház „apostoli egyház". Nehézség nélkül elfogadják a szék apostoliságát, lévén, hogy a legjelentősebb keleti székhelyek is apostoli eredetűek. Egy szék apostolisága a görögök számára lényegtelen a primátus szempontjából, mivel az Egyházban a prímási hatalom forrása, princípiuma és oka maga a császár:

> *„Nem egy apostol sírjától kell eredeztetni az egyháznak adot főséget – jegyzi meg Tomikesz Demeter –, hanem sokkal inkább a császártól."*[43]

A XII. századtól és a későbbiekben, csaknem valamennyi latinellenes hitvitázó egyhangú állhatatossággal a császártól és a birodalomtól eredezteti az egyházi főséget. Akkora jelentőséget tulajdonítanak a *Reichskirchenrecht*nek és olyan gyakorisággal használják, hogy a többi teológiai érv, mint pl. a pentarchia (kollegalitás), Krisztus az Egyház egyetlen feje, stb. Róma-ellenes súlyukat tekintve tisztán másodlagosak. Nem Péter az, akitől az egyházi hatalom és primátus származik, hanem az egyetlen *basileus* személye, akinek a széke immáron Konstantin városában található. Egyszóval, nem a teológia, hanem a politika az, ami a görögök pápaellenességét inspirálja. A „Péter monarchiája" princípiumot a „birodalom monarchiája" princípiummal, a római pápát a bizánci

---

[43] Vö. J. Darrouzés, *Georges et Démétrios Tornike*, 346. o.

császárral állítják szembe. S szintézisbe foglalva miként tagolódik ez az érv? Melyek lesznek egyházi területen a logikus következményei?

A./ „Isten után a császár az egyetlen természetes tekintély, mind a mi számunkra, mind a ti számotokra."

Ezt a princípiumot, ahogyan a címben szerepel, Anchialosz Mihály pátriárka III. Sándor pápához írta egyik levelében.[44] A birodalmi autoritás minden földi hatalom forrása és eredete, *egyetlensége* egyenesen következik egyrészt abból, hogy a „keresztény társadalomban" nem létezhet csak *egyetlen birodalom,* s ennek nem lehet csak egyetlen feje. A fej hatalmat, jogot jelent. Ha ebben a testben más is a fej követelményével lépne föl, mint például a római pápa, szükségképpen el kellene távolítani, ha nem is fizikailag, de legalább a hatalma legitimitásától kellene megfosztani, minthogy az egyetlen ökumenikus birodalomban nem létezhet két egyetemes tekintély. Bizáncnak fel kell áldoznia a pápa egyetemes tekintélyét a *basileus* egyetemes tekintélye érdekében. Ezen a téren nem használnak a biblikus-teológiai-jellegű érvek; elég a következő princípiumot kijelenteni és belőle a következményeket levonni.

B./ Az ökumenikus birodalom határain belül, mely az ökumenikus egyház földrajzi kifejeződése, nincs olyan egyetemes jellegű egyházi primátus, amely ne a basileus kifejeződése lenne.

Tornikesz György a következő módon fogalmazza meg ezt a princípiumot:

---

[44] G. Hoffmann, *Papst und Patriarch unter Kaiser Manuel I.Komnenes, ein Briefwechsel*, in EEBS 23 (1953) 80–82. o.

„Az Egyházban lévő mai trónok és méltóságok a birodalom méltóságából kiindulva vannak szétosztva."[45]

Ezt a princípiumot, melyet a Kalkedóni Zsinat XXVIII. kánonja[46] és a Trulloszi Zsinatnak a pátriárkák körére vonatkozó XXXVI. kánona ihletett, a rómaiak Péter apostoli méltóságán alapuló, primátusra vonatkozó állításaival szemben, polemikus módon alkalmazva, a következőképpen fogalmazták át:

C./ A római egyház kapta meg a többi egyházak fölötti primátust, de nem Péter, hanem a birodalom méltósága okán.

Kamatérosz Andronikosz *Szent arzenál* c. művében így foglalja össze a bizánciaknak ezt a politikai-teológiai jellegű bázis-princípiumát, mely az Egyház teste számára a hatalomgyakorlás rendkívül fontos követelményeit szabályozza:

> *„Nem amiatt [vagyis Péter, az apostolok feje miatt], ahogyan ti azt hiszitek, hanem a birodalmat és az ősi Rómát az apostolok prédikációja előtt is megillető tisztelet miatt kapta meg a római egyház az egész ökumené fölötti hatalmat s birtokolta a primátust ... Valóban, az evangélium hirdetése után teljesen természetes és érthető módon ennek az Egyháznak a papsága örökölte a birodalomnak járó tiszteletet és azzal együtt a többi egyház fölötti elsőséget."*[47]

Kinnamosz János történész, akit a bizánci birodalom hivatalos ideológiai szóvivőjének tekintenek, az 1180 és 1183 között össze-

---

[45] J. Darrouzés, *Georges et Démétrios Tornikes*, 331. o.

[46] Vö. P. A. de Halleux, *„Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la Nouvelle Roma"*, in Ephémerides theologicae Lovanienses 64 (1988) 288–323. o.

[47] Vö. Y. Spiteris, La teologia ortodossa ne greca, 188. o.

állított, Komnenosz János és Mánuel uralkodásának eseményeit tárgyaló történelmi munkájában a görögök számára is meglepő radikalitással állítja, hogy a pápának kijáró tisztelet (primátus) nem más, mint egy a császár hatalmából eredő *emanáció*, „amely által, amelyből és amely szerint" a pápa részesedik és hasznát élvezi a hatalomnak.[48]

Egy bizánci számára annyira magától értetődő, hogy az Egyházban a primátus a császári/birodalmi tekintélyből és nem Péter apostoltól származik, hogy ennek az ellenkezőjét elfogadni igazi és valódi őrültség lenne. A Kalkedóni Zsinat XXVIII. kánonját mintegy dogmának tekintve, Doxapatresz Nilo (joggal) írhatja:

> *„Ahogyan e kánonból is megállapíthatjuk, nyilvánvalóan tévednek mindazok, akik megszállottan azt mondják, hogy Róma Szent Péter miatt emeltetett fel. Pontosan az ellenkezőjéről van szó. Valójában a szent zsinatnak ez a kánonja világosan kimondja, hogy Róma egyházát azért részesítették előnyben, mivel onnan irányították a birodalmat."*[49]

Ezekből az előföltevésekből, melyek megfosztják Rómát a többi egyházak fölötti primátusának bármely formájától (még az ún. tiszteletbeli elsőbbségtől is), következik az utolsó, rövid és elkerülhetetlen lépés. A bizánci teológusok logikus végkövetkeztetésként állítják:

D./ A birodalmi székhely Konstantin általi áthelyezésével az ősi Róma minden kiváltságát elveszítette az új Róma (Konstantinápoly) javára.

A birodalom népeinek etnikai méltósága, a római császártól, Isten és Krisztus földi helytartójától származik. A birodalom nagysá-

---

[48] Vö. G. Cinnamo, Epitome, ed. A. Meineke, Bonn 1836, 218–220. o.

[49] N. Doxapatres, Taxis dei troni patriarcali, ed. G. F. Parthey, Hieroclis Synecdemus et graecae episcoporum, Berlin 1866, 289. o.

gában és a rómaiságban nem részesülő többi népek – ne feledjük, hogy a bizánciak magukat hitték a *romanitas* (rómaiság)[50] egyetlen örököseinek – nem mások mint barbárok és eretnekek. Tehát a birodalmi székhely Rómából az új Rómába való áthelyezésének és a Nyugat egy barbár király (Nagy Károly) előtti meghódolásának első következménye, hogy a latin népek többé nem rómaiak, hanem frankok és elveszítették méltóságukat. A bizánciak büszkék a latinokkal szembeni etnikai elsőbbségükre, akiket immáron megvetőleg „frankoknak" hívnak. Saides Niceta nem vonakodik néhány bíboros vitapartnerét erre emlékeztetni:

> *„Talán elfelejtettétek, hogy alattvalóink és adófizetőink vagytok attól a pillanattól fogva, amikor a birodalom székhelyét áttették városunkba?"*[51]

A Nyugatnak ez a Kelettől való politikai függősége akkor is, ha ténylegesen már régóta nem létezett, vallási szempontból nézve a latinoknak a birodalom örököseitől való függését hozza magával. Számukra világos, hogy a római egyház függ a konstantinápolyitól. Komnenosz Anna egyszerűen „arcátlanságnak" tekinti azt a tényt, miszerint a pápák magukat „legfőbb főpapnak" vagy az „egész ökumenén belüli elsőnek" tartják, s ezt meg is indokolja:

> *„Ez azonban arcátlanság a részükről, minthogy az uralomnak [birodalmi székhely] s vele a szenátusnak és az egész hierarchikus struktúrának az ősi Rómából a mi csá-*

---

[50] Erről a témáról az irodalom bőséges. A legfontosabbak: FR. Dölger, Rom und Romgedanker in der Gedankenwelt der Byzantiner, in Idem, Byzanz und die europäiscen Staatenwelt, Ettal 1953, rist. Darmstatt 1964, A.Carile, La Romania fra territorialitá e ideologia, in Románia dagli Isauri ai Comneni, in A.a. Vv., Bisanzio e l'Italia nell'Alto Medio Evo (Settimane di studio del Centro Italiano si Studi sull'Alto Medioevo, 34), II, Spoletto 1988, 531–582. o.; C. A. Tripanis, Les termes, Romios, Romiossini, et Romania pour le Grecs, in Popoli e spazio romano tra dirillo e profezia, Da Roma alla Terza Roma, Napoli 1986, 431–438. o.

[51] Vö. Y. Spiteris, La critica bizantina, 73.

szári városunkba való áthelyezésével a trónok hierarchikus primátusa is áthelyeződött. Ez a császár által megadott primátus a konstantinápolyi széket egészen az alapítása óta megilleti. A Kalkedoni Zsinat az első helyre emeli a császári várost, s az egész ökumené egyházai neki lettek alávetve."[52]

A pápa nemcsak hogy a többi patriarkátus fölötti valamennyi hatalmát elveszítette, hanem immáron skizmatikusnak is tekintik attól a pillanattól fogva, amikor meghódolt a barbárok előtt. Ez a véleménye Doxapatresz Nilonak:

„Minthogy Róma elveszítette a birodalmi székhelynek kijáró külön méltóságát, amely miatt előnyben részesítették és mivel jelenleg a barbároknak van alávetve, emiatt a saját kiváltságait is elveszíti. Ezek az előjogok Konstantinápolyra, mint császári városra szálltak át, s így e város trónja lett elsővé, azután, hogy az első trón [vagyis az ősi Rómáé] nemcsak hogy megszűnt a többinek parancsolni, hanem egyenesen el is szakadt azoktól."[53]

Rómának a többi trónoktól való skizmáját tehát nem is annyira teológiai okoknak kell betudni (mint például a *Filioque*-kérdése, melyet ez a szerző meg sem említ), hanem annak a ténynek, hogy Róma elszakadt a birodalomtól. A római birodalmon kívül ugyanis nem léteznek mások, csak barbárok és skizmatikusok.

---

[52] Vö. Anna Comnena, Alessiade, ed. Leib, I, 48. o.

[53] N. Doxapatris, Taxis dei troni patriarcali, ed. G. F. Parthey, Hieroclis Synecdemus et graecae episcoporum, Berlin 1866, 289. o.

Befejezés

Összegzésként azt mondhatjuk, hogy a bizánciaknak a római primátusi követelésekkel szembeni érvei e két pontra vezethetők vissza: visszautasítják „Péter monarchiáját", szembeállítva a kollegialitás princípiumából származtatott „pentarchiával", valamint a politikai princípiumot alkalmazzák, amely szerint minden hatalom (világi és egyházi) a birodalomtól származik. A következő kérdést tesszük föl: ez a két princípium egymástól független, vagy az egyik a másik szükségszerű következménye? Konkrétabban megfogalmazva: a bizánciak azért utasítják vissza Róma primátusra vonatkozó álláspontját, mivel az ellenkezik a kollegialitáson alapuló ekkleziológiájukkal? Vagy az egyháznak az a kollegiális fölfogása mögött, melyben a „kollégium" együttműködésének biztosítására nincs egy külön püspök kijelölve, nem egy teológiai követelmény áll, hanem annak a ténynek a szükségszerű következménye, hogy a bizánci mentalitás szerint a császár Isten földi helytartója?

A vizsgált körből származó, birtokunkban lévő összes dokumentumok áttanulmányozása után megállapíthatjuk, hogy a pentarchia pápaságellenes használatát elsősorban és közvetlenül nem bibliai-teológiai jellegű előföltevések ihlették, hanem az a bizánciak teológiai-filozófiai államfogalmának szükségszerű következménye volt. Következésképpen a pápaság elutasítását nem az ekkleziológia, hanem a politika síkjához tartozó követelményeknek kell betudni.

Másként megfogalmazva: az adott politikai szisztémába beleágyazódó bizánci egyház számára az egyetlen lehetséges ekkléziológiai alternatíva a pentarchia princípiuma volt. Valóban, annak elfogadása, hogy az egyetemes egyház számára a primátus kritériumát (a) „Péter apostoliságának a princípiuma", vagyis egy monarchikus-kollegális princípium szabályozza, egy olyan középkori társadalomban, amelyben a civil és vallási társadalom, egyház és állam között semmiféle éles különbség nem létezett, alapjaiban rombolta volna le a bizánci államrendszert.

Csak a pentarchia (vagyis egy erkölcsi tekintéllyel bíró csoport és nem egy egyedülálló személy) létezhetett egyetemes, direktív funkciókkal a *basileus* mellett. Csak így lehetett megmenteni azt a tipikusan középkori felfogást, mely szerint az egyetlen testet alkotó keresztény társadalomnak csupán egy feje lehet.[54]

Ezzel nem akarjuk azt állítani, hogy az Egyház kollégális struktúrája nem bibliai eredetű lenne, illetve nem hordozna egy meghatározott teológiai jelentést, s ellenkezőleg, csupán a római-bizánci birodalom politikai ideológiájának a terméke lenne. Csupán azt állítjuk, hogy a bizánciak számára az Egyház kollegális struktúrája abból a politikai-vallási valóságból kiindulva tudatosult, amelyen belül egyházuk meggyökerezett és „inkultúrálódott". Milevi-i Optatus híressé lett soraival ezt így fogalmazza meg:

> *„Nem az állam van az Egyházban, hanem az Egyház van az államban, vagyis a Római birodalomban, melyet Krisztus az Énekek énekében Libanonnak hív, amikor így kiált: »Gyere le, mátkám a Libanonról, gyere le a Libanonról...«, s ami ezt jelenti: »Gyere a Római birodalomból, ahol megtalálható a szent papság, a szemérmesség és a szüzesség, melyek a barbár népek között nem találhatóak.«"*[55]

Nos, ez az ideológiai *a priori*, ez az Egyháznak a bizánci birodalommal való összefonódása nem akadályozta meg őket abban, hogy az Egyház struktúrájának más, ugyanúgy a Bibliában gyökerező dimenzióját, vagyis a péteri szolgálatot fölfedezzék? Kétségtelenül, ennek a latin középkor során fölvett formája nem segítette a bizánciakat abban, hogy fölfedezzék szolgálat-jellegét. Ők abban csupán egy, a politikai biztonságukat fenyegető *hatalmat* láttak.

---

[54] PL 188, 1225 D.

[55] De schismate Donatistarum, III, 3: CSEL 26, 75. Tr. it. Ottato di Milevi, La vera Chiesa, a cura di L. Dattrini, Cittá Nuova, Roma 1988, 136. o.

Mindazonáltal nem vették tudatlanra a pápaságnak az első keresztény évszázadokban betöltött azon szerepét, amikor Róma püspökei védték meg a hitet az eretnekségeket támogató császárokkal, s gyakran birodalmi székvárosuk püspökeivel szemben. Gondoljunk csak a Nagy Leó pápa által, a monofizitizmus rendezése miatt írt *tomosz*ra, emlékezzünk csak I. Mártonra (száműzetésben halt meg a Krím-félszigeten), aki a monotheléták ellen küzdött, vagy II. Gergelyre, aki elítélte a képrombolást, s e bátor tette miatt, büntetésül, III. Leó császár megfosztotta a Balkán nyugati térségeit és Görögországot magába foglaló *Illíricum* fölötti joghatóságtól, melyet a konstantinápolyi pátriárkának adott át (731). A pápaságnak ez a vallási aspektusa, különösen Nagy Károly 800 karácsonyán történt megkoronázása után, teljesen eltűnt a bizánciak tudatából, s a *basileus* „király és pap" képe lépett a helyére. A XII. század bizánci hitvitázóinak tanúsága szerint az elutasításnak ez a folyamata akkorra már betetőződött. A Lyoni Zsinat során az unionisták megpróbálták a viták során föleleveníteni a „Péter-i princípiumot", de teljesen eredménytelenül, minthogy a bizánci hivatalos körökben immáron a politikai princípium lett egyeduralkodóvá.

Ahhoz, hogy utólag is meggyőződjünk arról, miszerint a bizánciak rómaellenes kritikáját nem biblikus-teológiai természetű motívumok ihlették, hanem az a tény, hogy a görög egyház a birodalmi struktúrában testesült meg, érdemes megvizsgálnunk, hogy a többi, a bizánci birodalom befolyásának és struktúrájának hatókörén kívül elhelyezkedő keleti egyházak e kérdésben hogyan vélekednek. Ezek a keleti egyházak, melyeket olyan népek alkotnak, akik nem érezték magukat a római birodalom örököseinek, általában elfogadják a Péter apostolságának princípiumát, mint az Egyházon belüli primátus normáját. Amennyiben ők elutasították a primátust, akkor ezt más, a bizánci hitvitázók princípiumaitól különbözőek alapján teszik. Figyelembe véve azt, hogy Perzsia, Egyiptom, Örményország és Szíria egyházai elsősorban a bizánci birodalom igája alóli függetlenség vágyától indíttatva fogadták el Nesztoriosz vagy Eutükhész tanait, az ő pápaellenes kritikájukat

nem inspirálhatta az a politikai princípium, amelyet ők elutasítottak.[56]

Ma az ortodox teológusok ugyanezeket a „teológiai" érveket használják föl, amelyeket a XII. századi és későbbi bizánci hitvitázók. A jelenlegi görög ortodoxia némely teológusa – az ortodox fundamentalisták széles rétegét befolyásolva – egyenesen „birodalmi" argumentumokat használ föl a latinok s különösen a pápaság megvádolására.

Yoannisz Romanidisz görög teológus pl. így vélekedik:

> *„A római etnikum (etnia romana) mind a mai napig csupán a keleti Mediterráneum és a konstantinápolyi, alexandriai, antiochiai és jeruzsálemi patriarkátusok területén található... (ezért) történelmileg rómaiaknak és katolikusoknak csak az ortodoxok [a görög és nem szláv nyelvűek] tekinthetőek. A nyugatiak sem nem rómaiak, sem nem katolikusok."*

Számára a politikai skizmával (Nagy Károly megkoronázásával párhuzamosan haladó kulturális skizma: a latin társadalom többé nem *római,* hanem *frank)* vezetett a dogmatikai skizmához. A második nem római pápa, VIII. Benedek 1014-ben bevezette a *Filioquet* az ősi Róma liturgikus hitvallásába. A Kelet és Nyugat közötti dogmatikai szakadás tehát csak akkor lett teljessé, amikor az ősi Róma székét a frankok bitorolták és a hitvallásba való bevezetésével elfogadták a *Filioque* doktrínáját. Onnantól kezdve a rómaiság másik négy pátriárkája a liturgiában nem emlékezik meg a pápa nevéről.[57]

Sajnálatos módon ez az abszurditás egyre jobban hallható bizonyos görög ortodox körökben; egyetemieket is beleértve. Elég csupán az Athéni Egyetem Teológiai Fakultásának teológia és egyház-

---

[56] W. de Vries, Der Kirchenbegriff der von Rom gettrennten Syren, OCA 145, Roma 1955.

[57] Vö. Y. Spiteris, La teologia ortodossa neo-greca, 284–295. o.

történész pap-professzorára, Georgiosz Metallinoszra, Romanidisz legbuzgóbb követőjére gondolnunk. Tanítása, valamint a kongresszusokon és a görög televízióban való fellépései során ugyanazt a nyelvezetet használja, mint Romanidisz, hozzájárulva így egy nyugatellenes légkör megteremtéséhez, amely minden, dialógusra és kölcsönös megértésre irányuló törekvést lerombol.[58]

Amint e tanulmány bevezetőjében mondottuk, az ideológiák történelmi analízise megtisztulásul szolgálhat; ugyanígy sok ún. „teológiai igazság" mítosztalanítását, ill. a történelem és ideológiák által rájuk rakódott rétegek megtisztítását is segítheti. Az ideológia nem lehet teológia, még kevésbé az üdvösség hirdetése. A mai kor embere belefáradt a bálványokká váló ideológiákba, amelyek miatt az igazság, az egység és a keresztény kommunió föláldozódik. Mi katolikusok arra vagyunk hivatottak, hogy különbséget tegyünk a „Péter-i szolgálat" és az adott kor számára egykor hasznos, középkori ideológiáktól terhelt „pápaság" között. De ugyanezt a *megbocsátás* melletti elköteleződést várjuk el ortodox testvéreinktől is. Feltesszük nekik a kérdést: nem érkezett el vajon a pillanat, hogy az őseikből elutasítást kiváltó politikai-birodalmi ideológiától megszabadulva felülvizsgálják a pápasággal kapcsolatos álláspontukat?

Y. Congar mondaná: „Hol van ma a *basileus* hatalma?"[59]

Fordította: Gruber László

[58] Vö. Y. Spiteris, La teologia ortodossa neo-greca.

[59] Cf. W. de Vries, Orient et Occident, Paris 1974, 6. o.

Louis BOUYER

Az ősi zsinagógák[1]

Az „Egyház" – akár Krisztus testét, amelynek tagjai vagyunk, akár az épületet, melyben összegyűlünk, értjük ezen a kifejezésen – nem *ex nihilo* (a semmiből) lett teremtve Krisztus eljövetelével. Az Újszövetség nem egyszerűen az Ószövetség folytatása, hanem abból születik. A mai egzegézis hangsúlyozza, hogy az Egyház mint Krisztus teste szálláscsinálóra talált a *qahal*-ban, Isten népének gyülekezetében, amely az ige hallgatására jött össze, hogy együtt imádkozzék és az Istennel kötött szövetség egységében megpecsételje azt az áldozattal. A keresztény templom pedig – mint olyan épület, amelyben Isten népe gyülekezik egybe és amelyben maga Isten a kötelék övei között – közvetlen elődjét a zsidó zsinagógában tisztelheti.

Többen úgy gondolják, hogy a zsinagóga annyiban különbözött a jeruzsálemi templomtól, hogy csak a tanítás helye volt: a szent ige iskolája. Való igaz, hogy ma a zsinagógában nagy jelentőséggel bír a tanítás és az Isten igéje fölötti közösségi elmélkedés. Ám a modern tanulmányok, mindenek előtt a skandináv tudósok kutatásai kimutatták, mennyire hamis szembeállítani a zsinagógai vallásosságot a templom vallásosságával – mint az igén alapuló vallásosságot a rituális vallásossággal. Az igén alapuló vallásosság a rituális vallásosságból ered, azaz magából a templomi kultuszból, sőt, mielőtt a templom létezett volna, a többi szentély kultuszából, ahol a próféták csoportjai kezdettől fogva összegyűltek. Megfordít-

[1] Részlet a szerző *Építészet és liturgia* című könyvének kiadás alatt álló magyar nyelvű fordításából.

va, éppen ellenkezőleg, mivel olyannyira fontos volt a zsinagógai kultuszban Isten igéjének olvasása, ezért a zsinagóga sohasem vált egyszerűen egy vallási tanteremmé. Izraelben az Ige tanítását valójában mindig is úgy értették, mint ami jóval több valamiféle „tanításnál", a szó köznapi értelmében véve. Olyan valóság volt, amely magába foglalta a nép egész életét, valódi és sajátos találkozás Istennel, megszentelődés és a szövetség folytonos megújítása. Következésképpen a zsinagógai kultusz mindig rituális ünneplés keretében zajlott (ez az, ami sohasem szűnt meg), és szorosan összekapcsolódott Isten övéi körében megvalósuló különleges jelenlétének az elismerésével és kultuszával. Ez az a jelenlét, mely a zsidók számára mindig a templomhoz vagy ahhoz a helyhez kötődött, ahol a templom állt, mindenekfölött a Szentek Szentjéhez, amelyben Isten – akit az egek sem képesek befogadni – késznek mutatkozott övéi körében lakozni.

A zsinagógai kultusz tehát két fókuszpont köré rendeződött, és lelki dinamizmusát az e két pont közti viszony mutatja. Feltűnő, hogy az ősi zsinagógák különféle elrendezése mindig ezen két központ körül gravitál, és mindig azonos módon.[1]

A zsinagóga közepén mindig „Mózes széke" állt. Ez a kifejezés, amit az evangéliumokban Jézus szájából hallunk (vö. Mt 23,2), nem csupán az írástudók tanításának jelölésére használt metafora volt. A *zsinagóga,* azaz a *qahal*, Isten népének gyülekezete akkor tudott csak összejönni, ha mindig volt valaki közöttük, aki az Isten igéje élő hagyományának hiteles letéteményét őrizte, amely eredetileg Mózesnek adatott át, és amit ez a személy fokozatosan közölt velük mindig új módon, jóllehet a tartalma mindig ugyanaz maradt. Ez volt Jézus idejében a rabbik sajátos feladata, „Izrael doktoraié". A közösség tehát egy elkülönített szék körül gyülekezett, amelyet Mózes székének tekintettek, annak a katedrának,

---

[2] Vö. E. L. SUKENIK, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece,* London 1934, valamint D. HICKLEY tanulmányát: „The Ambo in Early Liturgical Planning. A Study with Special Reference to the Syrian Bema". In: *The Heythrop Journal* 7. (1966), 407. o. skk.

ahonnan töretlenül élő hagyományban fogadhatták a jelenlévő igét.

Mindazonáltal a zsinagóga első fókuszpontja, az Írások frigyládája, világosan jelzi, hogy ez nem kizárólag egy emberi hagyomány, hanem Isten népén belül ez Isten igéjének a hagyománya.

Bizonyos értelemben már a katedrát is lehet úgy tekinteni, mint az összejövetel első központját. Ám ez nem volt önálló pólus, más adta fontosságát. A zsinagógában, mindenki máshoz hasonlóan, maga a rabbi is arccal a Tóraszekrény, az Írások frigyládája felé fordult.

De mi a frigyláda az Ószövetségben? Nem könnyű pontos választ adni, hacsak nem azt, hogy az első szövetség legszentebb dolga, olyannyira szent, hogy ez volt az egyetlen tárgy, amely bent lehetett a Szentek Szentjében, a templom *debir*-jében. A Bibliában találkozunk Uza történetével, aki a frigyláda Jeruzsálembe történő szállításakor a legjobb szándékkal nyújtotta ki a kezét, hogy ne engedje lecsúszni a frigyládát a kocsiról, amelyen szállították. Mégis, ezért a nyilvánvalóan ártatlan bizalmasságáért nyomban meghalt (vö. 2Sám 6,6–7; 1 Krón 13,9–10).

A frigyláda, amely előbb a találkozás sátrában, később pedig a templomban állt, anyagát tekintve egy fa láda volt. Feltételezik, hogy alakját Ozirisz egyiptomi ravatalának ládája ihlette, de ez kétséges. Az ellenben világos, hogy jóllehet szent dolgok őrzésére használták – mindenek előtt a Törvény, vagyis a Mózes adta „hagyomány" tábláit helyezték bele –, nem annyira a belseje volt figyelemre méltó, sokkal inkább a fölötte lévő üres tér. A frigyládát valójában úgy tekintették, mint egy trónt, egy üres trónt, ahol nem kell látni semmit, főleg pedig nem valami szobrot. Ellenben hitték, hogy maga Isten van jelen ezen a trónon, aki Izrael tiszteletének egyetlen tárgya.

Ezért látható a két oldalán a két kerub, azaz a lelki teremtmények képviselői – *ta stoicheia tou kosmou*, mondja majd Szent Pál (Gal 4,3) – akiket más népek tévesen tiszteletek. De ezek itt a félelmetes jelenlét előtt hódoltak, és tisztelettel védték azt szárnyaikkal mindenféle profán közelítés elől, úgy, ahogy a lepel is elrej-

tette a frigyládát. „Te, ki a kerubok között trónolsz" – ez volt az egek Istenének szokásos megszólítása, aki kegyességében és népe iránti szeretetében beleegyezett abba, hogy szabadon lakozzék körükben.

Ezt a jelenlétet hívták a rabbik *shekhina*-nak, amely a templomban, a Szentek Szentjében, a frigyláda fölött, a kerubok között lakik. Ez a kifejezés a sátor alatti jelenlétet akarja jelezni, a mindenható Istennel való találkozás sátrában való jelenlétet, ahol Isten saját népének lett a vendége. Az a fényes felhő, mely építése után előbb a találkozás sátrát, majd Salamon templomát (vö. Kiv 40, 34–35; 1Kir 8,10–11) töltötte be, ennek a jelenlétnek volt rejtett kinyilatkoztatása. Emiatt a kerubok közötti jelenlét miatt hitték, hogy Isten beszélt Mózessel és Áronnal, később pedig Sámuellel. Jóval később Izajás meghívása is templomi látomás formájában történt, ugyanebben a jelenlétben, nem a csak látható kerubokkal körülvéve, hanem a szeráfokkal is, a tüzes lelkekkel (mint az égi tűzoszlop a felhő alatt Sinainál), akik a hódolat rituális himnuszát énekelték, a *Shekhinná*-ét: „Szent, szent, szent a Seregek Ura, Istene, az ég és a föld telve dicsőségével!" (Iz 6,3).

És amikor Ezekiel leírja, hogyan hagyja el Isten a bálványimádással beszennyezett templomot, mielőtt átengedné a pogányoknak, akkor bemutatja a jelenlétet – a *merkava*-n, vagyis a tüzes *ofanim*-ok kocsiján –, amely láthatatlanul felemelkedik a Sionról, hogy elkísérje a hűséges *maradék*ot a fogságba (vö. Ez 11,22 skk.).

A frigyláda a fogság idején valóban eltűnt a templomból. Amikor azután a templomot újjáépítik, többé nem találják meg, és nem is helyettesítik. A Szentek Szentje immár teljesen üres marad.

A zsinagóga frigyládája, vagyis a tóraszekrény az ősi frigyláda visszhangja volt és az is maradt, azé a frigyládáé, amelynek fedelét minden évben meghintették az engesztelés vérével, amely az Isten és a nép közötti kiengesztelődés záloga volt. Az egyetlen hiteles és immáron visszaszerezhetetlen frigyládával fennálló kapcsolatot a benne őrzött *Tóra* tekercseinek jelenléte biztosította, amint a Tízparancsolat táblái voltak Isten jelenlétének zálogai az ősi frigy-

ládában. Ezért takarja lepel – hasonlatosan a Szentek Szentjéhez – minden zsinagóga frigyládáját és ezért égetik előtte a hétágú gyertyatartó, a menóra hét mécsesét.

Mindazonáltal, mivel mindenütt ugyanarról az egyetlen *Tóráról* van szó, egy zsinagóga sem összpontosíthat csak erre a frigyládára. Minden zsinagóga frigyládája egy olyan irányt jelöl, ahol valami nála nagyobb van, azaz a zsinagógai kultusz utolsó fókuszpontja: a Szentek Szentje, az egyetlen *debir*, amely Jeruzsálemben található. Jóllehet, hogy többé nem őrizték benne az ősi frigyládát, sőt később egyenesen földig rombolták, mégis örökké az a hely maradt, amelyről Isten határozottan kinyilvánította, hogy Neve és következésképpen ő maga jelen van benne. Ezért minden zsinagóga – Jézus korában és utána is – Jeruzsálem felé volt irányozva, még pontosabban abba az irányba, amely a zsidók számára legkiváltképpen szent hely maradt: a Szentek Szentjének területe felé.

A zsinagógák másik jellegzetes helye az volt, ahonnan a *Tórát* (és a Prófétákat) fölolvasták és ahol imádkoztak. A szent könyveket nem csak a rabbi olvashatta itt nyilvánosan, vagy valamelyik vén, aki a rabbi körüli külön székek egyikén ült, hanem a közösség bármely tagja. Innen énekelte az imádságokat a kántor vagy a szolgálattevő, amint ez ma is történik, vagy a közösség bármely tagja, mint az ő *sheliach zibbur*-ja, azaz mint képviselője (szó szerint: „a közösség küldöttje"). A görög időszakban ezt a helyet *bémá*-nak hívták. Ez egyfajta középre helyezett emelvény, amelyre egy olvasóállványt raktak oly módon, hogy mindenki hallhassa a felolvasót.

Az első zsinagógákban lehetett ugyan egy bizonyos távolság a *béma*, Mózes széke és a vének székei között, azért kezdetektől fogva törekedtek arra, hogy ezeket egymáshoz közelebb tegyék. Feltételezhetjük, hogy ez lehetett a helyzet a názáreti zsinagógában: Lukács mondja el nekünk, hogy miután Jézus visszaadta a zsinagóga szolgájának a tekercset, amiből felolvasta Izajás 61. fejezetét, leült prédikálni, mint a rabbik. Abban az időben, amikor befejeződött a Mishna összeállítása, az ülőhelyek már a frigyláda két oldalán lehettek – amint azokat általában ma is használják –, így a

vének szemben ültek a gyülekezettel, és mindig a székük támlája felé kellett fordulniuk, amikor Jeruzsálem felé imádkoztak. Mindazonáltal nem valószínű, hogy ez lett volna az általános gyakorlat az első századokban. Amióta pontos leírásunk van az elrendezésükről, úgy tűnik, hogy Mózes széke sokkal inkább a másik felében állt, időnként egyenesen a terem legvégén, de legtöbbször majdnem középen.

A zsidók már korán zsinagógának használtak egy jellegzetesen görög épületet, amelyet azok nyilvános összejövetelekre építettek: a bazilikát. Ebben a téglalap alapú épületben két oszlopsor választott le két oldalhajót a mozgások megkönnyítésére. Általában egy vagy három ajtaja volt a végén. A legrégibb ilyen típusú zsinagógákban az ajtók mindig Jeruzsálem felé nyíltak. Következésképpen a frigyláda elzárta a középső ajtót, leginkább akkor, amikor a fa láda helyett kis kőépítményeket emeltek. Ezért aztán a II–III. században a bazilikát fordítva használták: többé nem a főkapu jelezte Jeruzsálem irányát, hanem a frigyláda mögötti fal. Az Írások frigyládája egy apszisba került, a *béma* és a székek is ugyanezen a részen helyezkedtek el.

Ezeknek az elemeknek a különféle elrendezésében mindig ugyanazt az állandó viszonyt találjuk a Mózes széke köré gyűlt nép, a frigyláda és Jeruzsálem között. A gyülekezetnek a rabbi és az ő tanítása körül kellett felsorakoznia. A frigyláda, ahonnét a Törvény és a Próféták tekercseit vették elő, Isten folyamatos jelenlétének központja maradt, az a hely, ahol a „szent maradék" összegyűlt, hogy elmélkedjék a *Tórán*. Magán a frigyládán túl pedig a nép imádsága mindig egyenesen a jeruzsálemi Szentek Szentje felé irányult, ahol meg kell jelennie a Messiásnak, és ahol a szétszóratásból végül mind összegyűlnek, egy új Jeruzsálemben.

Látjuk tehát, hogy a zsinagóga kultusza, bár Isten igéjének olvasása és az azon történő elmélkedés fontos szerepet játszik benne, mégsem egyedül „tanítás" volt, a kifejezés köznapi értelmében. Biztos, hogy egyfajta tanítás volt, de azé a szóé, ami az élet igéje, amelyben Isten elkötelezte magát, amelyben közölte magát népével, egészen addig, hogy végül jelen lett közöttük. Ezt a je-

lenlét pedig nem korlátozódhat arra az erkölcsi befolyásra, amit a közösség életére gyakorolt. Bizonnyal ezt is tartalmazta, de ennél sokkal több rejlett benne. Kétséget kizárólag, ha a rituális vallásosság moralizálódik a kultusz eme formájában, amint ez is a helyzet, akkor éppúgy joggal mondhatjuk, sőt még jogosabban, hogy az erkölcs a maga sorain megszentelődik. Ez a megszentelődés aztán folytatólagosan kifejeződik egy rituális vagy szentségi tényezőben, amely mind a mai napig alapvető maradt az ortodox zsidóságban: a kegyelmen és szereteten keresztül a transzcendens Isten helyhez kötött jelenléte a jeruzsálemi szentélyben, a Szentek Szentjében.

A zsidók a templom lerombolása után is folyamatosan Jeruzsálem felé fordulva imádkoznak a zsinagógákban, a felé a hely felé, ahol egy időben a *debir* állt. Itt nem csak a múlthoz való szívós ragaszkodásról van szó, Isten megnyilatkozásaihoz, melyek örökre befejeződtek. A templom helye és annak alapjai szentek maradnak, mert oda fog visszatérni az isteni *Shekhina* a Messiás eljövetelekor. Akkor a templom, a történelemben még egyszer helyreáll, és az újjáalkotott Jeruzsálem lesz örök lakhelye a szétszóratásból összegyűjtött népnek, hogy aztán soha többé ne szóródjék szét a *gójok* közé.

A közbeeső időben azonban ezeket nem csak megjeleníti, hanem elő is készíti a láthatatlan, mégis valóságos jelenlét, a szent maradékkal lévő *Shekhina*, ahogyan az Ezekiel ígéretében szerepel az első fogság és szétszóratás idejében. Hol található az átvonulásnak ez a jelenléte? Ott, és csakis ott, ahol tíz zsidó összejön, hogy hallgassa a *Tórát* és elmélkedjék róla – tanítják a rabbik. Ez pedig a zsinagógai istentiszteletnek felel meg, amelynek központjában a *Tóra* olvasása áll, olyan rituális jelleggel, amely mintegy szentségi és áldozati valóságot ér el. Ettől fogva a rituális jellegzetességek a frigyládára ruházódnak át: a *menóra* és a lepel, a frigyláda és a Jeruzsálem iránya közötti viszony. Ebből fakad továbbá az a jelenség, hogy a frigyládában őrzött tekercsek kigöngyöléséhez és felolvasásához kapcsolódó imák azokból a rituális imádságokból erednek, amelyek a templomi áldozat-bemutatásra vonat-

koznak, valamint ebből fakad az is, hogy a rabbik ezt ma egyenértékűnek tartják az áldozatokkal.

A zsinagógai liturgia két főimádsága közül az első, a két *berakhot* csoportja, amely a *Sömá* éneklését vezeti be, majd csúcspontját a *Qedushá* közös imádkozásában éri el (ez az Izajás 6. fejezetéből ismert szeráfok himnusza), illetve a szent jelenlétnek szóló *berakha*-ban (az Ezekiel 3. fejezetében található *ofanim*-ok kerubjainak a himnusza). Odeberg feltételezi, hogy ezek a himnuszok eredetileg a zsinagógai liturgia csúcspontjai lettek volna, míg a *Sömá*-t (melynek ma ezt a kitüntetett helyet tulajdonítják) csak jóval később vezették volna be. Abban téved, hogy ez (mármint a *Sömá* későbbisége) így lett volna a zsinagógai kultuszban. Az az igazság, hogy a templomi liturgia, amikor az emberek ezekhez a mennyei énekekhez csatlakoztak, kétségtelenül a reggeli és esti illatáldozat bemutatásának központi pillanatához érkezett.

Hasonlóképpen a zsinagóga másik főimádsága, a „Tizennyolc áldás" (ma valójában tizenkilenc) *Tefillája* az *Avodó* éneklésében csúcsosodott ki, és ez a rabbik szerint a maga idejében a templom napi véresáldozatának megszentelő imádsága volt. A templomi ünnepeken – melyeket a zsinagógákban is mindig megültek – ehhez az imádsághoz csatoltak, ahogyan ma is, egy könyörgést, azért, hogy a megemlékezés a népről, Dávid házáról, a Messiásról, aki elérkezik, találjon meghallgatásra és elfogadásra Isten előtt, és beteljesedjék, valamint azért, hogy a Messiás eljövetele és Izrael végső helyreállítása végbemenjen. Ez a megemlékezés, így, ahogyan a zsidó liturgiában felbukkan, világosan az áldozati kultusz lényegét fejezi ki.

De még tovább közelíthetünk. Már Krisztus előtt azt tartották, hogy a zsinagógai kultusz szükséges kiegészítői a rituális étkezések: a családi étkezés és később, legalábbis Krisztus idejében, a közösségi étkezések, melyeket a messiási várakozásban összegyűlt hívek költöttek el az „igazság mestere" körül. Ilyen mesterek éltek Qumránban vagy Damaszkuszban, az esszénusoknál és minden további nélkül a Philón és Josephus Flavius által leírt gyógyítók körében. Az étkezéseket e közösségek nemcsak hogy egyenértékűnek tar-

tották a templomi áldozatokkal, hanem egyenesen azokat felülmúlónak is gondolták, az érkező messiási királyság előképének és közvetlen előkészítőjének. A kenyértörésben, a hálaadás kelyhe fölött mondott áldásban és a közösségi részvételben a messiási ünnep megkezdését látták. Ez a lakoma már elővételezetten egy új Jeruzsálembe gyűjtötte össze Isten meghatározott népét. Ezen látásmódnak megfelelően a „megemlékezésnek" ugyanazt az áldozati újramegjelenítését csatolták az utolsó *berakhá*-hoz az utolsó kehely fölött, amely a nagy ünnepek napján képezte az *Avodá* imádság záradékát a templomban, a napi áldozat megszentelésekor.

A kereszténység korában ezekből a családi rítusokból bizonyos részek magába a zsinagógai liturgiába is átkerültek. Ilyen a *Qiddush*, amely egy kehely bor megáldása és szétosztása a hívek között egy-egy ünnep előestéjén.

Ám a keresztények azok, akik majd bevezetik a maguk zsinagógai liturgiája befejezéseként az „eucharisztikus" étkezést, amely új és végleges áldozat annak a Messiásnak második *parúziáját* várva, aki már egyszer megjelent Jeruzsálemben és aki majd az egész világ fölött uralkodni fog.

Fordította: Füzes Ádám

John Henry NEWMANN

A lelkiismeret fenomenológiája mint „istenérv"

Nem szándékom Isten létét bizonyítani. Ám nem tudom elkerülni, hogy meg ne mondjam, hol keresem létének bizonyítékát. Ugyanazon a területen nézek szét léte bizonyítéka után, amelyen jelzőinek és kilétének bizonyítását kezdeném. Ugyanazokkal az eszközökkel, amelyekkel kimutatom, hogy nem pusztán mint fogalmat tagadjuk meg, hanem mint valóságot. Amire közvetlenül célzok, megmagyarázni, hogyan tehetünk szert egy Isten-képre, és hogyan egyezhetünk annak állításával, hogy létezik. Hogy ezt megtehessem, először természetesen egy első elvből kell kiindulnom. Ez az első elv azonos azzal, amelyet a további kutatásokban is alkalmaznak, ugyanis: hogy természetünknél fogva van lelkiismeretünk.

Feltételezem, hogy a lelkiismeretnek legitim helye van lelki/szellemi aktusaink között; éppolyan valóságos mint az emlékezőtehetség tevékenysége, a következtető gondolkodásé, a képzeleté, vagy pedig mint a szépérzék. És ahogyan vannak tárgyak, amelyek, amikor a lélek elé kerülnek, alkalmat adnak arra, hogy az gondot, szorongást, örömet vagy vágyat érezzen, úgy feltételezem, hogy vannak olyan dolgok is, amelyek elismerést vagy elmarasztalást idéznek elő és amelyeket következésképpen helyesnek vagy helytelennek mondunk. Ezek a kellemes vagy kellemetlen azon sajátságos érzését ébresztik bennünk, amely a jó vagy a rossz lelkiismeret néven ismerős. Ezt mint elismertet feltételezem és szeretném megkísérelni kimutatni, hogy ebben a sajátságos érzésben,

amely a helyes vagy helytelen cselekedetet követi, megtalálható egy isteni Úr és Bíró valós megragadásának anyaga.

Ismétlem, a lelkiismeret a meghatározott, éles érzékelés képessége, kellemes vagy kellemetlen, önmagunk elismerése és remény, vagy bánat és félelem, és bizonyos cselekedeteinket kíséri, amelyeket ennek következtében helyesnek vagy helytelennek nevezünk. A lelkiismeret ezen érzése kettős: egyrészt az erkölcsös érzése, másrészt a kötelességérzet. Egyfelől az ész ítélete, másfelől egy uralkodói parancs. Tevékenysége természetesen oszthatatlan; mégis ezzel a két szemponttal rendelkezik, amelyek különböznek egymástól és egy elkülönített vizsgálódást tesznek lehetővé: Ha el is veszíteném kötelességérzékemet, hogy tartózkodjam a becstelen tettektől, korántsem veszíteném el annak érzékét, hogy ezek a tettek szégyent jelentenek, amellyel erkölcsös természetemet terhelem. Másrészt: ha el is veszíteném érzékemet erkölcsileg gyűlöletes voltuk iránt, nem veszíteném el érzékemet tiltott voltuk iránt. Így a lelkiismeret kritikus és ítélőbíró-hivatalt tölt be. És noha intése az emberek millióinak szívében, akiknek megadatott, nem mindig helyes, ez semmit sem mond szükségszerűen tanúsága és helyeslése hatalma ellen: tanúsága ellen, hogy létezik helyes és helytelen, és ennek a tanúságnak helyeslése ellen, amely magával hozza azokat az érzéseket, amelyek a helyes és helytelen cselekedeteket kísérik.

Itt a második szempontból kell a lelkiismeretről beszélnem: nem amennyiben különböző aktusai révén az erkölcs elemeivel ellát, amely az intellektust etikussá fejlesztheti, hanem egyszerűen, amennyiben egy auktoritatív figyelmeztető parancsa, amely életvitelünk részleteire vonatkozik, ahogyan elénk adódnak, és saját különböző egyedi aktusaiban önmagában zárt.

Így a lelkiismeretet nem mint a helyes magatartás szabályát akarjuk vizsgálni, hanem mint a helyes magatartás méltányolását. Ez az ő legfontosabb és legfőbb auktoritatív szempontja; ez a „lelkiismeret"-szó legmegszokottabb értelme. A fél világnak törnie kellene a fejét, hogy kitalálja, mit állítunk az „erkölcsi érzékkel"; ám mindenki tudja, mit jelent a jó vagy a rossz lelkiismeret. A lelkiis-

meret mindig ott áll mögöttünk és fenyegetéssel és ígérettel kényszerít, hogy a jót kövessük a rosszat pedig kerüljük. Ennyiben egy és ugyanaz minden egyes lélekben, akár milyenek is legyenek a sajátságos lelkek sajátságos tévedései, ami a cselekedeteket illeti, amelyeket tennünk vagy kerülnünk parancsol. Ebben az összefüggésben megegyezik a szép és a visszataszító észlelésével.

Ahogyan természetszerűleg szép és kedves érzékelésével rendelkezünk a művészetben és a természetben, habár az ízlések közmondásosan különbözőek, így rendelkezünk a kötelesség és kötelezettség érzékével, akár egyazon külön cselekedetekkel kapcsoljuk össze vagy sem. Minden esetre ezáltal különbözik az ízlés és a lelkiismeret.

A szépérzéknek ugyanis, egyébként éppúgy mint az erkölcsi érzéknek, nincs különleges kapcsolata a személyekkel, hanem önmagukban szemléli a tárgyakat. A lelkiismeretnek viszont egészen eredetileg személyekkel van dolga, és a cselekedetekkel főleg a cselekvőre való tekintettel, vagy inkább egyedül „önmagával" és saját cselekedeteivel, másokkal csak közvetve és mintegy kapcsolatban „önmagával". Továbbá: az ízlés önmaga számára érv és nem hivatkozik semmire önmaga szépérzékén vagy a visszataszító iránti érzékén túl, és a szépnek önmagáért örül. A lelkiismeret viszont nem önmagán nyugszik, hanem nyugtalanul kívánkozik valami után, ami rajta túl van. Meghatározatlanul felismeri döntései helyeslését, amely helyeslés magasabb mint ő, és a kötelezettség és felelősség azon éles tudata bizonyítja (tanúskodik mellette), amely hordozza. – Innen van az, hogy a lelkiismeretről mint hangról beszélünk, amely úgy uralkodik és kényszerít, mint egyetlen más parancs sem tapasztalatunkban. – Majd ismét: diktálási és parancsolási előjogánál fogva a lelkiismeretnek bensőséges kapcsolata van érzelmeinkkel és hangulatunkkal, amennyiben tisztelettudással, reménnyel és félelemmel tölt el bennünket: elsősorban félelemmel, amely érzés általában nem csak az ízlés, hanem még az erkölcsi érzék számára is idegen, kivéve, mint véletlen képzettársítások következménye. Nem érez félelmet, aki beismeri, hogy magatartása nem volt szép, noha bosszankodhat önmagán, ha ez-

által elszalasztott valami előnyös lehetőséget. Amennyiben azonban valami erkölcsileg helytelent tettünk, úgy élénk felelősség- és bűntudatot érzünk, noha nem szükséges, hogy ez a tett a társadalmi rend ellen irányuljon, kín és félelem kíséri, ha pillanatnyilag még előnyt is jelent számunkra. Zavar és az arc eltorzulása követi, még ha nincsenek is tanúk jelen. A lélek ezen különböző nyugtalanságai, amelyek jellemzőek és jelentősek lehetnek. – Önmagunknak tett szemrehányások, maró szégyenérzet, szűnni nem akaró lelkiismeret-furdalás, félelem és elbátortalanodás a jövővel szemben – és ezek ellentéte, amennyiben a lelkiismeret jó, épp olyan valósak, még ha kevésbé tolakodók is: önmagunk jóváhagyása, benső békesség, megkönnyebbült szív, és hasonlók. Az érzelem ezen megmozdulásai faji különbséget alkotnak a lelkiismeret és más intellektuális érzékeink: a józan ész, értelmesség, gyakorlatiasság, ízlés, önérzet és más hasonlók között. Természetesen ugyanilyen különbséget alkotnának a lelkiismeret és az erkölcsi érzék között is, ha e kettő nem ugyanazon terület két különböző aspektusa lenne.

Ennyit azokról a jellegzetes jelenségekről, amelyeket a lelkiismeret nyújt. Nem nehéz meghatározni, mit foglalnak magukban.

Azok a dolgok, amelyek nem rendelkeznek lélekkel, nem hozhatják mozgásba kedélyünket, mindig személyektől függnek. Ha – ahogyan bizonyos esetben – felelősnek érezzük magunkat, megszégyenítettek bennünket, megijedünk a lelkiismeret hangja ellen elkövetett tettünk miatt, úgy az mindig magában foglalja, hogy van VALAKI, akinek felelősséggel tartozunk, AKI előtt szégyenkezünk, AKINEK az elvárása miatt félünk. Ha az elkövetett bűn után ugyanazt a könnyekben kitörő, szívfájdító keserűséget érezzük, amely olyankor ráz meg bennünket, ha egy édesanyát megsértünk; ha a helyes cselekedet után ugyanazt a vidámságot érezzük. Ugyanazt a megnyugtató örömet és elégedettséget élvezzük, amely egy atyai dicséretet követ, úgy bizonyosan egy személy képe van bennünk, akire szeretetünk és tiszteletünk föltekint; akinek mosolyában boldogságunkat megtaláljuk; akinek haragja zavarba hoz és megsemmisít. Ezek olyanfajta érzések bennünk, amelyek

mint kiváltó okot egy értelmes lényt követelnek. Nem vagyunk ugyanis gyengédek egy kő iránt, sem pedig szégyent nem érzünk egy lóval vagy egy kutyával szemben. Nincs lelkiismeret-furdalásunk és nem tapasztalunk bánatot, ha egy tisztán emberi törvényt szegünk meg. Ha azonban személyről van szó, a lelkiismeret felébreszti bennünk mindezeket a kínos érzelmű rezdüléseket, zavart, rossz előérzetet, önmegvetést. Másrészt mélységes békével áraszt el bennünket: biztonságérzettel, átadással, reménnyel – amit nem idézhet elő egy látható evilági tárgy. „A gonosz menekül, még ha nem is üldözi senki." (Péld 28,1) De vajon miért menekül? Honnan a rémülete? Ki az, akit a magányban lát, a sötétben, szíve rejtett kamrájában? Ha ezek az érzelmi rezdülések nem tartoznak ehhez a látható világhoz, úgy a tárgynak, amelyre észlelése irányul, természetfölöttinek, isteninek kell lennie. Így a lelkiismeret jelensége, mint egy parancsé, alkalmas arra, hogy a lélekbe belevésse egy legfelsőbb uralkodó, szent, igazságos, erős, bíró képét, aki mindent lát, mindenért megfizet. A lelkiismeret a vallás alkotó elve, úgy, ahogy az erkölcsi érzék az etika princípiuma.

Fordította: Rokay Zoltán

Stefan VAN CALSTER

Az eszkatológia miért oly ritka téma a prédikációban?

Az eszkatológia az a doktrína, amely a végidőbeli dolgokkal, az emberi rosszal és a világ végével foglalkozik a hit szemszögéből. Viszont az eszkatológia nem foglal helyet a katekizmus tartalomjegyzékében, sem a németek katolikus katekizmusában, sem a belga püspökök hittankönyvében. Azonban a katekizmus tesz bizonyos említéseket a beteljesedésről; a kozmosz, a menny és a föld, az egyén és az Egyház. A szerzők alig két oldalon beszélnek e témáról a 600 oldalas könyvben. Azt nem állíthatjuk, hogy nagy figyelmet fordítanák rá. Másrészt viszont a feltámadásra igen sok helyet szánnak, a német katekizmus nagyobb áttekintést ad az ítéletről, pokolról, mennyországról és tisztítótűzről.

Egy civil kollégám, aki mindig részt vesz a vasárnapi szentmisén megjegyezte: „Soha nem hallottam egyetlen prédikációt sem az eszkatológiáról." Míg egy másik hívő észrevette, hogy az A évben Krisztus Királyról szóló evangélium első részét olvassák csak fel és ott fejeződik be, hogy: „Bizony mondom nektek, amikor megtettétek ezt egynek a legkisebb testvérem közül, nekem tettétek" (Mt 25,21–40). A második rész, úgy tudom, nincs is belenyomtatva az olvasmányos könyvbe.

Ilyen megjegyzések felvetik azt a kérdést, hogy a hittankönyvek miért hallgatnak ennyire az ember végzetéről? Számomra felfoghatatlan, hogy miként nevezhetjük magunkat keresztényeknek, ha nincs pontos eszkatológia-elméletünk. Úgy tűnik, hogy ma néhány helyen a keresztény tanítást az evangélium utolsó oldalai nélkül hir-

detik. Ezek az oldalak Jézus szenvedésével, halálával és feltámadásával foglalkoznak. Az Apostolok Cselekedeteiben az apostolok első prédikációi ugyanazzal a témával foglalkoznak: Jézus meghalt és feltámadt, hogy mi Isten szeretetét megkapjuk (ApCsel 2,14). Ha azt gondoljuk, hogy lehetséges keresztény igehirdetés a megváltás nélkül, amely Jézus Krisztus feltámadásán alapszik, akkor valóban alaposat tévedünk, mert ez már nem keresztény igehirdetés. Az „emberi értékeket" ugyanis valójában maga az emberi élet végső sorsa determinálja.

Az „eszkaton" fogalmát fogjuk vizsgálni e tanulmányban és azokat a nehézségeket, amelyek a prédikációkban felmerülnek. Továbbá, vizsgálni fogjuk, hogy a teológusok miért hallgatnak e problémákról. Végül, egynéhány javaslatot teszünk az „eszkaton"-t tárgyaló prédikációk kapcsán.

A. Eszkatológia: Eszmény

1. Dicsőségében visszajön, hogy ítélkezzen

A világunkat és történelmünket, amelyben élünk, szétszakadtnak tapasztaljuk, a jót és a rosszat pedig egybefonódottnak. Ezt a helyzetet az evangélium a konkolyról és búzáról szóló példabeszédben rajzolja meg (Mt 13,24). A Biblia nem lineárisnak látja a történelmet, az nem fokozatos haladás a jónak és rossznak megértésében. Sőt, az Újszövetség azt sem zárja ki, hogy az idők vége előtt egyre erősebb Egyház-ellenes támadásokat (Mk 13,2–23; Tessz 2,3; Jel 12,13–18) várhatunk.

Nem a gonosz erői zárják le a történelem könyvét, és ez az Ó- és Újszövetségnek a meggyőződése; de az a nap milyen lesz nekünk? Kérdezzük meg Ámosz prófétától: a sötétség és nem a fényesség napja (Ám 5,18). A próféták szerint az ítélet kérdéséről lesz szó ezen a bizonyos napon. Az Újszövetségben az „Úr napja" Jézus Krisztus napjává válik, az Atya Őrá bízza, hogy a végső dol-

gokat teljesítse be. Az „Úr napjá"-t az „Emberfia napjá"-nak is hívják. (Lk 17,23). Ezt a krisztusi eljövetelt „paruziá"-nak hívjuk; azaz a beteljesülés, ami a megtestesülés, megfeszítés és feltámadás kezdete, akkor lesz Jézus Krisztus az élők és holtak ítélője (ApCsel 10,42).

Az Újszövetség mindezt érzékletes képekkel magyarázza meg. Viszont ezek csak képek, amelyek valamit ki akarnak fejteni. Az értelmük: az idők végén mindenki elnyeri az ő meghatározott helyét és feladatát Jézus Krisztustól. Az utolsó ítéleten a szent szerzők azt értik, hogy a végső igazság Istenről és emberről ki lesz nyilatkoztatva és akkor ez mindenki számára történik. Ez a jövőbeli igazság már most érvényes és működik. Valóban, aki nem hisz, azon már ítélet van, mondja János (Jn 3,18). Az aggodalmaktól és fájdalmaktól való megmentés és megszabadítás a boldog jövő perspektívája mindazoknak, akik Jézusban hisznek.

Ami emberileg elmagyarázhatatlan, azt a szent szerzők hatásos képekkel fejtik ki. Viszont meg kell jegyezni, hogy vannak olyan képek, amelyek a történelemhez kötődnek. Tehát a Dániel 7,13 próféciáról szóló elbeszélés a következőt magyarázza: Akkor látni fogják az Emberfiát, amint eljön az ég felhőin nagy hatalommal és dicsőséggel.

Más képekbe pedig apokaliptikus magyarázatok hatoltak be, amelyek a korabeli nyelvhasználatból lettek átvéve, mint például a 1Tessz 4,16–17. Amikor az angyalok szózata és az Isten trombitája szól, sok kérdés merül fel, még akkor is, amikor a világ mint közösség a mennyekbe lesz helyezve, és ezek a mennyek lassan a mai nyelvhasználat értelmében értendők (1Tessz 4,17).

Végső soron a dogmákra vonatkozik: Krisztus isteni erővel eljön, hogy a világ fölött ítéletet tartson és sajátját mindörökre magához vegye.[1]

---

[1] Német Katekézis 414. old.

2. Jöjjetek Atyám áldottai... (Mt 25,25)
Mennyország

Az emberi szavak nem magyarázhatják meg a mennyország mibenlétét. Valójában egy tökéletes örömnek a helyzetéről van szó: Istent négyszemközt látni (1Kor 13,12). Ez szeretetet, békét és örömet jelent tökéletes együttlétben Istennel és az összes szenttel. Ez az emberi élet megkoronázása, a megváltás kegyelme Jézus Krisztusnak köszönhetően. A Szentírás és az Egyház hagyománya a mennyet bőséges képekkel magyarázza meg: Ilyen a menyegző, fény és béke, az ő királysága nem e világból való, a trón előtt állnak és őt szolgálják éjjel és nappal (Jel 7,15). Ezek mind az ókori világképet tükrözik, ahol a menny a föld és az égboltozat fölött van. A megváltozott világképek kényszerítik az igehirdetőket, hogy óvatosak legyenek, ha a mennyről beszélnek. Pál mondja: amit szem még nem látott.

3. Távozz tőlem, légy átkozott... (Mt 25,41)
Pokol

Manapság az emberek a pokolról szóló egyházi tanítást problematikusnak találják és főleg azt, ahogyan a teológusok a pokolról beszélnek. J. P. Sartre népszerű tanítása szerint: a pokol a másik ember. Sokan úgy találják, hogy a pokol a jelen élet. Gondolkodjunk el a háborúk pokláról, etnikai tisztogatásról, Auschwitz, Hirosima és Nagasaki tömeggyilkosságairól...

Teológusok töprengenek: a pokol nem Isten irgalmának az ellentettje? Tud Ő olyan irgalmatlan lenni, hogy teremtményét a pokol örök fájdalmaiba taszítaná? Vagy talán úgy van, ahogyan az olasz teológus, Lombardo Vattawir nyilatkozott a pokolról, hogy „hatalmas igazságtalanság, mivel az Isten nevelő hatalma bukásának a kinyilvánítása." A *Civita Cattolica* válasza: Sokan vannak, akik örök büntetésre ítélik el magukat. Akármennyire is vigyáznunk kell a képekkel, nem tagadhatjuk, hogy az Ó- és Újszövetség együttesen ezt a kárhozati lehetőséget mutatja be. Mindvégig lát-

hatjuk az Isten országából való kizárásnak a valóságát a képeken keresztül: örök tűz (Mt 3,13;25,41), örök büntetés (Mt 13,42), sötétség (Mt 8–12), sírás és fogcsikorgatás (Mt 13,42).

Az ember (individuum) élete során az életről és halálról dönt. Habár az Isten új szeretetjövőt akar neki, lehetséges, hogy az ember Isten szeretetét visszautasíthatja. Mivel Isten az ember életének a kiteljesedése, a pokol az értelmetlen élet teljes fájdalma, a Teremtőtől való elszigetelődés.

Viszont az Egyház tanításában nem mutatható ki, hogy valaki valamikor is teljesen el lett volna zárva Istentől. Viszont azt tanítja az Egyház, hogy Isten az ember szabadságát tiszteletben tartja. Senkit sem kényszerit (Lk 13,23).

4. Tisztítótűz

Sokaknak a tisztítótűz tanítása még problematikusabb. Valóban, az Újszövetségben az ember csak néhány utalást talál rá. Az Egyház hagyománya két tényen alapszik. Először, Jézus szavai (Mt 12,32;5,26) az eljövendő világ bocsánatáról. Továbbá Pálra alapozza véleményét, amikor a tűz által való megmentésről beszél (1Kor 3,13).

Másrészt ott áll az imának és elégtételnek a gyakorlata, az alap pedig az Egyház tisztítótűzről szóló tanítása. Erre utalást találunk a 2Makk 12,45-ben és számos ilyen értelmű felirat található a katakombákban a keresztény sírokon. A II. Vatikáni Zsinat ismételten hangsúlyozza e tanítást az Egyházról szóló konstitúcióban, ez a *Lumen Gentium* 50. pontja.

Ez az imagyakorlat azt mutatja, hogy nem csak a halál utáni élet létezik, hanem egy tisztító időszak is. Akármilyen jóindulatúak voltak is földi élete során az ember szándékai, ő mindig méltatlan marad, hogy Istent közvetlenül megközelítse. A tisztítótűz és tisztulás szüksége megmarad.

Habár halála után az ember aktívan már nem járhat közben a saját megigazulásáért, mégis fölveszik a szentek közösségébe, hiszen ők közbenjárnak érte; valamint az életben itt maradottak imá-

val, böjttel, áldozattal. A tűzet úgy kell értelmezni, mint képet a tisztulásról és vannak megszentelő erejéről, Isten hatalmas irgalmáról.[2] Ez a szeretet által bekövetkezett szenvedés. A képzeletnek szüksége van segítségre. Az ember az emésztő tűz hatását mutatja, amikor Isten szeretete után vágyódik. Tehát a tisztítótűz nem hely és biztosan nem kínzókamra.[3]

A protestáns teológia már rég álláspontot foglaltak a tisztítótűzzel kapcsolatban. Képviselői a tisztítótűz tanítását egy az egyben elvetették. Úgy vélték, hogy az áldozat és ima gyakorlata sértés a kereszt hatalma felé, ami általános és egyetemes.

B. Az eszkatológiával kapcsolatos nehézségek a prédikációkban

1. Az idők szelleme: Tabuk

Több lehetőség létezik az idők szellemének megismeréséhez. Ennek egyike, hogy megvizsgáljuk az élet és halál kérdésének feldolgozását. Az elmúlt évszázadban sokat változott a halálhoz való hozzáállás. A halál, habár az élet része, úgy tűnik, hogy tabu. Az időseket, a betegeket és a haldoklókat a városon kívüli intézményekben összegyűjtik; korábban a fiatalok egy tető alatt éltek velük, az öregek otthon haltak meg.

Régen gyermekkortól naponta szembesültek az emberek az élet mulandóságával. A temetők körülvették a templomot. Amikor a hívők hetente eljártak a templomba, a családi és baráti sírok mellett mentek el. Ma pedig a temetők, mint a parkok, a városon kívül fekszenek, alig észrevehetők. A halál tabu: semmit sem mondanak, se nem kérdeznek róla.

---

[2] Német Katekizmus 421. old.
[3] Belga Hitkönyv 1. old.

Nagyon nehéz arról prédikálni, amire nincs igény. A lelkipásztorok ezt tapasztalják és bekövetkezik az, hogy már az eszkatológiáról sem beszélnek. Honnan ered ez az élettel és eszkatológiával kapcsolatos tabu?

Ma változások álltak be a tabukkal kapcsolatos nézetek terén, és emiatt az életről alkotott eszmény is változott, sőt lehet, hogy radikalizálódott az utóbbi 30 év alatt. Így például az abortuszt és eutanáziát több országban törvényesen megengedték. Továbbá a kilátások a jelenlegi génmanipulációból kifolyólag szembesítik az embert egy sorozat láthatatlan lehetőséggel. Valóban úgy tűnik, hogy az ember a saját teremtője szeretne lenni és, hogy az élet legrejtettebb titkait dekódolta. Egyre többen szeretnének a sorsnak mesterei lenni ebben a tekintetben.

Így a kor szellemén olyan mentalitás uralkodik, amely az egyedi emberre összpontosul, aki fölfedezi magát és aktívan tevékenykedik a világ lakhatatlanná tételén. Az élet minősége lesz a középpont és minden figyelem a jelenhez rögződött. Fölöttébb egyoldalú az emberi célbaérés, a földi paradicsom megvalósítása. Az emberi vágyat kizárólag a betegségtől, éhségtől, rabszolgamunkától és háborútól való szabadulás vágya irányítja. Az ember vágyódik a békés társadalomra. A béke az igazsághoz van kapcsolva és ő ezt ezen a világon meg akarja valósítani. Egyszóval: a kor szelleme elképzeli azt, hogy az életcélt egészen a jelenben el kell élni, így nincs szükség az eszkatonra.

Reinkarnáció feltámadás helyett

Második ok az eszkatológiáról való hallgatás, ami részben a filozófiai ésszerűségből fakad. Az egzisztenciális és posztmodern gondolkodás csak az evilági dolgokkal foglalkozik. A marxizmus a vallás minden formáját olyan valaminek tartja, mint amely elidegeníti az embert attól, hogy felelőséget vállaljon a világért és, hogy már itt paradicsomot építsen. Természetesen minden figyelem az „itt és most"-ra irányított, és minden gondolat az „ezentúli"-ról a

„Gonosz"-tól van. Továbbá a keresztény felfogást dualisztikus nézettel vádolják, amely az emberi tapasztalattal ellentétes. Pontosabban a halhatatlan lélek és a halandó test okoz nekik gondot, ami egy napon fel fog támadni. New Age nézetek és a keleti vallások befolyásolják azt, hogy még keresztények előtt is a reinkarnációba vetett hit – mivel ennél az embernek nem kell az ítéletre gondolni – újra vonzóvá válik. Közben a feltámadás gondolata és az örök élet reménye egészen eltűnik. Állítólag az emberek félnek a determinizmustól és egy ciklikus elképzelés rokonszenvesebb, mivel magába foglalja az ismétlődő újjákezdést.

A feltámadásba vetett hit a Biblia szerint homlokegyenes ellentétben áll ezzel. Jézus tanítványainak sem volt egyértelmű, sem az asszonyoknak, akik a hét első napján mentek a sírhoz, hogy Jézust megkenjék. Mária Magdolnának sem volt egyértelmű, aki azt hitte, hogy a kertészt ismerte fel és sírva fakadt, mivel a sír üres volt. Sem az emmauszi tanítványoknak, akik abban reménykedtek, hogy Ő a Messiás, aki felszabadítja Izraelt. Sem az apostoloknak, akik megijedtek és elmenekültek, mert féltek attól, hogy a hasonló sors vár rájuk, mint amilyen a Mesterüké lett. Sem Tamásnak, aki nem volt jelen, amikor Jézus hirtelen előttük állt és később megérte, hogy kezét Jézus oldalába és ujját a szögek helyébe helyezhette.

Bizonyos tudományos értelmezések a biblikus szövegről felismerték, hogy az újkor óta a bibliai világnézet kopernikuszi fordulaton ment keresztül. Amikor a Biblia a pokolról és mennyről beszél, ezt csak képeken keresztül teheti.

3. *Teológia: a világban való felszabadulás, szabadítás helyett*

Magán a teológián belül találhatunk olyan nyomokat, amelyek rávezetnek arra, hogy miért esik olyan kevés szó az eszkatológiáról. Az ötvenes években az eszkatológia-tanítás a kor egyik legvitatottabb témája volt. A múlt században keveset foglalkoztak az

eszkatológiával, most rájöttek, hogy az egész teológia foglalkozik vele. Az utóbbi pár évben sok minden drasztikusan megváltozott, és ez teszi a lelkipásztorokat bizonytalanná. A keresztény tanítás a végső dolgokról olyan jövőt nyit meg, amely többet tartalmaz, mint fenyítő isteni ítéletet. Ez volt az egyik ihletője J. Moltmann „remény teológiá"-jának. A marxizmussal és E. Bloch-val való kapcsolatának eredménye, hogy felfedezett egy párhuzamot az eszkatológiai üzenet és a szocializmus által hozott evilági felszabadítás magyarázataiban. E. Bloch az aktív, leleményes egyént szemléli, aki saját sorsáért felelősséget vállal és olyan körülményeket teremt, hogy az ember megvalósíthatja meghatározott „hazáját" a földön. J. Moltmann Bloch gondolataira alapozva fordulhatott a hatvanas évek gazdasági-filozófiai optimizmusa felé. A hangsúly erre a világra volt fektetve. Visszatekintve a 68-as egyetemi „forradalmakra", könnyen érthető, hogy megnyílt az út egy olyan szociális optimizmus felé, amely a paradicsomot e földre helyezi.

A nehézségek változnak. Ahogyan láttuk, a kor szelleméhez kötöttek a filozófiai és néha még a teológiai elképzelések is. Most egy-két javaslatot adunk az eszkatológiai prédikációkhoz.

C. Javaslatok az eszkatológiáról szóló prédikációkhoz

1. Az „eszkaton": Jézus prédikációinak magja

Az első nehézség a kor szellemével kapcsolatos: tabuk az eszkaton és szekularizációs értelmezése. Jézus prédikációi viszont valami egészen mást mutatnak be. Ő folyamatosan Isten országáról beszél, ami prédikációinak központi témája. Isten országa viszont nem e világból való. A hegyi beszédben Jézus leírja a tanítványok életprogramját, ha ők be szeretnének kerülni ebbe az Országba. Csak Isten kegyelmével tud az ember bejutni a beszéd szerint. Senki saját erejéből nem tudja ezt a megváltást elérni.

Az evangelizációs parancs amelyet Jézus apostolainak adott, nem más, mint az, amelyet ő kapott az Atyától. Ő tehát azt kéri tőlük, hogy úgy tegyenek, ahogyan ő tett, és hogy tanítsák azt, amit ő tanított és amire tanította őket (Mt 28,20). Az etikai állásfoglalás, amire Jézus a tanítványait felszólítja a hit meggyőződésén alapszik. Ő velük lesz az idők végéig. Amikor a jelen tanítások elválasztják az etikát és a tanítást, az erkölcs alapjait veszti. A kor szellemében és még a keresztény tanításban is létezik ilyen hajlam, ami valójában jövő nélküli. A keresztény tanítás a világi humanizmusra van kicsinyítve autonóm erkölccsel, amely magát irányítja a többség törvénye szerint. Aki megkapta a többség szentesítését, azt hiszi, hogy igaza is van.

2. Üdvtörténet, mint a prédikációk forrása

Ma a prédikációk nem arra kellene, hogy alapozzanak, amire a többség gondol, sem nem arra, ahogyan a társadalom cselekszik. A prédikációk forrásai nem a mai társadalmi közmeggyőződésben találhatóak. De majd szembesülni kell ez utóbbival.

A liturgikus konstitúció, a *Sacrosanctum Concilium* szerint a prédikációk forrásaikat a Szentírásban és liturgiában kell, hogy megtalálják, mivel az ember Isten csodálatos tetteiről az üdvtörténetben hallhat.[4] Ez pontosabban azt jelenti, hogy a homília az egyházi év során a Szentírásra épüljön. A keresztény tanítás forrása a Szentírás és nem az a közmegegyezés, ami a társadalomban él. Kell, hogy a prédikációk olyan témákat nyújtsanak, amelyek esetleg nem népszerűek, vagy amelyek kevésbé felelnek meg a hallgatók elvárásainak. Az eszkatológia újból téma lesz, ha a lelkipásztorok ragaszkodnak a II. Vatikáni Zsinat után megújított perikoparendszerhez A papok kövessék a liturgikus évet, beszéljenek az üdvösség titkairól a Szentírásra alapozva. Csak így lehetséges a keresztény üzenetet a hívek számára hozzáférhetővé tenni. Azt is

[4] S. C. 35. o.

észre kell venni, hogy a tanító nincs a Szentírás fölött, hanem annak ő az elsőszámú hallgatója. Ő megvizsgálja, hogy maga miként éli meg ezt az üzenetet és hogyan tudja mint tanú közölni ezt hallgatóival. Amit ő prédikál, az elsősorban a saját életére vonatkozik.

3. Képekkel érzékeltetve

Az eszkaton elmagyarázhatatlan. A Biblia sem magyarázza meg. De vannak olyan képek, amelyek ezt a valóságot közvetítik. Tehát a lelkipásztorok a képeket közvetítik. Nem valamiféle pontos leírás a cél. Viszont kell, hogy a hallgatókat ráébressze a képek megértésére. Nem szabad eltávolítani a képeket, hanem föl kell használni azokat, hogy az eszkaton valóságát rajtuk keresztül a hallgató érzékelhesse. Így fel kell idézni a hívek tudatában egynéhány ismert képet a mindennapi életből és ezeket eszközként felhasználni, hogy a valóságot elérjük.

4. Pozitívan prédikáljunk: semmi másodlagos motiváció

A Bibliában az eszkatonról leírt képeket néha szó szerint értelmezték. Ez alkalmat adott, hogy rémület és félelem felkeltésére. A bekövetkezendőktől való félelmet e szónokok célnak vélték. A szónok reménykedett, hogy így behozza az embereket a templomba és ösztönözheti őket a testvéri szeretet gyakorlására. Ilyen sémában a pap a jövőtől való félelmet prédikált mintegy buzdításul a tisztességes életre. Sőt a „bűnbánat és büntetés" váltak motivációvá. Tehát föl sem merült a valódi cél: az Isten szeretetében való élés vágya. Csak a büntetés elkerülése szerepelt. Ez másodlagos motiváció, sokszor a gyermekek mintájára, akik még nem értik, hogy az életben fontos tanulni. A tanulás gyümölcse a jó osztályozást. Nyilván, hogy az ilyen motiváció a vallási élet elmélyülését, Isten szeretetét nem hozza meg. Továbbá csak akkor működik, ha a hallgató érti a képek magyarázatait. Amikor nincs félelem, a jóra való törekvés eltűnik.

5. Prédikáljunk többet a mennyországról és a pokolról

Régi közmondás, hogy jó érvelés esetén minden hamis eszmény önmagától eltűnik. A mennyországról szóló prédikációk segíteni fognak a hallgatóknak, hogy figyelmüket a végsők felé fordítsák. eszkatonról lehet beszélni, amikor Jézus szabadító műveit ünnepeljük. A központi történet a húsvét, amelyet a heti vasárnapi liturgián ünneplünk. E történeti tények összekapcsolására alapozva az eszkatont mutató képeket relativizálni tudjuk. Másrészt pedig megfelelő fontosságban részesül a téma. Jézus prédikációiban egyformán látható, hogy az eszkatonról szóló beszédek kéréseket tartalmaznak. Amikor Jézus az ítéletről beszél a hangsúly a következőn van: „Amit egynek a legkisebb testvéremnek tettetek, azt nekem tettétek" (Mt 25,40). A keresztény prédikációk Isten irgalmas szeretetéről beszélnek, akit mi „Mennyei Atyának" nevezhetünk.

Összefoglalás

Az eszkatonról szóló prédikációk elsősorban a kutatást igénylik. A képek nem tűnhetnek el, de el kell helyezni és értelmezni a szövegkörnyezetben. A képek nem magyaráznak, hanem képviselnek. Az eszkatonról való prédikálásnak a megszűnése szakadékot jelent a keresztény üzenet és a világi erkölcsök között. Azért kell beszélni a mennyországról és a pokolról, hogy ez a szakadék eltűnjön.

Fordította: Androvich Tamás

Kedves Előfizetőnk!

A szerkesztőség az olvasók megértését kéri e szám késedelmes megjelenése miatt. A következő szám Szent Szilveszter pápa ünnepére jelenik meg.

- Egy éves **előfizetés**: 700.- Ft
- **Kedvezményes** előfizetés: 500.- Ft
- **Külföldi** előfizetés: 1000.- Ft
  (a jelentősen emelkedett postaköltség miatt)
- 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
1997. 4. Krisztus az idők teljessége
1998. 1. Szentlélek éve
1998. 2. Gál Ferenc emlékezete
1998. 3. Veni Sancte Spiritus
1998. 4. Vedd a Szentlelket
1999. 1. Az Atya éve
1999. 2. Isten az Atya
1999. 3. Clementissime Pater...

Címünk:

Communio Alapítvány,
1053. Budapest, Papnövelde u. 7.
E-mail: communio@ella.hu

A szerzetesrendek a Kárpát-medencében

sorozat

következő kötetei kaphatók

az **ECCLESIA** könyvüzletében
Budapest
Ferenciek tere

BAZILITÁK
BENCÉSEK
CISZTERCIEK
PÁLOSOK
MÁLTAIAK

Legújabb kiadványainkat ajánljuk:

Legeza László–Török József:

A 350 éves Központi Papnevelő Intézet
A Hittudományi Kar története
Pázmány Péter Katolikus Egyetem

Beszerezhetők
az **ECCLESIA** könyvüzletében
Budapest
Ferenciek tere

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

Angol (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4557 Washington, D.C. 20017) - David L. Schindler (dir.)

Arab: *Al-Ligâ: Revue Chrétienne Internationale Communio* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban; - 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) - Mihel Hayek (dir.)

Argentin: *Revista Catolica Internacional Communio* (Posadas 1370, 1011 Buenos Aires) - Alberto Espezel (dir.)

Brazil: *Revista international católica de cultura Communio* (Rua Benjamin Constant 23, 6 andar, 20240-150 Rio de Janiero) - Estevao T. Bettencourt (secr.)

Chilei: *Revista Catolica Internacional Communio* (Los acantos 1317, Casilla 976, Centro de Casillas, Santiago de Chile) - Fernando Moreno (dir.)

Cseh: *Mezinárodni Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, Cz-11000 Praha 1) - František X. Halas (dir.)

Flamand-holland: *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* (Burgemeesterstraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) - S. Van Calster (dir.); (Heijendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade) - J. Ambaum (dir.)

Francia: *Revue Catholique Internationale Communio* (5, passage Saint-Paul, F-75004 Paris) - Vincent Carraud (dir.)

Horvát: *Svesci Communio* (Kščanska Sadašnjost, Marulicev trg 14, CR-10000 Zagreb) - 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* (Gladbacher Str. 19, D-50672 Köln) - Maximilian Grenier (dir.)

Olasz: *Rivista Internacionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) - Elio Guerriero (dir.)

Portugál: *Revista Internacional Católica Communio* (Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) - Henrique de Noronha Galváo (dir.)

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

Szlovén: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Zrinjskega 13, SLO-61000 Ljubljana) - Tomaz Podobnik (dir.)

Ukrán: *Sopricastija-Koinonia-Communio* (Zakarpatska vul. 18, 294017 Uzgorod)

1999.

VII. évf. 3. szám

Tartalomjegyzék

Jesús Castellano CERVERA
Clementissime Pater... 1

Yannis SPITERIS
A középkori Bizánc és a pápaság 3

Louis BOUYER
Az ősi zsinagógák 16

John Henry NEWMANN
A lelkiismeret fenomenológiája mint „istenérv" 43

Stefan VAN CALSTER
Az eszkatológia miért oly ritka téma a prédikációban? 57