

## CONTENTS

- Marc GIRARD: *Mondialisation et éducation supérieure catholique. À la recherche de critères de discernement* • A globalizáció és a katolikus felsőoktatás. A megítélés kritériumai • Globalizarea și învățământul superior catolic. În cautarea unor criterii de discernământ ..... 3
- KRÁNITZ Mihály: *A lelkiismeret és az őrangyal szerepe a keresztség szentségében Órigenész írásaiban* • Rolul conștiinței și al îngerului păzitor în legătură cu botezul în scrierile lui Origene • Le rôle de la conscience et de l'ange gardien au baptême dans les écrits d'Origène ..... 23
- JITIANU Liviu: *Heils- und Offenbarungsgeschichte bei Karl Rahner* • Üdvösség- és kinyilatkoztatás-történet Karl Rahner teológiájában • Istoria mântuirii și a revelației la Karl Rahner ..... 33
- JITIANU Liviu: *Dialogisch Denken. Prämissen für eine Theologie der Gegenseitigkeit* • Dialógus-gondolkodás. A kölcsönösség teológiájának előfeltétele • Caracterul dialogic al gândirii. Premisele unei teologii a reciprocității ..... 47
- MÁTÉ Róbert-Béla: *A szentségek és a kommunikáció - kommunikációs szentségtani impulzusok* • Tainele și comunicarea. Impulsuri comunicationale în teologia sacramentală • Sakramente und Kommunikation. Impulse für eine Kommunion-orientierte Sakramentenlehre ..... 63
- HOLLÓ László: *Gyón(j)unk-e még a 21. században is? A kiengesztelődés szentsége a nyugat- és kelet-európai lelkipásztori gyakorlat feszültségében* • (Să) ne spovedim încă în sec. 21? Sacramentul reconcilierii în practica pastorală vest- și est-europeană • Beichen wir noch im 21. Jahrhundert? Das Sakrament der Versöhnung im pastorale Praxis der west- und osteuropäische Kirche ..... 73
- ZAMFIR Korinna: *Az eukarisztia áldozati jellege a katolikus-protestáns párbeszédben* • Caracterul de jertfă al Eucharistiei în dialogul catolic-protestant • The Sacrificial Character of the Eucharist in the Catholic-Protestant Dialogue ..... 87

- NÓDA Mózes: *A liturgia: találkozás és küldetés* • Liturgia: întâlnire și misiune • Liturgie: ein Ort des Treffens und der Sendung ..... 95
- MARTON József: *A gyulafehérvári vallási unió (1697-1701). Apor István és Baranyi Pál László szerepe az unió létrejöttében* • Unirea religioasă de la Alba Iulia (1697-1701). Rolul lui Apor István și Baranyi Pál László în realizarea uniunii • The Religious Union from Alba Iulia (1697-1701). The Role of Apor István and Baranyi Pál László ..... 111
- BODÓ Márta: *Assisi Szent Ferenc rendje Erdélyben* • Ordinul Franciscan în Transilvania • The History of the Franciscans in Transylvania ..... 121

## MONDIALISATION ET ÉDUCATION SUPÉRIEURE CATHOLIQUE. À la recherche de critères de discernement

MARC GIRARD<sup>1</sup>

**A globalizáció és a katolikus felsőoktatás. A megítélés kritériumai.** A tanulmány célja rámutatni racionális és teológiai-biblikus kritériumokra, amelyek hozzájárulhatnak a katolikus felsőoktatást érintő globalizáció helyesebb értékeléséhez. Az értelmi ismérvek antropológiai, társadalmi, tér- és időbeli, gazdasági, kulturális és nevelési szempontból közelíti meg a kérdéskört. A teológiai perspektíva bibliai példák által rávilágít az egyén és a közösség viszonyára, a helyi és az egyetemes szempont összhangjára, a gazdasági erőforrások helyes felhasználására, az etikai síkon jelentkező kísértés legyőzésére, a politikai modellek sokféleségére, a kulturális kapcsolatok jelentőségére. E szempontok áttekintése után a szerző levonja a katolikus felsőoktatásra vonatkozó konklúziókat. Antropológiai síkon a nevelés nem mellőzheti sem az öntudat, sem a közösségi tudat kialakítását. Társadalmi téren az autonómia nem nélkülözheti az együttműködést. Tér-időbeli síkon a hagyomány helyi értékesítése nem tekinthet el a világhoz és a világegyetemhez való tartozástól. Gazdasági szempontból a nyereség, a növekedés, a fejlődés előmozdítása mellett fontos az önkéntes megosztás és a források megőrzése. Politikai téren a hazafias nevelés nem szoríthatja háttérbe a népek és intézményeik növekvő interdependenciáját. Erkölcsei szempontból a globalizáció kísértéseire való figyelmeztetést ki kell egészíteni az átalakító felelősségre való neveléssel. Kulturális síkon az önazonosság értékelése nem mellőzheti a sokféleséget, a pluralizmust és a kölcsönös gazdagítást. A nevelésnek, a tudományos és műszaki képzés mellett figyelnie kell a személyiség kibontakoztatására, beleértve a lelki-szellemi dimenziót is.

### 1. INTRODUCTION

Comme son équivalent anglais « *globalization* », le terme « mondialisation » traduit un concept quelque peu élastique<sup>2</sup>. À l’instar d’un caméléon, il prend les couleurs du champ disciplinaire ou même de l’option idéologique de celui qui l’emploie.

#### 1.1. Une réaction pré-critique : la mondialisation, un progrès

Préalablement à tout regard critique, ce sont surtout les avantages de la mondialisation qui sautent aux yeux. On me permettra de prélever, à tout hasard, trois exemples de perception favorable : l’un dans l’ordre économique et commercial, l’autre, dans le domaine de la pédagogie, et le dernier, dans la vie de l’Église.

---

<sup>1</sup> Marc Girard a biblikus teológia doktora. 1970-től a Québec-i Egyetem tanára, 1996-tól a Pápai Biblikus Bizottság tagja.

<sup>2</sup> « A Protean concept », selon The Editor’s, « Globalization : A New Paradigm for Higher Education Policy », *UNESCO-CEPES Quarterly Review* 26/1 (2001). Cf. aussi Groupe d’études et de recherches sur les mondialisations, *Dictionnaire critique de la mondialisation*, Paris (Le Pré aux Clercs) 2002, pp. 171–173.

### **1.1.1. Un premier exemple : économique et commercial**

Je suis né et je travaille au Saguenay-Lac-Saint-Jean, une région périphérique du Québec au Canada, toute parsemée de lacs et de rivières et couverte d'une forêt boréale. Les incendies dévastateurs allumés par la foudre, de même que la coupe industrielle du bois, ont pour effet de favoriser à large échelle la pousse des myrtilles, une baie sauvage qu'on appelle chez nous des bleuets et qui ont un goût tout particulièrement recherché, en raison du climat frais et de la composition naturelle du sol. Partout au Québec, on applique même familièrement le sobriquet de « bleuets » aux habitants de la région. Avec le développement des transports rapides et la mondialisation des marchés, ce qui était naguère un produit de consommation locale peut, depuis quelques années, se retrouver, le lendemain même de la cueillette, à Singapour, en Australie ou au Japon.

### **1.1.2. Un deuxième exemple : pédagogique**

Je passe plus rapidement sur les autres exemples, plus près de notre expérience commune. Dans une université en région, comme celle où j'enseigne, qui n'a pas plus de trente ans d'âge, les étudiants ont, par la magie de l'Internet, un accès immédiat aux mêmes banques de bibliothèques virtuelles que tous les étudiants du monde.

### **1.1.3. Un troisième exemple : ecclésial**

Il n'est pas jusqu'à l'Église, *katholikē* par définition, qui ne vit beaucoup plus concrètement son universalité depuis que l'aéronautique moderne facilite les déplacements et les rend, pour ainsi dire, routiniers. Ainsi, la Commission Biblique Pontificale, dont je fais partie, réunit régulièrement ses membres, qui proviennent d'un peu partout sur la planète, pour discuter et produire des documents.

## **1.2. Observation sommaire de l'opinion publique: une alternative trop absolue**

On le sait trop bien, la mondialisation trouve ses avocats de la défense et aussi ses pourfendeurs. Les premiers voient l'avenir en rose : accessibilité des biens et services à l'échelle de la planète, croissance économique rapide, développement d'une conscience d'appartenance à toute l'humanité; bref, une chance unique, à ne pas rater. Les opposants, souvent dans le cadre de manifestations fortement publicisées, font ressortir, eux, le côté noir : l'absolutisation des intérêts économiques, la concentration du pouvoir dans les mains des plus forts, l'assujettissement des États-nations, l'accentuation du paupérisme, la déstabilisation des emplois, la tendance à privatiser certains services publics, le nivellement des cultures, la détérioration de l'environnement... De là l'espèce de mantra qui s'est répandu après les protestations massives à Seattle en 1999 : « *Local good, global bad*<sup>3</sup>. »

---

<sup>3</sup> À cela, E. SWYNGEDOUW rétorque : « Neither Global nor Local » : K.R. COX (Ed.), *Spaces of Globalization. Reasserting the Power of the Local*, New York-London (Gilford Press) 1997, pp. 137-166.

Entre les *pro* et les *contra* s'inscrivent ceux qu'on pourrait appeler les fatalistes : de toute manière, prétendent-ils, on n'y peut rien, il n'y a pas d'alternative, il s'agit d'un mouvement irréversible<sup>4</sup>.

Une telle polarisation, bien sûr, appelle des nuances. Par exemple, dans les pays où on a observé récemment un développement marqué, d'autres facteurs de croissance peuvent intervenir que la seule mondialisation des marchés. Par ailleurs, les inégalités, et tout spécialement l'écart grandissant entre les pauvres et les riches, correspondent à un phénomène complexe, multidimensionnel<sup>5</sup>.

Un sage discernement devrait nous amener à une position mitoyenne : ni vouer un culte à la mondialisation ni la diaboliser [« *not something to worship or demonize* »], mais la mouler, la structurer et la gérer pour l'amélioration des conditions de vie de tous et chacun<sup>6</sup>. De là la nécessité d'une vigilance constante et d'une soumission rigoureuse aux règles du droit<sup>7</sup>.

### 1.3. Objectif de l'exposé: recherche d'une critériologie équilibrée

Tout bien pesé, on ne peut pas traiter le sujet précis qui m'a été confié sans le situer dans un ensemble. Pas plus qu'on ne peut aujourd'hui commercer, développer, communiquer et s'instruire sans situer toutes ces démarches dans un système global, et même planétaire.

Mon objectif est modeste : une recherche de critères, pour mieux discerner les espoirs et les risques de la mondialisation en matière d'éducation. Recherche modeste, inachevée, ouverte à des compléments. De quelle sorte de critères s'agit-il? Rationnels dans une première partie de mon exposé. Et théologiques, dans la seconde : bibliques, plus exactement, de manière à ce que je déborde le moins possible mon champ de compétence.

## 2. À LA RECHERCHE D'UNE CRITERIOLOGIE RATIONNELLE. DES DONNEES ANTINOMIQUES A RECONCILIER

La problématique de la mondialisation est évidemment holistique. Pour bien en faire ressortir les diverses facettes, on n'a pas le choix, me semble-t-il, de l'envisager de manière analytique, sous plusieurs angles différents. J'en ai délinéé sept, espérant par là faire un peu le tour de la question, comme pourrait le suggérer le symbolisme biblique du chiffre sept, évocateur d'intégralité, de complétude. Ces sept angles d'abordage sont les suivants : anthropologique, social, spatio-temporel,

<sup>4</sup> L. KUEHN parle ici du « culte de l'inévitable », à combattre : *Responding to Globalization of Education in the Americas — Strategies to Support Public Education* (présentation à la conférence de l'IDEA à Quito, Équateur, en octobre 1999).

Cf. <http://www.bctf.ca/social/globalization/responding.html>.

<sup>5</sup> Cf. <http://www.emory.edu/SOC/globalization/issues03.html> : « *Does Globalization Cause Poverty?* »

<sup>6</sup> Cf. <http://globalization.about.com/library/weekly/aa080701a.htm> : « *Globalization : Good or Bad?* »; Justice et Paix – France, *Maîtriser la mondialisation*, Paris (Centurion) 1999; D. TETTAMANZI [Cardinale], *Globalizzazione: una sfida*, Casale Monferrato (Piemme) 2001.

<sup>7</sup> Cf. Justice et Paix – France, *Maîtriser la mondialisation*, pp. 49–53 et 117–128; B. ROMANO, *Globalizzazione del commercio e fenomenologia del diritto : saggio su diritto e identità*, Torino (Giappichelli) 2001.

économique, politique, éthique et culturel. Ils nous conduiront, comme dans une espèce d'entonnoir, à notre sujet précis de réflexion : la dimension éducationnelle, qu'on peut situer au confluent de toutes les autres.

Dans tous les cas, une synthèse équilibrée résulte de la délicate réconciliation de pôles apparemment antinomiques. L'acceptabilité de la mondialisation, quelle que soit l'acception précise qu'on donne à ce terme, me semble dépendre de la réussite plus ou moins grande de ce processus de réconciliation.

### **2.1. Au plan anthropologique**

Disons d'abord un mot de l'aspect anthropologique. D'emblée, l'étude de l'« être-humain-en-soi » met en lumière ce genre de bipolarité : appelons-la individuelle et collective.

D'une part, on affirme la dignité souveraine et inaliénable de chaque personne, ce qui implique la conscience de soi, la liberté de disposer de soi, la responsabilité, le droit et le devoir de participer aux décisions.

D'autre part, on souligne — et de plus en plus dans le contexte actuel — l'importance d'une conscience collective, que j'appellerais d'un terme plus moderne inspiré de la réseautique, une conscience systémique, de réseau<sup>8</sup>.

À l'une et l'autre dimension, d'ailleurs, on applique tout naturellement le mot corps : individuellement, organisme biologique, et collectivement, ensemble de personnes liées par des caractéristiques et des intérêts communs.

Une question se pose pour nous : comment, dans nos universités catholiques, harmoniser respect de la personne et respect de la collectivité — groupe professionnel, région, ethnie, nation et même humanité entière? Autrement dit, comment harmoniser souci du bien de l'individu et recherche du bien commun?

### **2.2. Au plan social**

Voilà qui nous introduit déjà, sans plus de transition, au plan social. L'« être-avec-les autres », comme mode de vie organisé, comporte à lui seul ses propres antinomies. J'en retiens une, plus frappante à l'ère de la mondialisation.

D'une part, on proclame le principe de l'égalité des chances pour tous — non pas comme un constat, évidemment et malheureusement, mais à tout le moins comme un projet.

D'autre part, on constate l'interdépendance des humains entre eux : dans le commerce, par exemple, pas de marketing sans consommateurs; en politique, du moins en régime démocratique, pas de gouvernants sans électeurs.

Tout cela nous interroge. Comment, dans nos universités catholiques, même si on forme par vocation des élites pensantes et dirigeantes, favoriser une accessibilité aussi large que possible à toutes les couches de la population? Et comment faire prendre conscience aux étudiants que l'éducation supérieure, loin de diminuer le besoin qu'on a des autres, trace la voie à des structures de collaboration, d'interdépendance?

---

<sup>8</sup> Cf. P. ZARIFIAN, *L'émergence d'un Peuple Monde*, Paris (P.U.F.) 1999.

### 2.3. Au plan spatio-temporel

J'ai cru bon de réserver une rubrique à l'espace-temps — en d'autres termes, l'habitat. Comme on le sait, en science moderne depuis Einstein, particulièrement en physique et en mathématiques, on tend à concevoir l'espace et le temps non plus comme des dimensions séparées mais comme un concept et une réalité unitaires. L'espace-temps donne lieu à une symbolique extrêmement profonde, qu'il ne conviendrait pas d'exposer en long et en large dans le cadre de cette conférence<sup>9</sup>. Pourtant, s'il est vrai que la mondialisation définit à elle seule une ère toute nouvelle de l'histoire, comme le prétendent certains analystes<sup>10</sup>, elle tend à faire éclater la conception et la conscience traditionnelles de l'espace et du temps, qui se réduisent, à la limite, à l'infinitésimal, comme cela se vérifie dans les communications par autoroute électronique. Certains essayistes parlent même de l'avènement d'une nouvelle "espèce", l'*homo numericus*<sup>11</sup> !

Pour ce qui nous concerne, je retiendrai uniquement l'antinomie entre l'espace-temps immédiat, matriciel, protecteur, et l'espace-temps global, potentiellement ouvert à un ensemble extrêmement large, voire à l'infini.

Comment, dans nos universités catholiques, maintenir l'équilibre entre, d'une part, l'environnement physique et humain, le campus, constitué de lieux familiers, sécurisants, et de rencontres personnelles, marquantes, avec des professeurs de calibre, et d'autre part, le monde virtuel de l'espace éclaté que représentent les communications à l'échelle de la planète? Voilà pour la dimension spatiale. La dimension temporelle suggère une interrogation semblable : comment, dans nos universités, maintenir l'équilibre entre, d'une part, l'héritage du passé et l'observation du présent, et d'autre part, les percées scientifiques et technologiques qui défoncent déjà, pour ainsi dire, les portes de l'avenir?

### 2.4. Au plan économique

Jetons maintenant le regard du côté de l'économie: il sera question principalement de l'« avoir ». Une antinomie profonde s'observe là aussi.

D'une part, les biens et services circulent de plus en plus librement à l'échelle de la planète, comme en témoignent, entre autres, les traités de libre échange; de plus, la "dématérialisation" de l'argent rend possible son usage instantané et généralisé<sup>12</sup>. En principe, cela pourrait favoriser un partage plus large des ressources entre les citoyens et entre les nations.

<sup>9</sup> Cf. M. GIRARD, « Le temps et l'au-delà du temps. Essai sur la symbolisation rituelle dans l'un et l'autre Testament »: M. GOURGUES et M. TALBOT (Éd.), *En ce temps-là... Conceptions et expériences bibliques du temps*, coll. « Sciences Bibliques », n° 10, Montréal-Paris (Médiaspaul) 2002, pp. 13–39; M. GIRARD, « Linéaments d'une théologie biblique de l'espace » [à paraître en 2003 dans un volume de la même collection].

<sup>10</sup> Par exemple, T. FRIEDMANN, *The Lexus and the Olive Tree. Understanding Globalization*, New York (Anchor Books) 2000.

<sup>11</sup> Un site web porte et promeut cette expression : *Homo numericus. Un magazine d'information sur les questions de société liées aux nouvelles technologies*. Cf. [www.homo-numericus.bonidoo.net](http://www.homo-numericus.bonidoo.net).

<sup>12</sup> Cf. M. SANTOS, *La nature de l'espace*, Paris (L'Harmattan) 1997, p. 191.

D'autre part, face au spectre de la surexploitation des ressources de la planète, des groupes de pression clament fort en faveur du respect de l'environnement, en particulier l'eau, l'air, les forêts, les champs cultivés, la viande et le poisson. Il faut de toute urgence tenir compte des limites de l'habitat.

Cette antinomie ne va pas sans poser quelques interrogations sérieuses qui nous touchent directement. Les unes s'adressent aux gestionnaires de nos universités catholiques, les autres, aux responsables des programmes de formation. 1° En matière de gestion, certes, il faut s'arranger pour élaborer un budget équilibré et le respecter. Mais dans le contexte actuel où le nombre d'étudiants aux études supérieures connaît une forte hausse un peu partout dans le monde, comment éviter de se laisser absorber par le mouvement de la compétition<sup>13</sup>, surtout celui engendré par la prolifération des institutions universitaires privées, subventionnées par l'industrie ou l'entreprise et ouvertement axées sur le profit (les «*for-profit universities*»)? 2° Pour les responsables des programmes également, la conjoncture actuelle pose un défi majeur. Dans une société profondément marquée par l'idéologie de la rentabilité, de la croissance et du développement tous azimuts, comment pouvons-nous contribuer — je dirais presque : d'une manière prophétique — à former des citoyens conscients de devoir à la fois conserver les ressources et les partager, plutôt que de les accaparer pour le seul bénéfice du petit nombre?

## 2.5. Au plan politique

La mondialisation, de toute évidence, pose de graves problèmes d'équilibre des pouvoirs. Les critiques les plus sévères du phénomène dénoncent la concentration trop grande du pouvoir entre les mains de quelques États-nations et de certains organismes internationaux — on mentionne le plus souvent la Banque Mondiale, le Fonds monétaire international et l'Organisation mondiale du Commerce —, et ils y pressentent une menace très grave à l'exercice des droits démocratiques, en particulier dans les pays en voie de développement. Voilà qui pose le problème de l'antinomie entre l'indépendance des nations, c'est-à-dire le droit de chacune de disposer de son propre destin, et leur interdépendance incontournable à l'échelle de la planète<sup>14</sup>.

Le défi est considérable pour nos universités catholiques, surtout celles qui attirent beaucoup d'étudiants étrangers ou qui exportent des programmes hors frontières. Comment, en plein contexte de planétisation, former, d'une part, des citoyens fiers de leurs origines nationales, de leur citoyenneté, capables et désireux, le cas échéant, de retourner dans leur pays natal pour y contribuer au développement durable, et en même temps des citoyens d'un monde qui prend de plus en plus l'image d'un « village global » — cette expression peut-être discutable

---

<sup>13</sup> Voir à ce propos le rapport substantiel *The Universal Impact of Competition and Globalization on Higher Education*, octobre 2000, publié par The Futures Project : Policy for Higher Education in a Changing World, Providence, Rhode Island : [www.futuresproject.org](http://www.futuresproject.org).

<sup>14</sup> Cf. D. HELD, *Democracy and the Global Order : from the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford (University Press) 1995; P. de SENARCLENS, *La mondialisation. Théories, enjeux et débats*, Paris (Armand Colin) 2<sup>e</sup> édition, 2001, pp. 25–70, 107–113, 183–199.



lancée par mon compatriote Marshall McLuhan<sup>15</sup> et qu'un peu tout le monde depuis lors a sur le bout des lèvres?

## 2.6. Au plan éthique

Du point de vue plus spécifique des choix moraux, j'exprimerais autrement l'antinomie : en termes d'abord négatifs puis positifs. Autrement dit : quoi ne pas faire? et quoi faire?

Le premier aspect implique des mises en garde — de là l'image des freins. Comment s'abstenir de certains choix de contre-valeurs tentantes, séduisantes, mais extrêmement préjudiciables, surtout en contexte de mondialisation? On peut les ramener à trois principales : la course aveugle à l'argent, au bénéfice et au profit; le culte des images surfaites de personnes ou de nations toujours sous les feux de la rampe de la publicité; et surtout, la compétition subtile pour mettre la main sur tous les leviers du pouvoir, économique, politique et social.

Dans une perspective plus positive, la conjoncture actuelle invite l'humanité à se concerter et à s'unir pour bâtir un monde de justice et de paix, un monde où reculent les germes de mort et où triomphe de plus en plus le culte de la vie.

Nos universités catholiques n'ont-elles pas à jouer un rôle de leaders en ce domaine, avec l'espoir d'exercer un effet d'entraînement auprès des autres universités, en particulier les institutions publiques et les institutions privées axées sur le profit? Dans nos divers programmes, quel rôle assigner à l'éthique professionnelle, la déontologie? Et comment assurer aux étudiants de tous les champs disciplinaires une formation générale aux valeurs de base, l'axiologie?

## 2.7. Au plan culturel

Abordons, en quelques traits trop rapides, la problématique de la culture. Elle s'inscrit directement dans le cadre du projet anthropologique, ce que j'ai appelé plus haut l'« être-soi », mais sous une couleur bien spécifique : l'identité collective. Les adversaires de la mondialisation actuelle brandissent le spectre de l'exportation et de la diffusion massive de valeurs étrangères, en particulier dans les pays en voie de développement; on craint et on dénonce l'homogénéisation culturelle du globe — autrement dit, l'établissement rapide d'une « mono-culture » mondiale, au détriment de la richesse, de la variété et de la préservation des patrimoines régionaux, ethniques, et nationaux<sup>16</sup>. La langue évidemment n'échappe pas au phénomène : en pratique, l'anglais s'impose de plus en plus en informatique et dans les échanges internationaux.

<sup>15</sup> M. McLuhan, Q. Fiore and J. Agel, *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*, New York (Bantam Books) 1967: «Ours is a brand new world of all-at-once-ness. 'Time' has ceased, 'space' has vanished. We now live in a 'global village'.» (p. 63) «Electric circuitry has overthrown the regime of 'time' and 'space' and pours upon us instantly and continuously the concerns of all other men. It has reconstituted dialogue on a global scale. Its message is 'Total Change'.» (p. 13)

<sup>16</sup> Cf. Centre tricontinental, *Cultures et mondialisation. Résistances et alternatives*, Paris (L'Harmattan) 2000.

Ce qui précède suffit à mettre en lumière l'antinomie entre, d'une part, la valorisation, la diversité, l'autonomie des cultures locales à préserver, et d'autre part, les échanges extrêmement bénéfiques qui résultent des contacts entre les cultures, par le biais des voyages, de l'apprentissage des langues, de l'éducation, de l'informatique et des mass-médias, certes, mais surtout à la faveur du visage de plus en plus cosmopolite que prennent un peu partout nos grandes villes et nos pays.

Dans nos universités catholiques, comment tout à la fois respecter le multiculturalisme et favoriser un interculturalisme constructif<sup>17</sup>?

### 2.8. Synthèse: au plan éducationnel

Le dernier point représente une synthèse. Un verbe décrit mieux que les autres l'ensemble de la démarche éducative : « con-naître », au sens étymologique de « naître avec ». Venir au monde n'est qu'un point de départ; le savoir implique un « venir-au-monde » collectif, et encore plus dans la conjoncture actuelle, un « venir-au-monde-entier ». Car, qu'on le veuille ou non, la formation universitaire s'internationalise<sup>18</sup>.

Le sociologue espagnol Manuel Castells, qui enseigne à Berkeley, affirme que les effets de la mondialisation sur l'université vont être plus drastiques encore que l'industrialisation, l'urbanisation et la sécularisation prises conjointement. Pour lui, il s'agit du plus gros défi que l'université a eu à affronter depuis plus d'un siècle et demi<sup>19</sup>.

L'éducation supérieure en général vise un double objectif. D'abord, développer les habiletés fonctionnelles, la performance. Cela tend même à prendre une importance plus grande dans des sociétés de production massives, comme les nôtres<sup>20</sup>. Appelons cela le « savoir-faire ».

Mais on ne doit surtout pas oublier, comme visée éducative, le développement intégral, tant celui de la personne que celui des collectivités.

<sup>17</sup> Cf. J. DEMORGON, *L'interculturalité du monde*, Paris (Anthropos) 2000. Il propose l'interculturalité comme le seul nouveau paradigme dynamique capable de répondre à la nécessité d'une pensée globale qui tienne compte du temps et permette de contrecarrer les prétentions excessives de ce qu'il appelle les « mondialisations partielles ». Voir aussi G. LECLERC, *La mondialisation culturelle. Les civilisations à l'épreuve*, Paris (P.U.F.) 2000, pp. 1–9 et 465–478; C. SCHÜMPERLI YOUNOSSIAN, « Homogénéisation culturelle et identités plurielles » : G. RIST (dir.), *La mondialisation des anti-sociétés. Espaces rêvés et lieux communs*, Paris (P.U.F.) 1007, pp. 117–125. On a aussi commencé à étudier techniquement, d'un point de vue sociologique, les effets de la transnationalisation sur les grandes religions. Voir, par exemple, J.-P. BASTIAN, F. CHAMPION et K. ROUSSELET, *La globalisation du religieux*, Paris (L'Harmattan) 2001.

<sup>18</sup> Cf. N.C. BURBULES and C.A. TORRES (Ed.), *Globalization and Education. Critical Perspectives*, New York (Routledge) 2000; M. HRIMECH et F. JUTRAS (dir.), *Défis et enjeux de l'éducation dans une perspective planétaire*, Sherbrooke (CRP) 1997, surtout pp. 127–132 et 161–172.

<sup>19</sup> Cité dans : G. NEAVE, « Globalization : Threat, Opportunity or Both? » : rapport présenté à la réunion du conseil d'administration de l'*International Association of Universities*, à Mexico, en novembre 2001. Cf. <http://unesco.org/iau/globalization/newsletter-globalization.html>.

<sup>20</sup> Cf. R. PETRELLA, *L'éducation, victime de cinq pièges. À propos de la société de connaissance*, Montréal (Fides) 2000.

Parlons ici de « savoir-vivre », de « savoir-communiquer » et surtout de « savoir-être ».

Comment, dans nos universités catholiques, éviter le piège de l'utilitaire érigé en absolu? En d'autres termes, comment concilier, dans la formation des futurs professionnels, d'une part, l'efficacité, la productivité, c'est-à-dire la capacité d'exercer un emploi, voire d'occuper une fonction de responsabilité, et d'autre part, l'inculcation de la distanciation critique nécessaire pour que les diplômés conservent un sain équilibre de vie, acquièrent une solide hiérarchie des valeurs et développent le goût durable de participer activement à la construction d'un projet social plus juste, plus équitable, centré sur l'essentiel et non sur des valeurs illusives?

### **3. À LA RECHERCHE D'UNE CRITERIOLOGIE THEOLOGIQUE. L'ÉCLAIRAGE DE LA PAROLE DE DIEU**

Comme il s'agit ici d'universités catholiques et surtout de critères de discernement, il faut reprendre brièvement toute cette analyse sous un angle plus confessionnel, à la lumière de la Parole de Dieu. Si on poussait la démarche jusqu'au bout — ce que ne permet pas le cadre de cette conférence internationale —, il pourrait s'agir de discernement spirituel communautaire : on rechercherait alors ensemble, dans une démarche faite d'informations, certes, mais aussi d'intériorisation profonde, quel est le projet de Dieu, son plan, pour nos universités catholiques. Mais déjà, en recourant à la Bible, sacrement vivant de la Parole et de la pensée de Dieu, pour en tirer quelques principes et orientations, nous pouvons découvrir quelque chose du projet mystérieux du « Père des lumières, chez qui », à la différence des astres, comme l'affirme si bien la lettre de Jacques, « il n'y a pas de variation, ni l'ombre d'un changement » (*Jacques* 1, 17). Même en contexte de profonde mutation, comme celle apportée par la mondialisation, toutes les antinomies peuvent se résoudre à la longue si on n'arrête pas de scruter plus à fond le projet de Dieu.

J'ai structuré toute la première partie de mon étude autour de sept aspects plus un. Je les reprends ici, d'un point de vue théologique.

#### **3.1. Au plan anthropologique**

Comme l'anthropologie en général, celle qui se dégage des saintes Écritures comporte une dimension individuelle et une autre collective.

##### **3.1.1. L'individu**

D'un bout à l'autre, la Bible souligne fortement la dignité inaliénable de toute personne humaine. On le comprendra, développer ce thème de manière satisfaisante exigerait des heures et des heures. J'ai choisi de m'en tenir à un cas limite, dont le rappel n'est pas inutile quand on essaie de porter un jugement de valeur sur le phénomène de la mondialisation. Il s'agit d'une sorte d'argument a fortiori. Plusieurs dénoncent la mondialisation, du fait qu'elle paraît creuser encore

plus profondément le fossé entre les pauvres et les riches. Or la Bible rappelle de nombreuses fois l'éminente dignité du pauvre<sup>21</sup>. Maintes fois elle dénonce ceux qui l'écrasent : les voix prophétiques les plus radicales à cet égard sont sans doute Amos dans le Premier Testament et Jacques dans le Nouveau<sup>22</sup>. Une parabole de Jésus comporte un détail saisissant, rarement observé : dans le récit, Lazare le pauvre a un nom, qui veut dire littéralement « Dieu a aidé », alors que le riche n'en a pas du tout; il est désigné uniquement par sa condition sociale et son pécule (*Lc* 16, 19-31). Or le nom, dans la Bible, symbolise très couramment la personne et sa mission! On peut difficilement souligner mieux la valeur personnelle du pauvre aux yeux de Dieu<sup>23</sup>. En toute légitimité, on peut extrapoler et étendre le principe aux sociétés défavorisées, aux pays pauvres.

### 3.1.2. La collectivité

Valoriser la personne, oui, au regard des saintes Écritures. Mais pas au détriment de la communauté. Pour ancrer dans la Parole de Dieu ce complément nécessaire, permettez que je commente brièvement un texte incontournable, très couramment utilisé pour fonder théologiquement la grandeur de l'être humain. Il s'agit du premier des deux récits bibliques de la création, en fait moins antique que le second. J'en propose une traduction très littérale.

Dieu dit : « Faisons un humain à notre image, comme notre similitude. Qu'ils dominent sur le poisson de la mer, sur l'oiseau des cieux, sur le bétail et sur toute la terre, et sur toute bestiole rampant sur la terre. » Dieu créa l'humain à son image, à l'image de Dieu il le créa, mâle et femelle il les créa.» Dieu les bénit et leur dit : « Portez fruit, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la... » (*Genèse* 1, 26-28)

Un exégète de métier remarque tout de suite l'extrême facilité avec laquelle le rédacteur passe du singulier au pluriel, aussi bien en parlant de Dieu que de l'homme. Par exemple, dès le début : *wayyōmer 'ēlōhīm na'āseh 'ādām* : « Il dit, Dieux<sup>24</sup> : "Faisons un humain comme notre image [...]. Qu'ils dominent [...]" ». On explique d'ordinaire les pluriels divins, substantif et verbe, soit comme des formules emphatiques, soit comme des résidus littéraires d'expressions polythéistes utilisées dans les religions païennes du Proche-Orient. Pour l'être humain, on parlera simplement de singulier collectif. On investit plus d'effort, en exégèse comme en théologie, pour répondre à la question : en quoi l'être humain est-il image et ressemblance de Dieu? On connaît les réponses habituelles, inspirées du contexte littéraire immédiat ou d'une logique rationnelle difficile à contredire : l'homme refléterait Dieu créateur par sa fécondité, sa mission de procréation, son rôle de gérance dans l'univers, ou même, dira-t-on, par son

<sup>21</sup> Voir, par exemple, *Siracide* 11, 1-3.

<sup>22</sup> *Amos* 8, 4.8; *Jc* 2, 1-4; 5, 1-3a.5.

<sup>23</sup> Cf. M. GIRARD, *De Luc à Théophile. Un évangile fait sur mesure pour notre temps*, Montréal-Paris (Médiaspaul) 1998, pp. 187-191. En italien : *Il Vangelo di Luca. Un Vangelo su misura per il nostro tempo*, Torino (Elledici) 2000, pp. 145-149.

<sup>24</sup> Le nom propre *'ēlōhīm* est un pluriel en hébreu.

intelligence, sa volonté libre. Rien de cela n'est inexact. Mais il est un autre point de vue qui mériterait peut-être d'être souligné : si l'on en croit la logique même du texte biblique, l'homme est image de Dieu<sup>25</sup> aussi dans sa dimension plurielle. Le Dieu de la Bible se révèle si riche et d'une telle densité, il vide tellement tous les panthéons étrangers de leur utilité (monothéisme éthique au XIII<sup>e</sup> s. av. J.C.) puis de leur pertinence même (monothéisme théologique à partir du VI<sup>e</sup> s. av. J.C.), qu'on ne peut guère exprimer toute cette richesse seulement au singulier : cette intuition se reflète dans le nom *'ēlōhîm*, certes, mais encore mieux dans le symbolisme ternaire qu'on trouve même dans des récits bibliques anciens et qui va achever de fleurir beaucoup plus tard dans l'affirmation dogmatique de la Trinité. Qu'on pense seulement à l'épisode d'Abraham aux chênes de Mambré. On lit textuellement ceci : « Yhwh se fit voir à lui [...]. [Celui-ci] leva les yeux et il vit trois hommes debout. » (*Genèse* 18,1-2) Quelle conclusion tirer de tout cela? L'homme reproduit l'image de Dieu aussi de par sa pluralité : dualité du couple, oui, mais ouverte à un tiers (la famille), et au grand nombre; d'où l'appel explicite à la multiplication et à la gouvernance du cosmos. On ne saurait, je pense, trouver fondement biblique plus saisissant pour démontrer l'importance d'une conscience collective globale.

Commentant brièvement ce texte clef, la Commission Biblique Pontificale conclut :

L'étroite connexion entre le fait d'être créé à l'image de Dieu et celui d'avoir autorité sur le monde comporte plusieurs conséquences. En premier lieu, [... elle] exclut toute supériorité d'un groupe ou d'un individu humain sur un autre [...]. En second lieu, des dispositions sont prises en vue de la co-existence harmonieuse de tous les vivants dans la recherche des moyens nécessaires à leur subsistance [...]<sup>26</sup>.

Cet éclairage biblique accentue, plus encore que la raison seule, l'importance d'offrir à nos étudiants une formation de base qui développe l'humain dans toutes ses dimensions, à la fois comme « être-en-soi » et « être-avec-les-autres ».

## **3.2. Au plan social**

Passons maintenant à la dynamique sociale proprement dite.

### **3.2.1. L'égalité**

Le principe de l'égalité des chances pour tous trouve de solides appuis dans les saintes Écritures. Il s'enracine dans une attitude fondamentale de Dieu à l'égard des humains, exprimée une bonne dizaine de fois dans l'un et l'autre Testament : Dieu ne fait pas acception des personnes. Les formulations littéraires du principe diffèrent à peine : elles contiennent à peu près toutes le mot « face », au

<sup>25</sup> Dans le langage technique de la philosophie et de la théologie actuelles, on préférerait probablement dire : symbole de Dieu, au sens le plus profond et le plus strict.

<sup>26</sup> Commission Biblique Pontificale, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 2001, p. 65.

sens bien concret, avec l'idée d'exaltation ou encore de prise en considération<sup>27</sup>. Face au jugement de Dieu, un seul critère est valable pour discriminer les humains : l'aspect moral, c'est-à-dire l'option libre entre le bien et le mal. Pour le reste, devant le Seigneur, tous sont égaux, y compris maîtres et esclaves<sup>28</sup>. Est-il besoin de rappeler la loi israélite antique qui obligeait, au bout de sept ans ou lors de l'année jubilaire, à libérer tous les esclaves qui en exprimaient le désir, et à ne pas les renvoyer les mains vides<sup>29</sup>? La Bible fait de cette impartialité divine un modèle obligatoire pour les humains. Eux non plus ne doivent pas « regarder la face » de leurs semblables, c'est-à-dire en tenir compte<sup>30</sup>, ni « élever » celle de certains au détriment des autres<sup>31</sup>. En contexte actuel de mondialisation, ce principe de l'égalité des chances s'applique évidemment aux différentes classes sociales, aux diverses ethnies et races, et à tous les pays, pauvres aussi bien que riches. Les universités catholiques, disséminées un peu partout dans le monde, en sont une heureuse illustration. Héritage de l'histoire, certes, mais tout autant projet pour l'avenir...

### 3.2.2. L'interdépendance

Concernant le principe complémentaire de l'interdépendance, je me contenterai de citer une perle de la sagesse biblique, qu'on peut relire encore ici dans une perspective sociale, à l'heure où les nations sentent plus que jamais le besoin de se solidariser, de se regrouper, pour faire face aux défis nouveaux du «vivre-ensemble» :

Mieux vaut être deux que seul, car alors il y a un bon rendement dans le travail. S'ils tombent, l'un relève son compagnon. Mais celui qui est seul, s'il tombe, n'a pas un deuxième pour le relever. Si l'on couche à deux, on se réchauffe, mais seul, comment avoir chaud? Là où un homme seul est renversé, deux se tiennent debout devant lui, et la corde triple ne rompt pas facilement. (*Qohélet* 4, 9-12)

Si on relit judicieusement ces maximes sur une toile de fond mondiale et actuelle, on verra à privilégier, parmi les associations et alliances internationales ou inter-universitaires, celles qui ne renforcent pas certains partenaires pour affaiblir les autres, celles qui ne réchauffent pas les uns pour mieux faire mourir les autres de froid.

<sup>27</sup> Exaltation (hébreu *ns'*, rendu en grec par *thaumazein*, « s'émerveiller ») : *Deutéronome* 10, 17; 2 *Chroniques* 19, 7; cf. aussi *Siracide* 35, 12 qui emploie une tournure équivalente. Prise [en considération] (grec *lambanein*) : *Actes* 10, 34; *Romains* 2, 11; *Galates* 2, 6; *Éphésiens* 6, 9; *Colossiens* 3, 25; 1 *Pierre* 1, 17. Cf. aussi *Luc* 20, 21 où même des adversaires de Jésus reconnaissent en lui cette qualité d'impartialité.

<sup>28</sup> *Éphésiens* 6, 9.

<sup>29</sup> *Exode* 21, 2; *Lévitique* 25, 10.39–43; *Deutéronome* 15, 12–18.

<sup>30</sup> Hébreu *nkr*, « regarder » : *Deutéronome* 1, 17; *Proverbes* 28, 21.

<sup>31</sup> Hébreu *ns'*, « élever » : *Lévitique* 19, 15; *Malachie* 2, 9.

### 3.3. Au plan spatio-temporel

#### 3.3.1. Du local au global

Au point de vue de l'espace-temps, pour illustrer, d'une part, l'antinomie entre l'environnement immédiat et l'espace global, et de l'autre, l'antinomie entre l'héritage accessible au présent et l'« à-venir » plus ou moins imprévisible, je me servirai du livret biblique de Jonas<sup>32</sup>. Le nom même du prophète, *Yônâ* en hébreu, veut dire la « Colombe ». Or, dans la Bible hébraïque, la colombe compte parmi les symboles traditionnels du peuple élu, les ailes évoquant la condition libre d'Israël sorti d'Égypte, et la couleur blanche, la lumière de la vie et de la connaissance nouvelles gratuitement reçues. On le comprendra tout de suite, dans la pensée de l'auteur qui, au fond, veut exposer une thèse, Jonas, qui tourne le dos à sa mission, est une figure : il représente le Tout-Israël, à une époque (probablement au IV<sup>e</sup> s. av. J.C.) où celui-ci était fortement tenté de se replier sur lui-même, au détriment de la mission universaliste que lui avaient notifiée les prophètes de l'exil. Quant à Ninive, ville rasée deux siècles auparavant et non reconstruite, il faut y voir la figure du monde païen, voire du monde entier, si tant est qu'elle est décrite ici comme « une ville grande à [la mesure de Dieu], une marche [à pied] de trois jours », chiffre divin (*Jonas* 3,3); autrement dit, un monde dont personne ne peut venir à bout, sinon Dieu seul. On croit saisir une certaine analogie, sans la forcer bien sûr, entre le réflexe de fuite de Jonas et les réflexes de repli sur soi religieux et culturel que suscite actuellement le mouvement de mondialisation. Par exemple dans certains pays musulmans. Mais pas uniquement là, tant s'en faut! Je vous fais grâce des détails du récit, que tout le monde connaît : le sommeil de Jonas dans le bateau, le saut à la mer, le poisson avaleur et cracheur, et surtout la méprise du prophète qui reprend le collier. En effet, lorsqu'il proclame la parole divine : « Encore quarante jours, et Ninive sera changée [*neh<sup>h</sup>pāket*] » (3, 4), Jonas comprend le verbe au sens d'une destruction, alors qu'il s'agira d'une conversion imprévisible. De là, par après, l'accès de colère bleue passablement humoristique. Pour notre propos, je retiens seulement la finale, où Dieu lui-même exprime son dessein d'amour dans une perspective large à l'extrême — appelons cela une mondialisation du salut — : « Et moi, dit-il au prophète à courte vue, je n'aurais pas de compassion pour Ninive, la grande ville, où il y a une multitude de cent vingt mille humains [...] » (4,11) Il faut savoir que, dans le symbolisme biblique des nombres, dix et ses multiples expriment l'idée de pluralité, et douze, le choix, l'élection. C'est donc toute l'humanité, en fin de compte, qui devient virtuellement le peuple élu. Quel renversement, difficile à avaler pour Israël!

Bref, le projet de Dieu peut bien se concrétiser d'abord dans un espace-temps particulier, mais il vise en définitive l'orbe terrestre tout entier. Le projet de l'humanité, en notre temps, n'est-il pas appelé lui-même à s'inscrire dans cet horizon global? Le réseau des universités catholiques n'échappe évidemment pas à ce tournant.

<sup>32</sup> Cf. M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, tome I<sup>er</sup>, Montréal–Paris (Bellarmin–Cerf) 1993, pp. 756–763 et 901–902.

### **3.4. Au plan économique**

Un regard sur les enjeux économiques de la mondialisation nous a fait percevoir la difficile conciliation entre la circulation des biens et services et le respect des ressources, tant humaines que naturelles.

#### **3.4.1. La circulation des biens, capitaux et services**

Les échanges commerciaux paraissent souvent profiter davantage à certains partenaires qu'à d'autres. L'histoire biblique elle-même retient le souvenir d'un marché de ce genre impliquant le grand et glorieux Salomon. Sur la foi d'un premier contrat conclu avec le roi de Tyr et satisfaisant pour les deux partenaires<sup>33</sup>, il met en oeuvre un deuxième échange de matières premières et de services, qui se révèle après coup désavantageux pour le roi de Tyr<sup>34</sup>. De nos jours, il semble que le stratagème de Salomon fonctionne encore, quelquefois, à l'intérieur de ce qu'on appelle les accords de libre échange!

#### **3.4.2. Le respect des ressources**

À l'heure de la mondialisation, la libre circulation des matières premières et des produits industriels, mais surtout la pratique d'un développement économique souvent sauvage, sans frein, laissent peser une lourde menace sur l'avenir même de la planète en tant qu'environnement viable. Périodiquement, en tout cas, des cris d'alarme se font entendre. Souvent même, dans les civilisations marquées par le christianisme, on prend prétexte du premier récit biblique de la création pour confirmer le leadership de l'homme sur la création. On apporte un bémol, certes, en parlant de gérance ou d'intendance, et non de domination absolue. Mais est-ce suffisant pour redonner à l'humanité actuelle une conscience juste de son rôle par rapport au cosmos?

Personnellement, je pense que non. L'ensemble de la Bible apporte, me semble-t-il, plus de subtilité et d'équilibre. En réalité, cette valorisation de l'être humain par rapport au cosmos date du temps de l'exil à Babylone et est issue de la tradition écrite qu'on appelle sacerdotale. Pour redorer le blason d'un peuple anéanti, réduit à l'état d'ossements tout secs<sup>35</sup> parce qu'il venait de tout perdre — sa ville, son roi, ses symboles religieux, le temple, l'arche, les tables de la Loi, son pays et jusqu'à sa raison d'être —, les prêtres, désormais les seuls leaders issus du peuple, ont eu l'idée géniale d'appliquer à tout être humain, homme et femme, cette qualité d'« image » et de « ressemblance » divines que les Babyloniens et les Égyptiens, entre autres, attribuaient à leur roi. Quand un peuple traverse une crise d'identité, n'est-ce pas important de lui faire prendre à nouveau conscience de sa dignité? Les quelques textes qui soulignent fortement le leadership de l'homme par rapport à la création sont nés dans ce contexte<sup>36</sup> ou, s'ils sont plus tardifs, en

---

<sup>33</sup> *I Rois* 5, 15–32.

<sup>34</sup> *I Rois* 9, 10–14.

<sup>35</sup> *Ézéchiel* 37, 1–14.

<sup>36</sup> *Genèse* 1, 26–30; 5, 1–2; 9, 6–7; voire *Psaume* 8, 4–9.



dépendent<sup>37</sup>. Il importe, me semble-t-il, de prendre conscience qu'il s'agit d'un courant minoritaire dans la Bible, passablement lié à des circonstances précises, particulièrement dramatiques. Le courant majoritaire, lui, chante et magnifie le compagnonnage de l'homme avec les autres êtres de la nature, sa présence plutôt égalitaire et, en tout cas, respectueuse au milieu des éléments créés<sup>38</sup>. Le *Psaume* 8, certainement pas antérieur à l'exil, vante la seigneurie de l'homme sur le créé; pourtant, il introduit une distinction subtile entre la gloire de Dieu, qui domine « par-dessus » [hébreu 'a], et la gloire de l'être humain, qui domine « parmi » les êtres créés [hébreu b<sup>e</sup>]. À l'ère de la mondialisation, où on croit assister à une exploitation abusive des ressources de la planète, il importe de redécouvrir la véritable place de l'homme dans la création, une place plus humble sans doute, mais plus conforme au projet de Dieu. Comme l'a affirmé récemment l'astrophysicien québécois Hubert Reeves, « la mondialisation de l'écologie est un bon outil pour combattre la mondialisation de l'économie » — on me permettra d'ajouter : dans ce que celle-ci peut avoir de pervers.

Nos universités catholiques sauront-elles inculquer à leurs étudiants quelque chose de cette sagesse?

### 3.5. Au plan politique

Nous avons plus tôt fait état du difficile équilibre à réaliser, en matière politique, entre l'indépendance et l'interdépendance des États-nations.

#### 3.5.1. L'indépendance

L'apologie en faveur du premier aspect trouve un fondement biblique solide dans l'engagement des prophètes. J'ai tout récemment publié un essai sur cette question : *De Moïse à Jésus — L'option politique chez les prophètes et dans le monde actuel*<sup>39</sup>. Onze figures bibliques inspirent cette réflexion. L'application aux situations diverses de notre temps est délicate. Mais on peut dégager un certain nombre de principes herméneutiques utiles.

Dans la Bible, il n'y a pas de modèle politique unique et passe-partout. Si, au temps d'Isaïe, le projet de Dieu s'exprime à travers l'indépendantisme d'Israël par rapport à l'Assyrie, la super-puissance mondiale alors en émergence, au siècle suivant, dans d'autres circonstances et pour d'autres raisons, Jérémie préconise une soumission résignée au pouvoir étranger. Je ne puis pas présenter ici un tableau équilibré, même sommaire, de la question.

En matière d'autonomie nationale, deux figures bibliques émergent en défenseurs intrépides : Moïse et Isaïe. Le premier intervient en situation extrême,

<sup>37</sup> *Siracide* 17, 3–5; *Sagesse* 2, 23; 9, 2–3.

<sup>38</sup> Pour l'étude du thème biblique, cf. M. GIRARD, *Louange cosmique. Bible et animisme*, Montréal–Paris (Bellarmine–Desclée) 1975. Sur le courant minoritaire, cf. M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens*, tome I<sup>er</sup>, Montréal (Bellarmine) 1996, p. 237. Sur le courant majoritaire, cf. *ibid.*, tome III, 1994, pp. 532–535.

<sup>39</sup> M. GIRARD, *De Moïse à Jésus. L'option politique chez les prophètes et dans le monde actuel*, Montréal–Paris (Médiaspaul) 2001.

au point de départ de la naissance du peuple en tant que tel. L'autre entre en scène au moment où pèse la menace d'une invasion généralisée, d'une « globalisation » politique, si vous me permettez l'expression. Il y a, dans l'engagement et le message d'Isaïe, des aspects qui ne seraient plus du tout transposables aujourd'hui : par exemple, la structure théocratique du gouvernement national, un régime de monarchie humaine absolue (David, « fils » de Dieu<sup>40</sup>), le messianisme lié au politique, ou l'idéologie de l'isolationnisme national. Mais d'autres aspects peuvent encore et toujours nourrir une philosophie et une théologie politiques : notamment, la constatation de la fragilité des alliances entre nations, l'éternelle tentation des souris (les petits pays) de coucher trop près des éléphants (les superpuissances), l'appel à discerner en profondeur la raison d'être de chaque nation et sa mission propre — ce que j'aime appeler « l'âme du peuple » —, et finalement, l'exhortation à garder la foi en l'avenir, même au milieu des tunnels les plus obscurs...

### **3.5.2. L'interdépendance**

De nos jours, l'interdépendance des États-nations apparaît de plus en plus comme une donnée incontournable, à la faveur de la mondialisation. Sauf erreur, la Bible n'éclaire pas vraiment cette question. En caricaturant à peine, on dira que le peuple élu n'a connu, dans toute son histoire, que quarante années de prospérité absolument tranquille, correspondant aux années de règne de Salomon, dont le nom, incidemment, ne signifie rien de moins que la « Paix<sup>41</sup> ». Tout le reste n'est que guerres de conquête, d'autodéfense, ou beaucoup plus généralement soumission forcée à des empires étrangers qui se succèdent. La question de l'interdépendance ne se pose donc pas telle quelle, puisqu'elle suppose un climat de relative liberté.

Dans le contexte actuel, nos universités s'inspireront plutôt des sciences humaines et de la théologie politique pour trouver le juste équilibre entre l'insertion dans la vie nationale et la participation à un ou des réseaux internationaux.

### **3.6. Au plan éthique**

Du point de vue des choix moraux, par contre, la Parole de Dieu apporte beaucoup de lumière. J'ai suggéré plus haut un double angle d'abordage : négatif et positif.

#### **3.6.1. La tentation une et trine**

Les trois tentations de Jésus, au fond, sont des tentations types, qui reproduisent celles d'Israël au désert et celles de toute personne ou collectivité humaine<sup>42</sup>. Elles demeurent une grille éminemment valide de discernement, à l'heure de la mondialisation. Je les ai déjà quelque part caricaturées par des noms bibliques de fausses divinités : Mammon pour la tentation du matériel, Astarté (ou

---

<sup>40</sup> 2 Samuel 7, 14; Psaume 2, 7; 89, 27.

<sup>41</sup> Š'lōmōh en hébreu dérive de šālōm.

<sup>42</sup> Matthieu 4, 1-11; Luc 4, 1-13.

Ishtar) pour celle du risque et de l'image, Baal pour celle de la domination, du pouvoir<sup>43</sup>. Je n'élabore pas : j'ai déjà énuméré tout à l'heure les contre-valeurs séduisantes contre lesquelles il faut se prémunir<sup>44</sup>, sans quoi le processus de mondialisation risque d'entraîner des conséquences terriblement déshumanisantes.

Le récit des origines, lui, ramène toutes les tentations à une seule : les prétentions prométhéennes. Celles-ci poussent l'être humain, consciemment ou non, à défier les limites de sa nature et de ses attributions, et à se prendre pour Dieu, tant du point de vue du savoir, comme dans le récit du péché fondamental (*Genèse* 3, 1-24), que du point de vue des réalisations, comme dans l'épisode de la tour de Babel (*Genèse* 11, 1-9).

### 3.6.2. Le projet éthique

À l'inverse, d'un point de vue positif, la Bible invite toutes les forces humaines à s'unir dans la construction et l'accueil du Règne de Dieu<sup>45</sup>. Le thème, esquissé déjà dans le Premier Testament, culmine à la toute fin du Nouveau Testament dans la vision des «cieux nouveaux» et de la «terre nouvelle», cet univers tout autre où «il n'y a plus de mer» (*Apocalypse* 21, 1), c'est-à-dire plus de mal, de péché ni de mort, monde où on n'a plus du tout besoin de fermer les portes (21, 25), d'abord, parce qu'il n'y a plus d'ennemi, et surtout, parce que Dieu lui-même en est la porte, comme l'atteste le symbolisme du chiffre trois (21, 13).

Comment, dans nos universités catholiques, donner aux jeunes le goût de construire du tout neuf? Comment les motiver, pour qu'ils contribuent à endiguer le mal qui risque, à la limite, de saboter le projet de Dieu et de toute l'humanité?

## 3.7. Au plan culturel

Passons au problème du respect et de l'interconnexion des cultures.

### 3.7.1. L'autonomie culturelle

Hormis quelques voix sporadiques, comme l'auteur du livre de Jonas, le peuple d'Israël a eu en général, le plus souvent au prix de hautes luttes, à protéger et à défendre sa culture, ses institutions et sa religion contre l'osmose et l'infiltration des us et coutumes des étrangers. Qu'on pense seulement aux hauts cris des prophètes dans le royaume d'Israël-Nord, ou, plus tard, à la révolte des Maccabées. Même à considérer le grand mouvement d'évangélisation qui a suivi la Pentecôte, les exégètes se rendent compte de plus en plus que Paul et les autres apôtres, au contact de la civilisation gréco-latine, n'ont pas vraiment laissé filtrer, dans leur enseignement, de schèmes étrangers qui faisaient injure à leur culture

<sup>43</sup> M. GIRARD, *La mission de l'Église au tournant de l'an 2000. Un chemin de discernement basé sur la Parole de Dieu*, Montréal-Paris (Médiaspaul) 1998, pp. 167-169.

<sup>44</sup> Sous le paragraphe 1.6.

<sup>45</sup> Cf. Commission Biblique Pontificale, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 2001, pp. 141-145.

juive et sémitique : souventes fois, les mots sont grecs, mais la pensée reste profondément enracinée dans le patrimoine biblique le plus pur<sup>46</sup>.

De ce point de vue, nos universités catholiques n'ont-elles pas un rôle à jouer pour préserver la richesse des cultures et des coutumes locales, face à la menace de la diffusion, pour ne pas dire l'imposition subtile d'une "mono-culture"?

### **3.7.2. Les échanges culturels**

Par contre, quand s'est posée la question fort épineuse de la "mondialisation" de l'annonce de l'Évangile et de l'intégration à l'Église, Paul et les Douze n'ont pas cédé aux pressions de certains groupes de judaïsants extrémistes qui voulaient imposer à tous ce qu'on pourrait appeler la "monoculture" juive, avec tous ses us et coutumes, circonscription en tête de liste<sup>47</sup>.

Encore aujourd'hui, somme toute, il s'agit de distinguer l'essentiel de l'accessoire.

## **3.8. Synthèse : au plan éducationnel**

Terminons notre survol par le projet éducatif lui-même. Il vise à la fois, avons-nous vu, le développement de compétences professionnelles et le développement intégral.

### **3.8.1. L'habileté**

La Bible n'éclaire pas beaucoup le premier aspect. Du point de vue du savoir-faire, à peu de chose près, elle se contente de noter et de louer le travail des artisans, en réservant une place d'honneur au métier de scribe<sup>48</sup>. De toute évidence, l'école domestique<sup>49</sup>, si je puis l'appeler ainsi, les écoles de villages ou de synagogues, le cas échéant, et les petits cercles de disciples qui se formaient autour des sages, n'avaient rien de comparable avec nos institutions modernes de haut savoir.

### **3.8.2. Le développement intégral**

Pourtant, les sages du Premier Testament<sup>50</sup> contribuent à inculquer davantage qu'un simple savoir-faire. Ils transmettent à leurs disciples (couramment appelés « mon fils ») quatre sortes de connaissances : un certain savoir encyclopédique<sup>51</sup>, un savoir-vivre, un savoir-communiquer, et aussi quelque chose d'un savoir-être. Tout cela s'approche de ce que nous appelons la culture.

---

<sup>46</sup> On observe quelque chose du même phénomène, vers 50 av. J.C., dans le livre de la *Sagesse*, pourtant bien enraciné dans le milieu du judaïsme hellénistique à Alexandrie.

<sup>47</sup> Cf. *Actes* 15, 1–35; mais d'abord 10, 1 – 11, 18. Déjà le prophète Élisée avait fermé les yeux sur un compromis culturel et religieux : cf. *2 Rois* 5, 17–19.

<sup>48</sup> Par exemple, *Siracide* 38, 24–34. Qui plus est, Beçaléel, un artisan, est réputé tenir son habileté manuelle d'« un souffle de Dieu » (*Exode* 31, 3; 35, 31).

<sup>49</sup> Par exemple, *Deutéronome* 4, 9–10; 11, 18–21.

<sup>50</sup> Voir *Job*, *Proverbes*, *Qohélet*, *Siracide*, *Sagesse*.

<sup>51</sup> Salomon en est le modèle : *1 Rois* 5, 9–14.

Mais pour contrebalancer, le récit des origines nous met en garde contre la prétention de tout connaître. Même à une époque comme la nôtre, de développement scientifique et technologique sans précédent, l'« arbre de la connaissance du bonheur et du malheur » — c'est-à-dire de la connaissance totale — et l'« arbre de la vie » restent l'apanage de Dieu seul<sup>52</sup>.

Le Nouveau Testament va beaucoup plus loin dans la description du développement intégral de la personne. Celui-ci trouve son achèvement dans la sagesse mystérieuse que Dieu seul peut infuser comme un Souffle capable de transformer tout l'être en profondeur. Cette sagesse dépasse et même confond « la sagesse de ce monde-ci » (philosophie et rhétorique), et s'enracine dans le mystère de la croix, scandale de la souffrance qui débouche sur la vraie vie<sup>53</sup>.

Ce grand mouvement de progression qui, dans la Bible, va du savoir-faire humain jusqu'à l'exposé de la sagesse chrétienne, pose à nos universités catholiques un défi de taille. Dans un monde profondément sécularisé et trop souvent obnubilé par les réalisations techniques, comment rester ce phare qui, dans le brouillard, guide les futurs professionnels vers la complète réalisation d'eux-mêmes et les motive, par leur travail, à construire le Royaume de Dieu? Ce défi comporte, me semble-t-il, une sous-question plus précise : dans nos universités, quelle place faisons-nous à la théologie? Est-ce une discipline un peu perdue dans l'anonymat, au milieu de tant d'autres apparemment plus productives? Ou une vigie, une révélatrice de sens profond? Dans le domaine des sciences humaines, des sciences pures et appliquées, on favorise de plus en plus l'interdisciplinarité. Laisse-t-on la théologie, science et sagesse, complètement en marge de ce mouvement<sup>54</sup>? Sommes-nous conscients de devoir établir davantage de passerelles, pour favoriser le développement intégral des personnes et des collectivités?

#### 4. CONCLUSION

Il me tarde de conclure. Je le ferai de façon lapidaire, sous forme de mots d'ordre récapitulatifs qui pourraient être, le cas échéant, des interpellations pour nos universités catholiques.

Au plan anthropologique, jamais d'éducation à la conscience de soi sans éducation à la conscience communautaire.

Au plan social, jamais de formation à l'autonomie sans formation à la collaboration.

Au plan spatio-temporel, jamais de valorisation du local et du patrimonial sans valorisation de l'appartenance planétaire et cosmique.

<sup>52</sup> *Genèse* 3, 1–24. Pour l'interprétation des deux arbres symboliques, voir, au besoin, M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, tome I<sup>er</sup>, Montréal–Paris (Bellarmin–Cerf) 1993, pp. 571–575 et 582–602.

<sup>53</sup> Cf. *1 Corinthiens* 1, 17 – 2, 16.

<sup>54</sup> Une intéressante conférence de A. WATI LONGCHAR, « Globalization and its Challenges for Theological Education », présentée à la *Christian Conference of Asia* en mai 2001, examine les conditions pouvant permettre à la théologie de participer et de contribuer positivement au grand mouvement de mondialisation : cf. <http://daga.org/cca/resources/papers/issues/glob-wati.htm>.

Au plan économique, jamais de promotion du profit, de la croissance, du développement, sans promotion du partage volontaire et de la conservation des ressources.

Au plan politique, jamais d'éducation aux valeurs patriotiques sans ouverture à l'interdépendance croissante des nations et des institutions.

Au plan éthique, jamais de mises en garde contre les tentations qui entourent la mondialisation sans appel à la responsabilité transformatrice des futurs professionnels.

Au plan culturel, jamais de valorisation de l'identité propre sans valorisation de la diversité, du pluralisme et de l'enrichissement réciproque.

Au plan éducationnel, enfin, jamais de préparation scientifique et technique au travail sans le souci du développement intégral, y compris son achèvement, la dimension spirituelle.

Bref, en contexte de mondialisation rapide et peut-être irréversible à certains égards, l'université catholique n'a-t-elle pas pour mission unique d'être semeuse et promotrice d'équilibre?

## A LELKIISMERET ÉS AZ ÓRANGYAL SZEREPE A KERESZTSÉG SZENTSÉGÉBEN ÓRIGENÉSZ ÍRÁSAIBAN

KRÁNITZ MIHÁLY<sup>1</sup>

**Le rôle de la conscience et de l'ange gardien au baptême dans les écrits d'Origène.** Aujourd'hui on voit la renaissance des études sur les pères de l'Église. Le désir de l'analyse précieuse des principes de notre foi est général, surtout à travers des oeuvres des doctrines des maîtres de l'Église qui étaient présents à la naissance et aux premiers pas du christianisme. Cette étude considère comme but l'élaboration de la notion de la conscience par les oeuvres d'Origène, qui est le grand personnage du 3-ème siècle. Bien que son esprit soit caché, il domine l'époque patristique, le moyen âge et même aujourd'hui il est présent. L'examen de ses oeuvres et de sa doctrine nous présente la riche tradition dont il vit, et se nourrit et ce qu'il utilise. Le fait de regarder le rôle de la notion de conscience et celui de l'ange gardien autour du sacrement du baptême chez Origène nous permet de découvrir les réactions de la vie spirituelles des premiers temps du christianisme.

### Bevezetés. Órigenész és a 3. századi alexandriai iskola

Szinte páratlan a vallástörténetben az a szellemi mozgás, amely az első keresztény közösséget jellemezte. Az Újszövetségben Szent Jánosnál és Szent Pálnál találunk kifejezett teológiai látásmódot. Néhány évtizeddel a Krisztus-esemény után reflektált módon képes az ősegyház megfogalmazni, amit Jézus halála és feltámadása jelentett az emberek számára. Először Jeruzsálemben, majd Antiochiában alakultak ki olyan szellemi központok, amelyek bizonyos képzést adtak a keresztényeknek. A hit formálása szempontjából egy másik ilyen kiemelkedő hely az egyiptomi Alexandria volt.

Alexandria már a keresztény ókor előtt fontos szerepet játszott a Közel-Kelet szellemi életben.<sup>2</sup> A Krisztus előtti 3. században ebben a városban fordították görögre az Ószövetség héber nyelvű írásait (LXX) és itt jött létre a *museion*, az az ókori szellemi központ, amelyben Homérosz írásait is elemezték. Az alexandriai könyvtár pedig összegyűjtötte azt a hatalmas irodalmat, amely az ókorban fellelhető volt. Talán nem véletlen, hogy Alexandria hívő keresztényei közül származott több olyan jelentős személy, aki meghatározta a későbbi egyház teológiai gondolkodását.

Az alexandriai iskola a helyi püspök kezdeményezésére indult, elsősorban a leendő keresztények, a katekumenek oktatására.<sup>3</sup> Az első ismert vezető Pantainosz volt,

---

<sup>1</sup> A szerző római katolikus pap, a budapesti Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán a fundamentális teológia professzora.

<sup>2</sup> Alexandriát Kr. e. 4. században alapította Nagy Sándor és hamarosan híres kultúrközponttá vált, mely elősegítette a hellenizált zsidóság kibontakozását. Itt élt Krisztussal egy időben alexandriai Philón, zsidó filozófus, aki Órigenész gondolkodását is meghatározta.

<sup>3</sup> Euszebiosz történetíró szerint Alexandriában már a keresztények előtt létezett egy iskola. Vö. *Euszebiosz egyháztörténete* V, 10,1 in *Ókeresztény Írók* IV, SZIT Budapest 1983, 212.

aki szóban és írásban is magyarázta a kereszténység alapjait. A következő ismert tanító, a filozofikus Kelemen (†215 körül), aki közvetlenül megelőzte Órigenészt.

Órigenész 185-ben született Alexandriában és már gyermekkorától kezdve elsősorban édesapja Leonidasz, majd később tanárai – akik közül kiemelkedik a filozófus Ammoniosz Szakkasz – által olyan nevelésben és oktatásban részesült, amely kiemelte őt kortársai közül. Kr. u. 217-ben vette át az iskola vezetését, ahol a különböző szellemi szinten állókat sajátos módszerrel képezték.

A lelkiismeret fogalmának elemzésekor figyelembe kell venni, hogy Órigenész írásainak nagy része latin fordításban maradt fenn. A görög *szüneidészisz* megfelel a latin *conscientia*-nak, mely utal az Isten által szívünkbe írt törvényre, a cselekedetek értékelésénél és megválaszolásánál. Az ókori gondolkodásban először a sztoikusoknál jelenik meg a lelkiismeret meghatározása. Bár az Ószövetség ritkán szerepelteti, a fogalom leírása mégis megtalálható a Bibliában.<sup>4</sup> Az evangéliumokban sem találjuk meg a *szüneidészisz*-t, ám ennek működésére van utalás.<sup>5</sup> Szent Pál alkalmazza az erkölcsi magatartásra és innen kiindulva veszik át a fogalmat az első keresztény írók.

## I. A lelkiismeret szentírási fogalmai

### 1. A szív

Jóllehet a lelkiismeret kifejezés még nem fordul elő az ószövetségi irodalomban mégis annak használata és megnyilvánulása megtalálható a zsidó gondolkodásban. Az ókori ember személyiségének központját a szívben (*leb*) fedezte fel. Ez a szó megközelítőleg ezerszer jelenik meg a teljes Szentírásban a legkiterjedtebb értelemben. Maga a kifejezés szinte felcserélhető a lélekkel, vagy a szellemmel. Emberi ismereteink alapján a szív az érzelmek és a szeretet központja, ám a Szentírásban a gondolkodás és az akarat székhelye is egyben. Ilyen értelemben a szív felelős az ember tetteiért, és egyúttal az erkölcsi élet központja is. Mivel ismeri a jót és a rosszat, így ebben fogható fel a lelkiismeret működése. Gondoljunk pl. Dávid lelkiismeretfurdalása, amit a Szentírás így fejez ki: „Dávidnak megdobbant a szíve.”<sup>6</sup>

Az Újszövetségből elég, ha Jézus szavaira utalunk, hogy felismerjük ennek a fogalomnak a folyamatos használatát: „Belülről, az ember szívéből származik minden rossz gondolat...”<sup>7</sup>

### 2. A szem

A szem (*ajin*) az a másik kifejezés, amivel az ókori ember belső világát megmutathatta, mivel az ember egységes egész, ezért az ember valamennyi érzése tükröződik az arcán, különösképpen a szemében. A tekintet a gondolatra utal és az egész ember jelen van a szemében, és a szeme által megszemélyesíthető. A Szentírás

<sup>4</sup> Vö. Préd 10,20; Bölcs 17,10.

<sup>5</sup> Vö. Lk 11,34–36.

<sup>6</sup> 1Sám 24,6.

<sup>7</sup> Mk 7,21.



gyakran szól az olyan emberről, akinek gőgös, haragos, irigy vagy féltékeny szeme van. Sirák fia könyvében ezt olvassuk: „Gonosz az, aki másra ferde szemmel tekint ... A gonosz szem gonoszra tör ... Dicsőítsd meg az Urat jó szemmel.”<sup>8</sup>

Sokszor a szív és a szem együtt jelenti a belső lelkiismeretet: „Az embernek a kedélye tükröződik az arcán akkor is, ha vidám, akkor is, ha boldog. Boldog szívre sugárzó arc mutat.”<sup>9</sup>

A bölcsességi irodalom megállapítása, hogy az ember tekintetében Isten szeme tükröződik, mivel életének, vagyis szívének Ő a teremtője: „Az embert is földből teremtette az Úr... Hogy gondolkodjék szívet adott neki... Saját maga szemét helyezte a szívükbe.”<sup>10</sup> Ugyanitt a Szentíró megjegyzi utalva az erkölcsi lelkiismeretre, hogy annak eredete is az Isten: „Eltöltötte őket érteni tudással, s megmutatta nekik mi a jó, mi a rossz.”<sup>11</sup>

A későbbi használatra utal egy Krisztus-logion, mely a korábbi jelentést igazolja: „A test világa a szem, ha szemed ép, egész tested világos, de ha szemed rossz, egész testedre sötétség borul.”<sup>12</sup>

### 3. A hajlam, a képesség

A zsidó erkölcsi tanításban jelentős helyet foglal el az ember belső világának az a képessége, amellyel szabadon megválasztja életének és tevékenységének az irányát. A héber *jecer* az emberi magatartás gyökere, a lélek saját hajlama alapján választhatja a jót, a helyeset, de a rosszat és a gonoszat is. Ez a hajlam ismét a lelkiismeret létére utal, mert abban gyakran ütköznek ellentétes hatások, melyek az embert a jóra, vagy a rosszra ösztönzik: „Az Úr teremtette a kezdet kezdetén az embert, és kiszolgáltatta saját döntése hatalmának.”<sup>13</sup>

## II. A lelkiismeretre használt görög kifejezés a *szüneidészisz*

### 1. A lelkiismeret a LXX fordításban

Mivel az Ószövetségben nem találkozunk a lelkiismeret görög megfelelőjével, ezért hiába keresnénk a *szüneidészisz* héber eredetét a Szentírásban. A LXX fordításban is csak elszórtan találkozunk vele.<sup>14</sup> A görög használata is viszonylag későre tehető, de a Kr. e. 5–3. század között elvétve, de bizonyíthatóan megtalálható. A *szüneidészisz* fogalomban a *szüneida* alapjelentése rejtőzik: „az ember tudása valamiről”, jelen esetben az ember belső önismerete.

<sup>8</sup> Sir 14,8; 35,7.

<sup>9</sup> Sir 13,25–26.

<sup>10</sup> Sir 17,1.6.8.

<sup>11</sup> Sir 17,7.

<sup>12</sup> Mt 6,22–23.

<sup>13</sup> Sir 15,14.

<sup>14</sup> Vö. Préd 10,20; Bölcs 17,10; Sir 42,8.

## 2. A *szüneidészisz* újszövetségi használata

Az Újszövetségben a *szünoida* ige kétszer fordul elő, a *szüneidészisz* harmincszor. Az evangéliumi szövegekben az ószövetségi háttér miatt nem található meg, ellenben Pálnál tizennégyszer, illetve a Pál utáni levelekben pedig tizenhatszor jelenik meg.

### 2.1. A lelkiismeret használata Pál apostol leveleiben

Szent Pál gyakran tesz utalást a lelkiismeretre, mely számára a keresztény életet irányító elv: „Amikor a pogány törvény híján a természete szavára jár el a törvény szerint, a törvény híján saját magának a törvénye. Ezzel igazolja, hogy a törvényszabta cselekedet a szívébe van írva. Erről lelkiismerete tanúskodik, és önitélete, amely hol vádolja, hol menti...”<sup>15</sup>

Van tehát az emberben egy erkölcsi bíró, amely megmutatja, milyen jótetteket kell végbevenni. Ez a lelkiismeret. A lelkiismeret itt a cselekedet tanúja, összeveti a tetteket, a magatartást az erkölcsi törvényekkel, és ítéletet hoz. A megkeresztelt ember megigazult élete a Szentlélek vezetése alatt biztosan dönt a különböző élethelyzetekben. Szent Pál írja a korintusiaknak: „Lelkiismeretünk tanúskodik, hogy Istennek tetsző módon, szentül és őszintén, nem evilági értelemben bölcsen, hanem Isten kegyelmében éltünk a világban.”<sup>16</sup>

Mivel a lelkiismeret irányelveket ad, és megítéli a jelen és a múlt tetteit, ezért utasítását mindenben követnünk kell. A lelkiismeret felszólítása és ellenőrzése alól senki sem tud kibújni.

Szent Pál a *szüneidészisz* használatával megfelelően tudja kifejezni a keresztény erkölcs és a szív bibliai témájának jelentős szempontjait. Valójában a szív fogalomról fokozatosan tér át a lelkiismeret alkalmazására: „A törvényszabta cselekedet a pogány szívébe van írva. Erről lelkiismerete tanúskodik és önitélete, amely hol vádolja, hol menti.”<sup>17</sup> A keresztség szentségében megtisztult lelkiismeret pedig meghaladja a „szívbe írt törvény” készletét, mert irányításával nemcsak ösztönösen teszi a jót, hanem tudatosan valósítja meg Isten akaratát.

### 2.2. Szent Pál utáni írások

A Szent Pál utáni újszövetségi írások a lelkiismerethez mindig valamilyen jelzőt illesztenek, ez lehet a jó (*agathé*), a tiszta (*kathara*, *aproszkoposz*), a szép (*kalé*), vagy a bűnös (*ponéra*) jelző. A pasztorális levelekben is megtalálható ez a sajátosság, ahol a tiszta szív (*katharasz kardiasz*) és a tiszta lelkiismeret (*em kathara szüneidészisz*) hasonló fogalmak. A lelkiismeret itt mindig az alapvető keresztény magatartásra vonatkozik, mert az igehirdetés célja is a tiszta szívből és a lelkiismeretből fakadó szeretet kialakítása (*agapé ek katharasz kardiasz kai szüneidészisz*).

A Zsidó levél szerint a lelkiismeret megtisztítása a keresztségben történik. Itt kapcsolódik először össze a *szüneidészisz* és a keresztség gondolata: „Mennyivel

<sup>15</sup> Róm 2,14–15.

<sup>16</sup> 2Kor 1,12.

<sup>17</sup> Róm 2,15.

inkább megtisztítja lelkiismeretünket a holt cselekedetektől Krisztus vére, aki az örök Lélek által saját magát adta tiszta áldozatul az Istennek, hogy az élő Istennek szolgáljunk.”

Korábban a Római levél 6. fejezete utalt arra, mely teljes egészében a keresztségről szól, hogy „ha Krisztussal meghaltunk, hisszük, hogy vele együtt élünk is.” A két levél szinte kiegészíti egymást, mivel a Zsid 10,2-ben a *szüneidészis hamartion* (genitivus objectivus-ban) a bűnökről való tudást jelenti. Így a keresztség lényege összevetve Szent Pál gondolatával az, hogy: „tekintsétek magatokat is úgy, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek az Istennek Jézus Krisztusban”. A halott tettekből az élő Isten szolgálatára való megtisztulás és a teljes megújulás a keresztség által történik. A *szüneidészis kalé* a Zsid 13,18-ban a egész keresztény létre való utalás: „meg vagyunk győződve, hogy lelkiismeretünk tiszta (*kálén szüneidészin ekhomen*), hiszen minden tekintetben törekszünk a helyes életre”.

Az első Péter levél hasonló gyakorlatot követ (3,21), amikor a jó lelkiismeret kifejezéssel (*szüneidészis agathé*) a keresztény életet jelöli. Ebben a levélben ismét összekapcsolódik a keresztség és a lelkiismeret, mivel a keresztséget úgy határozza meg, mint Istentől a jó lelkiismeret kérését: „(a bárka által) jelképezett keresztség most titeket is ugyanígy megment, hiszen az nem a test szennyének a lemosása, hanem könyörgés (*eperótéma*) az Istenhez, hogy adjon tiszta lelkiismeretet (*szüneidészeósz agathész*) Jézus Krisztus feltámadása által”. A péteri szövegben valójában egy ősi keresztségi formula fedezhető fel, amelyben a szív és a lelkiismeret egyet jelent. A zsolttáros könyörgött így: „Istenem teremts bennem tiszta szívet!” A Zsolt 50,12 görög fordítása szerint: *kardian katharan ktiszon en emoi, ho theosz*.

### 2.3. A lelkiismeret fogalmának megjelenése az első egyházi íróknál

Az Újszövetséget követő ókeresztény irodalomban folytatódik a lelkiismeret fogalmának története, azonban legtöbbször csak egyetlen, a jó vagy a tiszta jelző kíséretében. Ahhoz, hogy az ember felismerje, miként kell Istent szolgálni, a keresztségben el kell nyernie a tiszta lelkiismeretet. Az a keresztény pedig, Antiochiai Szent Ignác (†110) szerint, aki bármit is a presbiter, a diakónus és a püspök tudta nélkül tesz, nem tiszta a lelkiismeretében: *u katharosz esztin té szüneidészei*.

A Római Szent Kelemen (2. sz.) neve alatt ránk maradt úgynevezett második levél a Korintusiakhoz beszámol arról, hogy „a tiszta lelkiismerettel végzett imádság megszabadít bennünket a haláltól”. Az első Péter levél ismeretében ezt a részt szorosan a keresztséghez köthetjük, mert épp ez az a szentség, amelynek során a lelkiismeret megtisztul, és megszabadul az örök haláltól.

Origenész (185–254) előtt Alexandriai Kelemen (†215) képviseli a leghatásosabban a páli teológia *szüneidészis*-felfogását. Lelkiismeretében minden ember erkölcsi tartással rendelkezik. Nála az *isteni szüneidészis* a belátás az ember Isten mindentudására vonatkozó ismerete, vagy lelkiismerete, amely leginkább az emberi belsőre vonatkozik. Tulajdonképpen a *szüneidészis* az ember tudása Istenről,

az emberi lelkiismeret így az isteni tudásban való emberi részesedés, vagyis a személyes lelkiismeret az ember számára az erkölcsi magatartás tájékozódási pontja.

A jó és a beszennyezett *szüneidészisz*-t Alexandriai Kelemen a hittel kapcsolatban tárgyalja. A jó lelkiismeret a hit elnyerésével, a beszennyezett lelkiismeret pedig a hit elvesztésével függ össze. „Tarts ki a hitben és őrizd meg a jó lelkiismeretet. Ezt néhányan elvesztették, ezért a hitben hajótörést szenvedtek” – idézi szó szerint a 1Tim 18,19-et. Az *agathé szüneidészisz*, a jó vagy tiszta lelkiismeret tipikus újszövetségi fordulat. Ez az Isten által küldött *szüneidészisz* szoros összefüggésben van a hívó magatartással, nevezetesen a keresztséggel, mert a tiszta lelkiismeretet Isten a keresztségnél adja.

### III. A lelkiismeret fogalma Órigenésznél

#### 1. A szüneidészisz és a szüneidosz szavak előfordulása

Órigenész írásainak olvasásánál a *szüneidészisz* főnév mellett a főnevesített igenév változatával, a *szüneidosz*-szal is találkozunk, amely a *szüneidenai* igéből képzett alak. Ez a forma Alexandriai Philónnál is előfordul, akinek tudományos terminológiáját Órigenész is átvette. Órigenész teológiájának alapját az Ó- és Újszövetség kifejezései képezik. Szent Pál hatása Órigenész gondolatmenetére kiemelkedő fontosságú. Itt kell megemlíteni, hogy a görög nyelven fennmaradt írásaiban mégis kevés helyen lehet kimutatni a *szüneidészisz* és a *szüneidosz* előfordulását. A fordításokban leginkább a latin *conscientia* kifejezés szerepel. Ebből viszont nehéz visszakövetkeztetni arra, hogy az eredetiben melyik görög változat szerepelt. Felmerül a kérdés, hogy vajon pontosak-e és találóak-e a fordítások, erre a kérdésre szinte lehetetlen válaszolni az eredeti görög szöveg hiányában.<sup>18</sup>

Az ószövetségi szóhasználatot a lelkiismeret megjelölésére Órigenész is átveszi, és a *szüneidészisz* szinonimájaként többször előfordul a szív (*kardia*) kifejezés.

Mivel a *szüneidészisz* alapvetően a belső világra vonatkozó alapfogalom, ezért a lelkiismeret a hit, a vallásos gondolkodás és magatartás kifejeződése. Ennek meghatározására Órigenész a tiszta *szüneidészisz*-t (*karthara szüneidészisz*) használja, mégpedig páli értelemben: „A tisztának minden tiszta, a tisztátalannak és a hitetlennek pedig semmi sem tiszta, mert romlott az értelmük és a lelkiismeretük.”<sup>19</sup> Emellett a *szüneidészisz* a gondolkodásmód, a belső készség és a meggyőződés alapja is.

Pál apostolt követve Órigenész a *szüneidészisz* szóhoz időnként a jó (*agatha*), vagy a tiszta (*kathara*) jelzőt kapcsolja, mind a kettő legtöbbször a jó lelkiismeretet jelenti. Szentírási kiindulópontja a 1Tim 1,15: „Agapé tiszta *kardiá*-ból, jó *szüneidészisz*-ből és őszinte *pisztisz*-ből.”

A bűnös belsőre Órigenész a *szüneidészisz* helyett a *szüneidosz*-t használja, amely gyakran a bűnökkel, mulasztásokkal, hibákkal terhelt lelkiismeretet jelenti, látszólag tudatosan kerülve az előző alkalmazását. A *szüneidosz* azonban a belső

<sup>18</sup> A 4. században aquileiai Rufinus és Szent Jeromos fordították Órigenész írásait latinra.

<sup>19</sup> Tit 1,15.

világ mindenfajta minőségét jelentheti, nemcsak a rossz állapotot, hanem azt a belsőt, vagy szívet jelenti, amely éppúgy lehet bűnös, mint jó. Órigenésznél a *szüneidosz*, *szüneidészisz* kifejezések szakrális színezetű fogalmak tiszta – tisztátalan, áldozatra alkalmas – alkalmatlan analógiájára használja, ez nem pszichikai fogalom, hiszen eredete szakrális: a keresztség.

## 2. A lelkiismeret és az őrangyal kapcsolata

### 2.1. A démon és az angyal

A *szüneidészisz* és az őrangyal megnyilvánulásaikban hasonló szerepet töltenek be a hívő ember életében. Az őrangyal tulajdonképpen a lelkiismeret mintájára működik. Az Órigenész által felhasznált görög filozófiában a lelkiismerethez hasonló működésű *daimon*, mint jóindulatú hatalom jelenik meg. Platónnál a démon közvetítő Isten és a halandók között. A démonokat jónak tekintették, így érthető, hogy később inkább a zsidó-kereszténység angyalaival azonosították őket, mint a gonosz szellemekkel. A közép- és újplatonikus filozófusoknál a jó démonok az emberek mellett állnak, és sugallataikkal segítik őket. Így működésük alapján nagyon közel áll egymáshoz a démon és a *szüneidészisz*. A démon a lelkiismeret számára az egyetlen ókori párhuzam. Órigenész szerint a szellemi lények hierarchiájában a démonok a legalsó helyet foglalják el. Mivel már Alexandriai Kelemennél is a görögök által tisztelt démonok a bukott angyalok, és ezek nem őrangyalok, hanem érzékiek és gonoszok. A lélek az angyalok és a démonok között áll, az angyalok támogatják, a démonok kelepçét állítanak neki.

Amíg valaki nincs megkeresztelve, és pogányként él, addig a démon uralkodik rajta, és az őrangyala semmit sem tehet. A keresztség azonban kiragadja a lelket a démon hatalmából, és az őrangyala kerekedik felül: „Tegnap még démon uralkodott rajtad, ma az angyal” – írja Órigenész az Ezekiel könyvéhez írt homíliájában<sup>20</sup>.

Órigenésznél fontos az az alapelv, hogy minden lélek Istenből, vagy valami másból részesedik, amely hatalommal rendelkezik felette. Ez a másik lehet a felfelé igyekvő és beteljesedett angyal, vagy a lefelé süllyedő démon.<sup>21</sup>

### 2.2. A két út, a két angyal elmélet

Órigenész a hagyományból veszi át azt az elgondolást, hogy az angyalok, vagy a démonok, már születésükkor hatalmukba kerítik a lelket. Ennek az elképzelésnek zsidó gyökerei vannak, de megtalálhatók a qumráni írásokban és Philónnál is. Ósi hagyomány jelenik meg abban a képben, hogy az embernél egyszerre van jelen egy angyal és egy démon, akik őt közrefogják. Hasonló a helyzet, mint a népek esetében, akiknek van angyaluk és démonuk is, melyről a

<sup>20</sup> Hom. in Ez. I,7.

<sup>21</sup> Com. in Cant. III: *Omnis anima aut pars est Dei, aut pars est cuiuscumque qui accepit potestatem super homines.*

Barnabás levél is beszámol. Már Hermász (2. sz.) a *Pásztor* című írásában hangsúlyt ad ennek a gondolatnak: „Az emberrel két angyal van együtt. Az egyik az igazságosságé, a másik a gonoszságé.”<sup>22</sup> Órigenész kifejezetten utal Hermász és a Barnabás levél tanítására.<sup>23</sup>

Ez az elgondolás rendkívül hasonlít az Ószövetségben található két út elmélethez, amelyek a jónak – a rossznak, az életnek – a halálnak útjai: „Nézd, ma szemed elé tártam az életet és az üdvösséget, a halált és a kárhozott.”<sup>24</sup>

### 2.3. Az őrangyal

Az őrangyalról szóló tanítás elemei már a legrégebb keresztény írásokban fellelhetők, azonban Órigenész az a szerző, aki megadja ennek a felfogásnak a részletes kifejtését. Az angyalok működéséről és szolgálatáról a Lukács evangéliumhoz írt homíliák tartalmaznak lényeges elemeket. Órigenész egyszer azt állítja, hogy minden embernek van őrangyala, másszor pedig azt, hogy csak a hívő részesül ebben a pártfogásban. Akinek méltatlan a magatartása, azt Isten megfosztja ettől a segítségtől.

A személyes őrangyalról az Ószövetség nem beszél. A zsidó elgondolás azonban hitte, hogy az igazakat és a szenteket szellemi támogatók vezetik.<sup>25</sup> Az Újszövetségben Jézus kifejezetten tanítja, hogy a gyermekeknek angyalaik vannak.<sup>26</sup>

Az őrangyalok létezésében Órigenész sem kételkedik, ám, ha azt keressük nála, hogy kik azok, akiket mennyei szellemek vezetnek és támogatnak, nem kapunk egyértelmű választ. Néha azt állítja, hogy hívőnek és hitetlennek egyaránt van őrangyala, máskor csak a hívők részesülnek ebben a kiváltságban. Egy másik véleménye szerint a kevésbé tökéletes keresztények mellett őrangyaluk áll, míg a tökéletesekkel Krisztus személyen törődik.

Órigenész műveinek elemzésekor kitűnik a lelkiismeret és az őrangyal működésének párhuzamossága. Az angyalok, mint szellemi vezetők mindenekelőtt a lelkek gondos segítői. A gondviselés megtéréskor a lelkeket angyalokra bízva, hogy képesek legyenek küzdeni a démonok ellen. A Leviták könyvéhez írt homíliájában Órigenész kifejti, hogy az angyalok állandóan készen állnak arra, hogy a hívőket vezessék<sup>27</sup>. Ha a lélek még nem elég érett, az őrangyal figyelmezteti. A tökéleteseket maga Isten vezeti, de amint gyengülnek egy angyal irányítja őket. Ahogy a lelkiismeret, úgy az angyalok is vizsgálják az ember gondolatait. Ezek az angyalok elfordítják az embereket a pogány tévelygésektől, és Istenhez térítik őket. Amennyire

<sup>22</sup> Mand. VI,2,2–5.

<sup>23</sup> Hom. in Lc. XXXV,3: *inveniet cunctis hominibus duos adesse angelos: malum, qui ad perversa exhortatur, et bonum qui ad optima quaeque persuadeat.*

<sup>24</sup> Vö. MTörv 30,15–20.

<sup>25</sup> *Hénokh könyve* 100,5, in *Ókeresztény Írók* II, SZIT Budapest 1980, 133.; Vö. ApCsel 12,15.

<sup>26</sup> Mt 18,10.

<sup>27</sup> Hom. in Lev. 9,4: *angeli qui semper parati sunt ad abducendum.*

lehet, velük együttműködnek, vezetik, sugallataikkal támogatják, irányítják őket, megakadályozzák, hogy elhamarkodott és helytelen fogadalmakat tegyenek.

#### 2.4. Az őrangyal a keresztségnél

Origenésznek a Lukács evangéliumához írt homíliái katekumenekhez szóltak, a keresztségről és a szentség felvételéhez szükséges felkészülésről. Meghatározó tehát az a környezet, amelyben elhangzott a lelkiismeretről és az angyalokról szóló tanítása. Már az Újszövetség összekapcsolja a tiszta lelkiismeret elnyerését a keresztséggel: „A keresztség megtisztít, amely könyörgés Istenhez, hogy adjon tiszta lelkiismeretet”; 1Pét 3,21 (*baptizma ... szüneidészeosz agathész eperótéma eisz theou*), és: „Szívünk megtisztult a rossz lelkiismerettől és testünket tiszta víz mosta le.”<sup>28</sup>

Origenész a Róm 2,14-15-öt magyarázva („Amikor a pogány törvény híján a természet szavára jár el a törvény szerint, törvény híján saját magának a törvénye. Ezzel igazolja, hogy a törvényszabta cselekedet a szívébe van írva. Erről lelkiismerete tanúskodik, és önítélete ...”) kifejti, hogy amit a törvény előír, az a pogányok szívébe van írva, és erről éppen lelkiismeretük győzi meg őket.<sup>29</sup> A megtéréskor azonban Jézus írja az új törvényt a szívükbe, mégpedig Izrael fiainak színe előtt: „Ők, vagyis az angyalok jelen voltak akkor is, amikor átadták neked a hit titkait.”<sup>30</sup> Ez a részlet a József könyvéhez írt homíliából szemléletesen bemutatja a szív, a lelkiismeret, a keresztség, és az őrangyal összefüggését.

A kereszteselés előtt a pogány a daimon uralma alatt áll, és az angyala vele szemben tehetetlen, ám amikor az angyal közreműködik a keresztségnél, akkor legyőzi a lelket hatalmában tartó démont: „Tegnap még démon uralkodott rajtad, ma az angyal.”<sup>31</sup>

Az őrangyal tevékenysége a megkeresztelt ember egész tevékenységét végigkíséri. Ráadásul ezt még a bűn sem szünteti meg, csak elhomályosítja a lélek vezető szerepét. Itt felmerül a kérdés, vajon a születéskor, vagy a keresztségkor kapjuk-e az őrangyalt? Origenész mindkét véleményt ismeri, és igazolja, hogy mindkettőnek szentírási alapja van.

#### Összefoglalás

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy Origenész tanításának gyökerei az ószövetségi és rabbinikus zsidó hagyományhoz, valamint a platóni filozófia hagyományához vezetnek. A *szüneidészis* részletes vizsgálatával bemutattuk, hogy számolnunk kell a szentlélek és az angyalok működésével, mert mindkettő megnyilvánulása lefedi és kiegészíti a lelkiismeret sajátos működését. A keresztség által beavatják a lelket Isten titkaiba, és a hívő ezáltal nyeri el a tiszta

<sup>28</sup> Zsid 10,22.

<sup>29</sup> Hom. in Jesu Nave, IX,3: *Opus legis scriptum in cordibus suis testimonium reddente iis conscientia.*

<sup>30</sup> Hom. in Jesu Nave IX,4: *Aderant enim tunc, cum tibi sacramentum fidei tradebatur ... ministeria angelorum.*

<sup>31</sup> Hom. in Ez. I,7: *Tu heri sub daemonio eras, hodie sub angelo.*

*szüneidésisz*-t. A személyes őrangyal, akit a lélek a keresztségben kapott végig kísér az egész élet folyamán. Mivel a keresztség részesedés Krisztus halálában és feltámadásában, ezért a hívő számára ez az újjászületést jelenti. A végső feltámadás reménye pedig az angyalokhoz való hasonulás.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Vö. Mk 12,25; Lk 20,36. A II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et Spes* lelkipásztori konstitúciója Órigenésszel teljes összhangban a lelkiismeret szerepét az Istennel való találkozásban foglalja össze: „Az ember tudata mélyén olyan törvénnyel találkozik, amelyet nem ő szabott magának, s amelynek engedelmeskedni tartozik. E törvény szava mindig arra szólítja, hogy szeresse és cselekedje a jót és kerülje a rosszat. A kellő pillanatban felhangzik a szív mélyén: Tedd ezt! Óvakodj attól! Igen, van olyan törvény, amelyet Isten írt az ember szívébe és éppen abban áll az ember méltósága, hogy megtartja ezt a törvényt, mert szerinte is fogják megítélni. A lelkiismeret az egyén legrejtettebb magva és szentélye, ahol egyedül vagy Istennel, akinek a szava felhangzik a lélek mélyén.” (GS 16).



## HEILS- UND OFFENBARUNGSGESCHICHTE BEI KARL RAHNER

JITIANU LIVIU<sup>1</sup>

**Üdvösség- és kinyilatkoztatás-történet Karl Rahner teológiájában.** Az ember transzcendens irányultsága sajátos történelmi keretben valósul meg. A transzcendens vonzat Isten önközlésére támaszkodik. Ennek következtében az ember Isten abszolút közelségébe kerül. A keresztnység az üdvtörténet biztosítéka, hisz Isten üdvözítő tetteinek a tanúja. Tanúságtétele szerint Isten ön-kinyilatkoztatása az üdvesemények garanciája. Az üdvesemények nem csupán bizonyos történelmi keretben megvalósuló eseményekre vonatkoznak, hanem az egész emberiség egyetemes történelmét magukba foglalják. A történelem a transzcendens megnyilvánulásának, a kinyilatkoztatásnak a helye. Ennek megfelelően üdvtörténet és profán történelem egybeesnek. Összekötő kapocsként kerül ebben az összefüggésben az abszolút üdvösséghez, Jézus Krisztus személye a középpontba.

### Vorüberlegungen

Die vergöttlichte Transzendentalität des Menschen hat im Menschen, der sein Wesen in Geschichte vollzieht und es nur so in Freiheit übernehmen kann selbst individuell und kollektiv eine Geschichte. Sie – diese Transzendentalität als durch die Selbstmitteilung Gottes getragene und erfüllte – geschieht; sie „ist“ nicht einfach. Darum können wir sagen, daß der Mensch das Ereignis der freien und ungeschuldeten Selbstmitteilung Gottes zur absoluten Nähe und Unmittelbarkeit ist. Und dies ist der Grund und das Thema, der Anfang und das Ziel der Geschichte des Menschen.<sup>2</sup>

Das Christentum ist die Kunde von einer Heilsgeschichte, von einem Heilshandeln und offenbarenden Handeln Gottes am Menschen und mit dem Menschen; und gleichzeitig auch die Kunde einer Geschichte des Heils und Unheils, der Offenbarung und ihrer Deutung, die auch vom Menschen selber gemacht wird, so daß diese eine Offenbarungs- und Heilsgeschichte eine Einheit bildet. Das Christentum erhebt grundsätzlich den Anspruch, das Heil und die Offenbarung für jeden Menschen zu sein, den Anspruch, die Religion absoluter Geltung zu sein. Es erklärt nicht nur das Heil und die Offenbarung für bestimmte Menschengruppen, Geschichtsperioden zu sein, sondern für alle Menschen und bis zum Ende der Geschichte.<sup>3</sup>

Ein solcher Absolutheitsanspruch ist aber nicht ohne weiteres mit der gleichzeitigen Selbstaussage des Christentums als einer geschichtlichen Größe zu vereinen. Das Geschichtliche scheint keinen Absolutheitsanspruch irgendwelcher Art erheben zu können. Von da aus erhebt sich die Frage, wie diese Geschichtlichkeit des Christentums, die es selber von sich als eine radikal-wesentliche Eigentümlichkeit

---

<sup>1</sup> A szerző római katolikus pap, a kolozsvári Babeș-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karának dogmatika tanára.

<sup>2</sup> Vgl. K. RAHNER, *Heils- und Offenbarungsgeschichte*, in: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg, Basel, Wien, 1976, 143–180, hier: 143–144.

<sup>3</sup> Vgl. ebd. 143.

behauptet, mit dem Absolutheitsanspruch, mit seinem Universalitätsanspruch vereinbar ist.<sup>4</sup>

Wenn man letztlich von Gott reden kann, insofern unser Verhältnis zu ihm wirklich als transzendentes begriffen wird, dann ist die Frage berechtigt, warum es dann so etwas wie eine Heils- und Offenbarungsgeschichte geben kann, die doch voraussetzt, daß Gott eine ganz bestimmte raumzeitliche Stellung innerhalb unserer Erfahrung habe.<sup>5</sup> Man könnte einwenden: Was geschichtlich ist, kann nicht Gott sein, und was Gott ist, kann nicht geschichtlich sein. Denn Geschichte ist immer das Konkrete, das in einem größeren Zusammenhang einzeln Stehende. „Gott ist aber der Ur- und Abgrund aller Wirklichkeit, der immer hinter jedem Umgreifbaren steht“.<sup>6</sup>

Was kann denn als Heils- und Offenbarungsgeschichte überhaupt noch geschehen, wenn Gott sich schon von Anfang an immer und überall mit seiner Wirklichkeit als innerster Mitte der Geschichte mitgeteilt hat? Wenn wir uns schon immer im Ziel bewegen, was kann dann eigentlich in dieser Geschichte als göttliche Heils- und Offenbarungsgeschichte geschehen außer der Enthüllung Gottes in der „visio beatifica“? Wenn Gott sich selbst schon immer und überall jedem Menschen als die innerste Mitte seiner Existenz mitgeteilt hat, dann scheint, daß von Gott her nichts mehr geschehen kann; dann scheint Heils- und Offenbarungsgeschichte nichts anderes sein zu können als eine Einschränkung von etwas, was in der Fülle schon immer gegeben war, auf eine menschliche Ebene. Die Frage, ob und in welchem Sinne es eine Heils- und Offenbarungsgeschichte geben könnte, ist also eine der schwierigsten und fundamentalsten Fragen für das Christentum überhaupt.

### **Geschichte als Ereignis der Transzendenz**

Als Ausgangspunkt können wir die Behauptung nehmen, daß der Mensch als Subjekt und Person in der Art ein geschichtliches Wesen ist, daß er als Subjekt der Transzendenz geschichtlich ist. Der Mensch realisiert also seine transzendente Subjekthaftigkeit weder ungeschichtlich in einer bloß innerlichen Erfahrung einer gleichbleibenden Subjektivität, noch ergreift er diese transzendente Subjektivität durch eine ungeschichtliche, an jedem Punkt der Zeit gleicherweise mögliche Reflexion. Wenn tatsächlich der Vollzug der Transzendentalität sich geschichtlich ereignet und wenn andererseits wahre Geschichtlichkeit, die nicht mit physikalischer Raumzeitlichkeit und dem zeitlichen Ablauf von physikalischen oder biologischen Phänomenen verwechselt werden darf, in der Transzendentalität des Menschen selber ihren Grund und Bedingung ihrer Möglichkeit hat, dann ist eben die einzige Versöhnung dieser beiden Tatsachen die, daß die Geschichte gerade im letzten die Geschichte der Transzendentalität selber ist. Und umgekehrt: diese Transzendentalität des

---

<sup>4</sup> Vgl. ebd. 144.

<sup>5</sup> Ebd. 144.

<sup>6</sup> Ebd.

Menschen kann nicht als ein Vermögen verstanden werden, das unabhängig von der Geschichte gegeben, erfahren, reflektiert wird.<sup>7</sup>

Wir gehen also davon aus, daß die Transzendenz selbst eine Geschichte hat und die Geschichte immer selbst das Ereignis dieser Transzendenz ist.

Die Transzendenz selbst hat ihre Geschichte, und die Geschichte ist im letzten und tiefsten das Ereignis dieser Transzendenz. Das gilt nun sowohl für die Individualgeschichte des einzelnen Menschen als auch für die Geschichte der einen Menschheit, wobei man voraussetzen muß, daß die Menschen im Ursprung, im Verlauf und im Ziel der Geschichte eine Einheit bilden. Diese Einheit der Menschen ist nicht eine unveränderliche durch die Zeit hindurch, sondern hat selber eine Geschichte. Ist der Mensch so das Wesen der Subjekthaftigkeit, der Transzendenz, der Freiheit und der partnerhaften Verwiesenheit auf Gott, ist er das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes, ist er gleichzeitig als solches Wesen vergöttlicher Transzendenz das Wesen der Geschichte individuell und kollektiv, dann hat dieses immer gegebene Existential der Verwiesenheit auf Gott und auf die absolute Mitgeteiltheit Gottes als Angebot an die Freiheit des Menschen selber kollektiv und individuell eine Geschichte, und diese ist in einer Geschichte des Heiles und der Offenbarung.<sup>8</sup>

„Diese Heilsgeschichte ist darum von Gott her Geschichte“<sup>9</sup>. Die transzendentalen Strukturen dieser einen Geschichte eines jeden Individuums und der einen Menschheit sind schon geschichtlich, insofern sie auch in ihrer „Bleibendheit und Unausweichlichkeit“ in der freien personalen Selbstmitteilung Gottes gründen.

Diese Heilsgeschichte ist eine Geschichte auch von der Freiheit des Menschen her, da die personale Selbstmitteilung Gottes als des Grundes dieser Geschichte sich gerade an die kreatürliche Person in ihrer Freiheit wendet<sup>10</sup>. Diese Geschichte des Heils von Gott und vom Menschen her kann gerade dort, wo es sich um Heils- und nicht um Unheilsgeschichte handelt, für unsere Erfahrung nicht angemessen voneinander unterschieden werden. Es gibt nirgends Heilshandeln Gottes am Menschen, das nicht auch immer schon Heilstun des Menschen ist. Es gibt keine Offenbarung, die sich anders als im Glauben des die Offenbarung hörenden Menschen ereignen könnte. Insofern ist klar, daß Heils- und Offenbarungsgeschichte immer die schon gegebene Synthese des geschichtlichen Handelns Gottes und gleichzeitig des Menschen ist. Göttliche Heilsgeschichte erscheint immer in menschlicher Heilsgeschichte, Offenbarung in Glaube und umgekehrt. Die geschichtlich gegebene Transzendenz des Menschen bedeutet nun sowohl Heils- als auch Offenbarungsgeschichte.

Das Selbstangebot Gottes, in dem sich Gott absolut an die Totalität des Menschen mitteilt, ist das Heil des Menschen, weil es die Erfüllung seines Wesens

<sup>7</sup> Vgl. ebd. 145.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 146.

<sup>9</sup> Ebd. 146; Vgl. dazu noch: A. DARLAP, *Fundamentale theologie der Heilsgeschichte*, in *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Die Grundlagen Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. I., Hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, Einsiedeln Zürich Köln 1965, 3–159, hier: 37–41, 128–129.

<sup>10</sup> Vgl. K. RAHNER, *Heils- und Offenbarungsgeschichte*, in: *Grundkurs des Glaubens*, hier: 147.

der Transzendenz besagt, in deren Erfüllung sich der Mensch selber noch einmal absolut auf Gott transzendiert. Die Geschichte dieses in Freiheit von Gott gemachten und von der Freiheit des Menschen angenommenen oder abgelehnten Selbstangebotes Gottes ist darum die Geschichte des Heils oder des Unheils, und alle andere, empirisch erfahrbare Geschichte ist nur insofern Moment an dieser Heils- und Offenbarungsgeschichte, als sie der konkrete geschichtliche Vollzug dieser Annahme oder Ablehnung der Selbstmitteilung Gottes ist.

Eine solche Heilsgeschichte hat entsprechend dem Wesen des Menschen als Transzendenz und Geschichte zwei Momente, die in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis stehen: Sie ist das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes in Annahme oder Ablehnung durch die Grundfreiheit des Menschen, und insofern schließt sie ein transzendentes Moment ein.<sup>11</sup>

Insofern aber die übernatürliche Transzendenz in der konkreten Leiblichkeit des Menschen und der Menschheit vollzogen wird, gehört zur Heilsgeschichte auch das Moment eines bestimmten kategorialen Ausdrucks, weil der Mensch seine transzendente Verwiesenheit auf Gott nicht realisieren kann außer in einer geschichtlich-welthaften und sozialen Vermittlung.

### **Heilsgeschichte und Weltgeschichte**

Daß die Heilsgeschichte koexistent ist mit der gesamten Menschheitsgeschichte, bedeutet für das Christentum heute kein besonderes Problem mehr<sup>12</sup>. Wer nicht in freier personaler Art sich in einer letzten Tat – seiner Lebensfreiheit – Gott gegenüber versperrt, der findet auch sein Heil. Die Weltgeschichte bedeutet also Heilsgeschichte.

Heilsgeschichte ereignet sich in Weltgeschichte. Heil ist zwar das, was den ganzen Menschen endgültig in seine Vollendung stellt, die ihm letztlich von Gott gegeben werden muß, was noch nicht ist, was noch werden muß<sup>13</sup>. Und dieses Heil ist nirgends einfach in der Welt antreffbar. Das vollendete Heil ist kein Moment in der Geschichte, sondern deren Aufhebung, kein Gegenstand des Besitzes, sondern des Glaubens. (Und dadurch sind alle innerweltlichen Heilstopien schon als zu verdammende Lehren verworfen<sup>14</sup>). Die Geschichte bleibt immer der Raum des Vorläufigen, des Unvollendeten, des Zweideutigen, und der innerweltliche Griff nach dem Heil und nach der Vollendung in der Weltgeschichte als solcher selbst bliebe ein Stück Geschichte. „Und dennoch kann die katholisch-christliche Geschichtstheologie nicht anders als sagen, daß die Heilsgeschichte sich in der Weltgeschichte ereignet“<sup>15</sup>. Das will ein Mehrfaches besagen: zunächst einmal ist für den Christen das Heil nicht so die Zukunft, die einfach ausständig ist, und die, wenn sie kommt, die Weltgeschichte aufnimmt und darum jetzt überhaupt noch

<sup>11</sup> Vgl. A. DARLAP, *Fundamentale theologie der Heilsgeschichte*, 130.

<sup>12</sup> Vgl. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 147.

<sup>13</sup> Vgl. Ders., *Geschichtstheologisches. Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. V., Einsiedeln Zürich Köln, 1. Aufl. 1962, 115–135, hier: 115.

<sup>14</sup> Vgl. Ebd. 115.

<sup>15</sup> Ebd. 116.

nicht gegeben wäre. Nein, Heil ereignet sich jetzt. Die Gnade Gottes wird dem Menschen zuteil als wirklich jetzt gegebene und diese Gnade ist, weil sie im Grunde die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ist, nicht bloß vorläufiges, nicht bloß Mittel zum Heil, oder deren Ersatz, sondern dieses Heil selbst.<sup>16</sup>

Heilsgeschichte in Weltgeschichte heißt weiter: diese Mitteilung Gottes ereignet sich unter jener freien Annahme dieser Mitteilung, die wir Glaube, Hoffnung und Liebe nennen in der Freiheit des Menschen.

Noch ein drittes Moment der Heilsgeschichte: diese Heilsgeschichte ist in ihrer eigenen Wirklichkeit in der Profangeschichte verborgen, weil die unmittelbar geschichtlichen greifbaren Ereignisse und Wirklichkeiten von sich aus in ihrer Zweideutigkeit von Heils- oder Unheilhaftigkeit nicht gedeutet werden können, nicht von sich aus eindeutig verraten, ob hier und jetzt in ihnen Heil oder Unheil sich ereignet. Aber diese Verborgenheit der Heilsgeschichte in einer zweideutigen Profangeschichte bedeutet doch wieder nicht, daß die Heilsgeschichte sich darum nur in einer gleichgültig gegenüber der Heilsgeschichte verlaufenden Profangeschichte als Übergeschichte, Glaubensgeschichte verlaufe.<sup>17</sup> Die an sich verborgene Heilsgeschichte wirkt sich in der Dimension der Profangeschichte, in der sie sich vollzieht, selber auch aus. Der heilschaffende Gott ruft den Menschen in der Dimension der Geschichte innerhalb ihrer profanen Dimension an, z.B. durch die Propheten, die worthaft und in gesellschaftlicher Greifbarkeit die geschehene Gnaden- und Offenbarungsgeschichte interpretieren. Die innerweltliche Geschichte ist dann vor allem und in einer innerweltlich nicht mehr überbietbaren Weise auf das Heil transparent geworden durch das Christusereignis in Jesus von Nazareth.<sup>18</sup>

Der eine Mensch, der als einer und ganzer vor der Heilsentscheidung in seinem geschichtlichen Dasein steht, hat letztlich nur eine Geschichte, so daß es darin keine so abgegrenzten Regionen gibt, daß sie in keiner Weise von der Gnaden- und Glaubensgeschichte in seinem Dasein mitbestimmt wären oder umgekehrt. Und diese eine Geschichte ist nicht so homogen, daß das Heil und die Tat Gottes deutlich immer und überall in ihr so anwesend wären, daß ein profanes Geschehen überhaupt nicht mehr erfahrbar wäre. Oder so, daß die echte Glaubensentscheidung gar nicht mehr möglich wäre, weil der Mensch überall in gleicher Unausweichlichkeit Gott und seinem Heilsangebot begegnen würde. Man kann die Frage auch stellen: ob nur mit den Augen des Glaubens diese Transparenz der Heilsgeschichte durch die Profangeschichte so erblickt werden kann, daß sie auch angenommen wird. Die Gesamtheit der Profangeschichte ist auf jeden Fall auch in ihrem eigentlichen Bereich beunruhigend und enthält für den nach dem Heil fragenden Menschen

<sup>16</sup> Vgl. A. RAFFAELT / K. RAHNER, *Anthropologie und Theologie*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 24, Hrsg. von F. Böckle, F.-Xaver Kaufmann, K. Rahner, B. Welte in Verbindung mit R. Scherer, Freiburg Basel Wien 1981, 8–59, hier: 34–35.

<sup>17</sup> Vgl. K. RAHNER, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in: *Schriften zur Theologie V*, (*Schriften V*), Einsiedeln, Zürich, Köln, 1954–1984, 16 Bde., 117.

<sup>18</sup> Vgl. K. RAHNER, *Schriften V*, 118.

Hinweise, „Zeichen“ daraufhin, wo sich dieses Heil in seiner Geschichte ereignet hat, und wo es zu finden ist. Heilsgeschichte ereignet sich in Profangeschichte.<sup>19</sup>

Gleichzeitig dürfen wir nicht vergessen, daß Heilsgeschichte von Profangeschichte verschieden ist. Heilsgeschichte ist darum zunächst von Profangeschichte verschieden, weil die Profangeschichte im ganzen und allgemeinen keine eindeutige Interpretation auf Heil und Unheil gestattet, das in ihr geschieht. Heil und Unheil geschieht in der profanen Geschichte, denn überall, wo Menschen in Freiheit sich selbst vollziehen, stehen sie vor Gott und entscheiden sich über ihr Heil, sonst ist ihr Tun nicht im eigentlich theologischen Sinn Freiheit. Aber dieser Heils- und Unheilscharakter der geschichtlichen Freiheitsentscheidungen des Menschen bleibt verborgen. Und ferner: das Heil ist ja nicht so die Endgültigkeit der Freiheitsentscheidung des Menschen, daß er durch seine Freiheit dieses Heil einfach schüfe. Das Heil ist Gott, ist seine Selbstmitteilung, ist Gottes Freiheitstat, die Gott selbst ist, weil es in der wirklichen Ordnung kein Heil gibt als eben Gott selbst.<sup>20</sup>

Aus beiden ganz kurz genannten Gründen, also von der Freiheit des Menschen und von der Gabe des Heiles von Gott her, „ist das Heilsereignis in der Profangeschichte zwar enthalten, in ihr vollzogen, aber als solches nicht in seiner Heilsqualität selbst geschichtlich gegeben, sondern es ist geglaubt oder gehofft“<sup>21</sup>.

Einen Gedanken noch, der zu diesem Thema gehört: Die Heilsgeschichte deutet die Profangeschichte.<sup>22</sup> Die Heilsgeschichte ist die Deutung der Profangeschichte, weil sie deren tiefstes Wesen und Untergrund ist, weil sie als derer tiefstes Wesen die Geschichte überhaupt zu der Erscheinung bringt, in der sich das Heil ereignet und zugleich geschichtlich zeigt, als auch daß die Heilsgeschichte durch ihr Wort eine Deutung der Profangeschichte bietet.

Die Heilsgeschichte setzt die Weltgeschichte von sich ab und „entmythologisiert und entnuminiert“<sup>23</sup> sie. Schöpfung und Geschichte sind nicht schon Heil. Das Heil ist Gott und seine Gnade und diese ist nicht einfach mit der Geschichte treibenden Wirklichkeit identisch. Die Welt ist nicht einfach die Geschichte Gottes selbst, nicht Theogonie, sie hat darum ihren letzten Grund nicht in sich selbst, sie erklärt sich nicht von sich selbst her, sie ist geschöpflich, endlich, zeitlich, auf das Geheimnis verwiesen, das sie nicht ist. In diese „entgöttlichte“ Welt ist der Mensch hinausverwiesen.<sup>24</sup> Er lebt nicht einfach nur in der Heilsgeschichte. Er wirkt sein Heil, gerade indem er die Nüchternheit des Profanen auf sich nimmt, das nicht schon das Heil selber ist.

Der Mensch ist gewiß nicht der so privat um sein Heil Besorgte, daß „er sich in einem toten Winkel der Weltgeschichte ansiedeln dürfte, um dort unbekümmert um den Gang der Weltgeschichte sein Heil besorgen zu können in einer Weltflucht“<sup>25</sup>, die

---

<sup>19</sup> Vgl. ebd. 118–119.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 119–124.

<sup>21</sup> Ebd. 121.

<sup>22</sup> Vgl. ebd. 129–135.

<sup>23</sup> Ebd. 129.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 130.

<sup>25</sup> Ebd. 133.

letztlich gar nicht möglich ist. Der Mensch ist der Geschichte verpflichtet, er hat sie zu tun und zu erleiden. Er kann das Ewige nur im Zeitlichen finden. Aber das bedeutet nicht, daß das Zeitliche und das Ewige einfach dasselbe seien.

„Die Weltgeschichte ist für das Christentum die christozentrisch gedeutete“<sup>26</sup>. Das ist eigentlich nur die Zusammenfassung des bisher Gesagten. Die Welt ist die Welt, die vom ewigen Logos, von ihm her und auf ihn hin geschaffen wurde. Die Welt und ihre Geschichte ist von vornherein auf den fleischgewordenen Logos Gottes hin entworfen.<sup>27</sup> Weil Gott in seinem ewigen Wort sich selbst aussagen wollte, weil er die Liebe ist, „darum ist die Welt, und zwar in ihrer Differenz von Natur und Gnade und so von Heilsgeschichte und Profangeschichte“. Das bedeutet darum gerade, daß diese Differenz umfaßt ist von Christus und der in ihm geschehenden absoluten Selbstaussage Gottes. Und darum ist auch die Weltgeschichte „ein Stück der Vor- und Nachgeschichte Christi in ihrer Profanität“. So wie die Naturgeschichte in ihrer Materialität der Raum ist, den Gott als Bedingung der Möglichkeit dem endlichen Geist voraussetzt, so ist auch alle Weltgeschichte die Voraussetzung, die Gott der Heilsgeschichte geschaffen hat als Bedingung ihrer Möglichkeit und die sich selbst transzendiert in diese hinein und ist so der Raum und die Vorgeschichte der Geschichte Christi, die die Geschichte Gottes selbst ist.<sup>28</sup> „Das aber, das Welt- und Heilsgeschichte in Einheit und Differenz umfaßt, ist die eigentlichste Geschichte“<sup>29</sup>.

### **Die Heilsgeschichte ist zugleich Offenbarungsgeschichte**

Man kann die Fragen stellen: Was ist Offenbarung und warum ist sie trotz ihrer unmittelbar göttlichen Herkunft das Innerste der menschlichen Geschichte überhaupt? Wie kann sie „identisch“ sein mit der Geschichte der Menschheit überhaupt, ohne aufzuhören, die einmalige, besondere Gnade Gottes zu sein? Kann sie das innerste „Motiv“, die eigentlich bewegende Kraft der Geschichte überall sein, wenn sie die eine freie Tat Gottes ist, die aus der Geschichte von unten her nicht errechnet werden kann, sondern das Wunder seine Gnade ist?<sup>30</sup>

Man könnte darauf hinweisen, daß „das allgemeinste Verhältnis zwischen Gott und einer WerdeWelt darin besteht, daß er als der Innerste und gerade so absolut Weltüberlegene dem endlichen Seienden selbst eine wahre aktive Selbsttranszendenz einräumt, letztlich selbst die Zukunft, die Finalursache ist, die die wahre und eigentliche Wirkursache in allem Werden darstellt“<sup>31</sup>.

---

<sup>26</sup> Ebd. 134.

<sup>27</sup> Vgl. J. NEUNER, H. ROOS, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, neubearbeitet von K. RAHNER und Karl-Heinz WEGER, 10. Aufl., Regensburg 1979, 63, Punkt 78: Die Begriffsbestimmung der Offenbarung.

<sup>28</sup> Vgl. K. RAHNER, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 134f.

<sup>29</sup> Ebd. 135.

<sup>30</sup> Vgl. K. RAHNER, *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, in: K. RAHNER, J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, (= *Questiones Disputatae* 25), Freiburg, Basel, Wien 1965, 11–24, hier: 13.

<sup>31</sup> Ebd. 13.

Wenn Transzendenz immer in Geschichte erfahrbar ist, immer geschichtlich vermittelt ist, und wenn es eine transzendente Verfaßtheit des Menschen gibt, die durch das als bleibendes Existential des Menschen gegeben ist, was wir vergöttlichende Gnade durch Selbstmitteilung Gottes nennen, dann hat eben diese absolute Transzendenz auf die absolute Nähe des sich selbst dem Menschen schenkenden unsagbaren Geheimnisses hin eine Geschichte, und sie ist die, die wir die Offenbarungsgeschichte nennen.<sup>32</sup>

„Die Heilsgeschichte, die als kategoriale Vermittlung der übernatürlichen Transzendentalität des Menschen mit der Weltgeschichte koexistiert, ist auch zugleich Offenbarungsgeschichte, die darum mit der ganzen Welt- und Heilsgeschichte koextensiv ist“<sup>33</sup>. Diese Behauptung wird zunächst dem Christen, der die Offenbarungsgeschichte gern mit Abraham und Mose, mit dem alttestamentlichen Bundesgeschichte beginnen läßt, überraschend erscheinen. Aber hier gilt zunächst, daß nicht nur Heils-, sondern auch Offenbarungsgeschichte im eigentlichen Sinne sich überall dort ereignet, „wo eine individuelle und kollektive Menschheitsgeschichte sich begibt“<sup>34</sup>. Man beachte: auch wo sich eine individuelle Heils- und Menschheitsgeschichte begibt. Gewiß sind wir als geschichtliche Wesen einer Gemeinschaft immer auch in unserem Heil und in unserer individuellen Existenz auf andere verwiesen, auf deren Geschichte und Erfahrung. Es wäre eine falsche Auffassung der individuellen Glaubensgeschichte, wenn man meinte, sie selbst sei nicht auch in einem wahren theologischen und sehr radikalen Sinne ein Moment und ein Stück wirklicher Offenbarungsgeschichte. Aber hier kommt es natürlich vor allem auf den Satz an, daß die Offenbarungsgeschichte als solche in der Menschheit koextensiv ist mit der Freiheitsgeschichte der Welt überhaupt. Für diese Konzeption ist in der Deszendenz Gottes in seiner Freiheit, in seiner absolut und radikal übernatürlichen Gnade in dem, was wir Selbstmitteilung als Angebot Gottes genannt haben, immer schon der Gott des übernatürlichen Heils und der Gnade am Werk, so daß der Mensch gar nie anfangen kann, etwas zu tun oder auf Gott hin zu gehen, ohne daß er darin schon getragen wäre durch die Gnade Gottes. Konkret gibt es selbstverständlich schuldhaftes Nein des Menschen zu Gott, gibt es in diesem Sinne Greuel, Unwesen der Religion in der Religionsgeschichte, „aber keine Religionsgeschichte, die Stiftung von Religion durch den Menschen allein wäre, so daß Gott dann partikular, raumzeitlich fixiert, diesem Tun des Menschen allein als seine Bestätigung oder als sein verwerfendes Gericht entgegenkommen würde“<sup>35</sup>. Religionsgeschichte ist wegen der als Existential im Menschen gegebenen Selbstmitteilung Gottes immer schon „das Wesen oder das Unwesen der übernatürlichen gnadenhaften, von Gott mitgetragenen, im Modus der Annahme oder Ablehnung existierenden, von Gott her gestifteten oder ermöglichten religio des Menschen“. Diese so verstandene Geschichte der Menschheit, ihre Geistes- und Freiheitsgeschichte, diese ihre Heilsgeschichte, die mit der Weltgeschichte

---

<sup>32</sup> Vgl. ebd. 14.

<sup>33</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 149.

<sup>34</sup> Ebd. 149.

<sup>35</sup> Ebd. 150.



koextensiv ist, ist nun auch im eigentlichen Sinne „übernatürliche Offenbarungsgeschichte“.

Soll es also überall in der Geschichte Heil (und somit auch Glaube geben können), muß überall in der Geschichte der Menschheit eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschheit so am Werke sein, daß sie jeden Menschen tatsächlich ergreift und in ihm durch den Glauben Heil wirkt, in jedem Menschen, der sich nicht selbst durch seine eigene Schuld dieser Offenbarung ungläubig verschließt.

Heils- und Offenbarungsgeschichte sind also koexistent und koextensiv. „Weil es offenbarungshafte Selbsttranszendenz des Menschen gibt“<sup>36</sup>, ereignet sich Offenbarungsgeschichte überall, wo diese transzendente Erfahrung ihre Geschichte hat, also in der Geschichte des Menschen selbst.

Die Verbindung von Heilsgeschichte und Offenbarung ist nicht zufällig oder beliebig, sie beruht vielmehr auf innerer Entsprechung und Wesensbeziehung. Offenbarung und Heilsgeschichte meinen dieselbe Sache, geben aber eine je verschiedene Perspektive. Man könnte sagen: Offenbarung stellt sich vor allem und wesentlich in der Form und Weise der Heilsgeschichte dar- Offenbarung ereignet sich vor allem und wesentlich als Heilsgeschichte; Heilsgeschichte wird ihrerseits dadurch zu sich selbst gebracht und erreicht damit ihre Eigentümlichkeit, daß in der Geschichte Offenbarung begegnet und sich ereignet.<sup>37</sup>

Man könnte noch hinzufügen: der Begriff der Offenbarung ist umfassender als der der Heilsgeschichte, weil er weiter, offener und formaler ist, weil er Heilsgeschichte – und damit Geschichte- umgreift.

### **Der katholische Offenbarungsbegriff**

Die lehramtlichen Bestimmungen, als die von der Offenbarung reden, verwenden das Wort <revelare>.<sup>38</sup> Re-velare schließt eine ganz bestimmte Vorstellung ein. Es bedeutet: das Velum, die Hülle, den Schleier, die Decke wegnehmen. Es bedeutet: enthüllen, was verhüllt war, erschließen, was verborgen war, es kundtun, es offenbar machen. Wenn das revelare von Gott ausgesagt wird, dann ist damit vorausgesetzt, daß Gott ein verborgener Gott ist, und es ist damit gemeint, daß die Verborgenheit, die Unsichtbarkeit Gottes enthüllt wird, daß der verborgene Gott aus seiner Verborgenheit austritt. Revelare, offenbaren meint den Akt des Offenbarens, des Öffnens und Erschließens. „Immer wird aber im Offenbaren etwas oder jemand kundgemacht. Offenbarung schließt beides ein und faßt es in eins: das Offenbaren als Akt und Fähigkeit sowie das im Offenbaren Geoffenbarte“<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Ebd. 157.

<sup>37</sup> Vgl. H. FRIES, *Die Offenbarung*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. 1. 159–238, bes. 159.

<sup>38</sup> Vgl. M. VERENO, R. SCHNACKENBURG, H. FRIES, *Offenbarung*, in: LThK VII, 2. Aufl. 1962, 1104–1115; K. RAHNER, *Offenbarung*, in: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis III*, (SM III), Freiburg Basel Wien 1969, 819–843.

<sup>39</sup> H. FRIES, *Mysterium Salutis*, 163.

Die Texte der lehramtlichen Aussagen legen es nahe, von verschiedenen Formen und Weisen der Offenbarung zu sprechen.<sup>40</sup>

Wenn Gott das andere und dieses somit als das Endliche schafft, wenn Gott den Geist schafft, der das andere als endlich durch seine Transzendenz erkennt, dann ist damit schon eine gewisse Kundmachung Gottes als des unendlichen Geheimnisses gegeben, die man „natürliche Offenbarung Gottes“ nennt.<sup>41</sup> Über diese „natürliche Offenbarung“ hinaus, „die eigentlich die Gegebenheit Gottes als Frage ist“<sup>42</sup>, gibt es die eigentliche (übernatürliche) Offenbarung Gottes. Diese ist nicht einfach schon mit dem geistigen Sein des Menschen als Transzendenz gegeben, sondern sie hat Ereignischarakter, sie ist dialogisch, in ihr redet Gott den Menschen an, tut ihm das kund, was nicht einfach durch den notwendigen Verweis aller Weltwirklichkeit auf Gott in der Transzendenz des Menschen immer und überall an der Welt ablesbar ist.<sup>43</sup> Die eigentliche Offenbarung eröffnet, was noch an ihr und für den Menschen unbekannt ist: die innere Wirklichkeit Gottes und sein personal freies Verhalten zur geistigen Kreatur. Unser Glaube sagt, daß Gott sich tatsächlich so geoffenbart hat, und wenigstens daraus wissen wir, daß eine solche Offenbarung durch die Selbstmitteilung Gottes an sich selbst möglich ist.

Unter der natürlichen Offenbarung ist objektiv die Schöpfung<sup>44</sup> (Offenbarung in der Schöpfung und durch die Schöpfung) – an ihrer Spitze zuhöchst und vor allem der Mensch – zu verstehen, insofern sie auf Grund des Schöpfungseins und der darin gegebenen Ähnlichkeit mit dem Sein des Schöpfers – auf Grund der *analogia entis*<sup>45</sup> – Dasein und Wesen des außerweltlichen Gottes kundtut, zeigt, insofern der Mensch diese Kundgabe mit dem Licht seiner natürlichen Vernunft erfassen, erkennen und einsehen kann<sup>46</sup>.

Von der „natürlichen Offenbarung“ ist die „übernatürliche Offenbarung“ zu unterscheiden. Die übernatürliche Offenbarung ist jene Form der Erschließung Gottes, die objektiv nicht allein mit der Schöpfung und dem Menschen gegeben ist und die subjektiv nicht mit der auf sich gestellten Einsichtskraft des Menschen, des menschlichen Geistes erreicht werden kann.

Die übernatürliche Offenbarung führt über die in der Natur als Werk und Schöpfung Gottes gegebene Offenbarung<sup>47</sup> hinaus und überragt sie. Sie besteht

<sup>40</sup> Vgl. DH 3004.

<sup>41</sup> Vgl. hierzu: A. DARLAP, *Allgemeine Heilsgeschichte und „Natürliche Offenbarung“*, in : *Mysterium Salutis* Bd. I., 86–90.

<sup>42</sup> K. RAHNER, *Heils- und Offenbarungsgeschichte*, in: ders., *Grundkurs des Glaubens*, 143–179, hier: 173.

<sup>43</sup> Vgl. Ebd. 174.

<sup>44</sup> Vgl. H.U.v. BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962, 2.Aufl., 278–335.

<sup>45</sup> Vgl. E. PRZYWARA, *Analogia entis* (Analogie), in: LThK I (2. Aufl.), 468–473.; Rudolf TEUWSEN, *Analogie. I. Philosophisch*, in: LThK I (3., völlig neu bearbeitete Aufl., hrsg. von: W. Kasper mit K. Baumgartner, H. Bürkle, K. Ganzer, K. Kerfelge, W. Korff, P. Walter), 577–579.

<sup>46</sup> NEUNER–ROOS, *Der Glaube der Kirche*, 43 Punkt 27: (Die allgemeine I. Kirchenversammlung im Vatikan, 3. Sitzung), *Die natürliche Erkennbarkeit Gottes*.

<sup>47</sup> Vgl. H.U.v. BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, ebd.

darin, daß Gott in einer von der Schöpfung und vom Menschen aus nicht erschließbaren und erahnbaren Weise „sich selbst und die Ratschlüsse seines Willens“ kundgibt. Diese Kundgabe hat die Grundgestalt der Person und der Selbsterschließung der Person, die Grundgestalt des Wortes<sup>48</sup>. Die übernatürliche Offenbarung erfolgt im Wort, im Unterschied zur Offenbarung im Werk der Schöpfung. Das in dieser übernatürlichen Offenbarung zur Sprache kommende Wort muß jedoch im Unterschied zum Wort des Menschen – als „Wort und Sprechen Gottes selbst, als locutio Dei, charakterisiert werden, das von keinem Menschenwort über Gott zu erfinden oder zu erreichen ist“<sup>49</sup>. Dieses Wort ist in zweifacher Weise ergangen – nach den Ausführungen des Hebräerbriefes (1,2)<sup>50</sup> –: an „die Väter einst“ durch die Propheten als Träger göttlicher Botschaften und Aufträge; an uns „in dieser Endzeit“, jetzt, im Sohn, der das Wort Gottes in Person ist. Die Offenbarung im Wort vollendet sich in der Offenbarung in Person. „Sie bleibt Offenbarung im Wort, weil der Sohn das Wort ist“<sup>51</sup>.

Die übernatürliche Offenbarung erfolgt in der Geschichte, in bestimmten Epochen und Augenblick. Die natürliche Offenbarung steht am Anfang der Geschichte, insofern die Geschichte mit der Schöpfung beginnt. Innerhalb dieses Anfangs, des Anfangs von Geschichte überhaupt, ist die natürliche Offenbarung prinzipiell allen Menschen überall und jederzeit offen; sie ist *revelatio generalis*. Dessen ungeachtet ist die übernatürliche Offenbarung, die durch die Propheten und den Sohn erfolgt, also *revelatio specialis* ist, für alle Menschen bestimmt.<sup>52</sup>

Wohl ist der Mensch als Geistperson von Natur und Wesen her unbegrenzte Offenheit für alles, was ist; er ist „Hörer des Wortes“<sup>53</sup> im universalsten Sinn und er vermag ein menschliches Wort über Gott zu sagen. Aber darin liegt keine Vorentscheidung für ein Das von Offenbarung – Gott könnte ein schweigender Gott sein und bleiben –, das Was und das Wie einer neuen, liebenden Selbsterschließung Gottes an den Menschen und für ihn.

Es ist wichtig die natürliche und die übernatürliche Offenbarung zu unterscheiden, aber genauso gefordert ist, den „Zusammenhang der beiden Weisen der Offenbarung“ zu sehen: Es „ist der eine Gott, der sich in der Schöpfung und in Wort, Tat und Geschichte und zuletzt in personaler, menschlicher Gestalt offenbart, es ist der eine Mensch, dem als Erkennendem und Glaubendem die Offenbarung gegeben ist und an den sie sich wendet“<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> Vgl. H. FRIES, *Die Offenbarung*, 165.

<sup>49</sup> Ebd. 166.

<sup>50</sup> „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten, in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat.“, in: *Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg Basel Wien 1980.

<sup>51</sup> H. FRIES, *Die Offenbarung*, 166.

<sup>52</sup> Vgl. ebd. 166.

<sup>53</sup> Vgl. K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. Neu bearbeitet von J.B. Metz, München 1969, 3. Aufl.

<sup>54</sup> H. FRIES, *Die Offenbarung*, 167.

Man kann behaupten: Die Offenbarung in der Schöpfung, im Werk, im Menschen ist die Voraussetzung für die Offenbarung Gottes in Tat, Wort, Geschichte und Person. Die übernatürliche Offenbarung setzt die Welt, die Schöpfung und vor allem den Menschen in seinem Menschsein voraus als geistbegabte Person, als Hörer des Wortes, als geschichtliches, als sich selbst transzendierendes, geschöpfliches Wesen. „Die übernatürliche Offenbarung bedient sich der in der Schöpfung gegebenen Ausdrucksmittel und Instrumentalität“<sup>55</sup>. Andererseits gilt: Im Übernatürlichen wird das Natürliche integriert und zu seiner letzten Vollendung gebracht. Die Schöpfungsoffenbarung wird in die Offenbarung in Wort und Person aufgenommen und zu sich selbst gebracht; sie wird als neue Schöpfung vollendet.

### **Die Einheit der Heilsgeschichte**

Der Begriff der Offenbarung, die sich in der Heilsgeschichte und durch sie vollzieht, darf nicht als eindeutiger Begriff aufgefaßt werden, der sich in verschiedenen Zeitabschnitten zwar in verschiedenen Gestalten, aber doch in eindeutiger Weise realisiert. Offenbarung ist vielmehr ein einziger einheitlicher Vorgang, „dessen eigentliches Wesen nicht in jeder Periode dieses einmaligen Vorgangs der Offenbarung in gleicher Weise in Erscheinung tritt, sondern sich enthüllt im Höhepunkt und Ziel dieses ganzen Ereignisses, in Jesus Christus“<sup>56</sup>. Daß die ganze Geschichte der Offenbarung eine einzige ganze Geschichte ist und insofern ein zwar zeitlich verlaufendes, aber einmaliges Ereignis, läßt sich nicht leugnen.

Gerade wenn wir die Geschichte des Heiles und der Offenbarung, angefangen vom ersten Menschen bis auf Jesus Christus und uns, als eine Geschichte auffassen, „die von einer letzten göttlichen Absicht getragen, gesteuert und durchformt ist“<sup>57</sup>, so muß in jedem Teil dieser einen Geschichte der göttliche Heilsplan und Wille auch wirklich greifbar sein. Infolgedessen kann man mit Recht in jeder Phase und in jeder Zeitspanne der einen und ganzen Heilsgeschichte das eine Wesen dieser Geschichte sehen. Es wäre falsch, würde man jedes dieser Zeitstücke der einen Geschichte als ein Wesen für sich auffassen, in dem das eine und selbe Wesen zu wiederholten Malen präsent wird. Wenn man sich die Heilsgeschichte so dünkte, „würde (aber doch) die Heils-, Gnaden- und Offenbarungsgeschichte in viele Einzel-Heilsgeschichten zerfallen“<sup>58</sup>, die zwar miteinander dasselbe Wesen gemeinsam hätten, ohne miteinander eine einzige Heilsgeschichte auszumachen. Jede einzelne Phase ist Phase nur im Ganzen, und das eigentliche Wesen einer früheren Periode wird nur in der vollen Erscheinung, in dem Zu-sich-Kommen des Wesens, in der höchsten, unüberbietbaren Phase der einen Geschichte sichtbar.

Das „Wesen“ „Heilsgeschichte“ ist von der christlichen Auffassung her grundsätzlich in der Weltgeschichte nur einmal realisiert, eben in der Heilsgeschichte mit ihren verschiedenen Phasen. „Die verschiedenen Zeiten partizipieren zwar alle am

---

<sup>55</sup> Ebd. 168.

<sup>56</sup> A. DARLAP, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, 91.

<sup>57</sup> Ebd. 93.

<sup>58</sup> Ebd. 93.

Wesen dieser einen Heilsgeschichte, aber eben nur so, daß sie sich als sich ablösende, in die eigentliche endgültige Phase hinein aufhebende und überbietende Perioden verstehen<sup>59</sup>.

### 4.3. Die Einheit von Ursprung und Ziel der Heilsgeschichte

Vom Gesagten her ist eigentlich selbstverständlich, daß die Theologie der Heilsgeschichte nur aus ihrem Ziel grundgelegt werden kann, wobei Ziel nicht das meint, was die Heilsgeschichte aufhebt, sondern die letzte Phase, in die die Heilsgeschichte einmündet. „Den Ursprung nimmt die Heilsgeschichte also aus ihrem Ziel, und dieses Ziel ist Jesus Christus“<sup>60</sup>.

Für den, der die Einheit der Heilsgeschichte der Gesamtmenschheit christlich versteht, ist Jesus Christus Anfang und Ende der Heilsgeschichte, derjenige in dem der Kosmos und die Geschichte ihren Bestand haben, auf den hin diese Geschichte lebt, also das Ziel, die *causa finalis*<sup>61</sup> der ganzen Heilsgeschichte<sup>62</sup>.

Wir bekennen im Glaubensbekenntnis: „Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis“. Wir und unser Heil werden als Grund der Inkarnation bezeichnet.

Jesus Christus ist also das Ziel und damit die *causa finalis* der einen Heilsgeschichte. Das Ziel und das Ende ist wirklich eine Zielursache und damit, wie die Scholastik sagt, das Letzte in der Durchführung, aber das Erste in der Intention. Dies heißt: von dem her gesehen, der die Durchführung mit seiner Intention durch seine freie Tat setzt, ist das Ziel ein inneres Moment an der Bewegung auf das Ziel hin. Das Ziel ist aber nicht nur das, wohin die Bewegung am Schluß einmündet, sondern das, was in einer ganz eigentümlichen Weise die Bewegung selber steuert. So ergibt sich, „daß die Heilsgeschichte ihren Ursprung in Jesus Christus als ihrem Ziel nimmt und daß erst von da her das eigentliche Wesen dessen, was sich so als ein Gesamtereignis auf sein eigenes Ziel hin bewegt, erfaßt werden kann“<sup>63</sup>.

---

<sup>59</sup> Ebd. 94.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Vgl. ebd. 95.

<sup>62</sup> Vgl. Kol 1,15–17; Eph 1,3–14.

<sup>63</sup> Ebd. (A. DARLAP, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*), 95; vgl. dazu: Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel: Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Hrsg. von M. REDING, Düsseldorf 1952, 79–108.

**DIALOGISCH DENKEN.  
PRÄMISSEN FÜR EINE THEOLOGIE DER GEGENSEITIGKEIT**

**JITIANU LIVIU<sup>1</sup>**

**Dialógus-gondolkodás. A kölcsönösség teológiájának előfeltétele.** Már az Újkor küszöbén megállapítható egy bizonyos törés a gondolkodástörténetben. Újszerű és tartalmilag is új filozófiai rendszerek kerülnek előtérbe. A dialógus, mint filozófiai alaptétel, a nyelv, a beszéd, mint kommunikációs jel-eszköz, mint az emberi személy legfontosabb kitevője, mint személyalkotó valóság a filozófiai fejtegetések középpontjába kerülnek. A zsidó kinyilatkoztatás, valamint szövetségkötés az ezirányú fejtegetések lényeges alapját képezik. Ebből kiindulva állítja a lét dialógus jellegét Martin Buber, ki rámutat a kölcsönösség létalkotó fontosságára. A kölcsönösség, a dialógus Isten-ember kapcsolatának is legfontosabb feltételévé vélik. A dialógus megnyilvánulása legfelsőbb fokon maga a nyelv – mutat erre rá Ferdinand Ebner. Úgy a dialógus-, mint a nyelvfilozófia a teológia számára kihívásként jelentkeznek.

„Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass die abendländische Geschichte des Denkens zumindest seit dem Beginn der Neuzeit durch einen eigenartigen Zug gekennzeichnet ist, der, in seinen einzelnen Symptomen genau fassbar, dennoch als er selbst lange unbegriffen blieb“ – stellt Bernhard Casper fest<sup>2</sup>. Inwieweit diese Behauptung als gerechtfertigt erweist, sollte man lange Untersuchungen über das wandelnde Seinsverständnis der Denkgeschichte führen. In jedem Fall würde man seit der Neuzeit, unter vielen anderen, angefangen mit der Idee der „mathesis universalis“ von Descartes, und dann über die „scientia universalis“ von Leibniz, über das Seinsverständnis Kants, über die Geistphilosophie Hegels, über den Historismus Wilhelm Diltheys einen langen Weg gehen. Ergebnis solcher Untersuchung würde in der Tat die Feststellung eines „Umbruches des Denkens“.

Unter anderen würde sich als ein zentrales Thema die Bedeutung des dialogischen Denkens melden. Das Dialogische, der „neue“ Denkhorizont, erscheint in unserem Fall als die wichtigste Begleiterscheinung, sogar ihr sine qua non, des Seinsverständnisses. Sein wird jetzt als „sich ereignende Sprache“ verstanden. Es werden die alten Seinsinterpretationen auf keinen Fall abseits gekehrt, oder negiert, es wird aber ein „umfassenderer Horizont des Verständnisses von Sein eröffnet“. „Innerhalb des neuen Verstehenshorizontes von Sein öffnet sich aber nun auch ein neuer Weg des Hindenkens auf das Göttliche, oder, genauer

---

<sup>1</sup> A szerző római katolikus pap, a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karának dogmatika tanára.

<sup>2</sup> Bernhard CASPER, *Das dialogische Denken*. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber, 2. Aufl., Freiburg–München, 2002, 328.

gesagt, ein neuer Zugang zu dem Verständnis von Offenbarung<sup>3</sup>. Normal, diese neue Sichtweise bringt ein neues Mensch- und Weltbild auch mit sich.

Selbstverständlich, der Anspruch eine vollständige Untersuchung auf diesem Feld würde sowohl zeitlich, wie auch von der Umfang her jede Grenze des „Möglichen“ sprengen. Die heutigen Untersuchungen der „dialogischen Denkschemen“ beschränken sich vor allem auf Martin Buber und Ferdinand Ebner. Dementsprechend wird jetzt kurz gefasst das Werk und seine Konnotation dieser beiden vorgestellt.

Im Mittelpunkt des Buberschen Denkens steht zunächst das vom Ich her gedachte Haltungsschema, und innerhalb dessen die Ich-Du-Beziehung, die sich im Schweigen vollendet. Der äußerste Denkhorizont für Buber von „Ich und Du“ besteht in einer All-Einheit, in die ich im Schweigen gelange und die in sich letztendlich das Ewige ist. Für Buber gewinnt der Ausgang von der Sprache große Bedeutung, „wobei das ‚Das Wort, das ausgesprochen wird‘ von dem Sprecher des Wortes her gedacht wird und nicht so sehr von der Sprache selbst her, die sich ereignet und in deren Ereignis Göttliches, Menschliches und Weltliches zusammenkommen und in ihrem Verhältnis zueinander offenbar werden“<sup>4</sup>. Der Mensch besteht in der Sprache und dies ist in seinem Angesprochensein von Gott her begründet. Das im Schweigen zu erreichende Sein ereignet sich im Augenblick des Zwischen. Dass ein geschichtliches Ereignis, das zwischen von solch einer Bedeutung ist, „kann freilich nur erkannt werden, indem der einzelne wie die einzelnen Menschentümer diesem Ereignis wirklich begegnen. Und diese Begegnung kann selbst wieder nur die Gestalt sich ereignender Sprache haben“<sup>5</sup>. Nur dann kann sie wirklich als eine all-bestimmende Realität begriffen werden.

Für Ebner ist die leitende Frage das Forschen nach dem „absoluten Oben und Unten“, die Frage die den absoluten Sinn des Seins bildet. Ebner geht vom Phänomen der gesprochenwerdenden Sprache aus ohne aber die Zeitlichkeit selbst zu thematisieren. Deshalb wird das Phänomen der gesprochenwerdenden Sprache für ihn zum ethisch gestimmten Phänomen der Beziehung zwischen Ich und Du<sup>6</sup>.

Sowohl Buber, wie auch Ebner begreifen das Sein als sich zwischen Menschen ereignende Sprache. Diese Sprache, in der das Sein zeitigt, wird Träger des Sich-öffnens, und wird sogar als Offenbarung verstanden. Das Sein soll aber auch im Ereignis der Sprache als Offenbarung gedacht werden. In dieser Offenbarung geht das neue Zueinander von Gott, Welt und Mensch auf.

Thematisiert wird dementsprechend zuerst das, was „zwischen den Menschen geschieht“ und daher werden die entsprechenden Schlussfolgerungen gezogen.

Schon jetzt, im Vordergrund sollen die Folgenden klargestellt werden: Die jüdische Philosophie kann kaum außer der Rahmen der ihr grundlegenden Polarität, eigentlich außer der Interkonditionalität der philosophischen Denkweise und der jüdischen Tradition verstanden werden. Ideal ist, wenn auf irgendeiner

---

<sup>3</sup> Ebd., 333–334.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 337.

<sup>5</sup> Ebd., 346.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 338.

Weise eine Art Harmonie dieser beiden Domänen herbeigesteuert werden kann. Als vereinheitlichendes Thema taucht diesbezüglich das Prinzip der Relationalität auf. Diese gemeinsame Struktur verbindet und bereichert die erwähnten Bereiche der jüdischen Denkweise. Die vorgeschlagene Rationalität, eigentlich die diadische Struktur der Menschenwelt findet ihr Archetyp in der (jüdischen) Offenbarungsinterpretation oder in der Theophanie am Sinai. Das hier entstehende Bund zwischen JHWH und dem auserwählten Volk instituiert ein diadisches Paradigma der Relationalität des *einen* Gottes und des Subjekts der Theophanie. Die Struktur des Bundes impliziert eine Relation zwischen zwei Subjekte, die sich gegenüber verantwortlich handeln. Diese Struktur setzt sich als Paradigma der Authentizität durch, worauf der Mensch eingeladen wird um sie in jeder seinen existentiellen Relationen zu aktualisieren.

### 1. DAS DIALOGISCHE BEI MARTIN BUBER<sup>7</sup>

Ausgangspunkt für seine These über das Dialogische findet Buber in dem Konkreten, in der Grunderfahrung des Menschen, nämlich im Leben und Er-leben. Die *Wirklichkeit* ist das *Leben*<sup>8</sup>. Die Totalität ergibt nicht der Geist, nicht die Natur, sondern das Leben selbst. So ist die Bedingung unseres Bewusstseins nicht in der „Vernunft als Denktätigkeit“, sondern in dem „Ganze unserer Natur“, in dem „realen Lebensprozess“ zu suchen. So ist der Mensch ein „In-der-Welt-sein“. Er lebt konkret, geschichtlich und zeitlich, als Teil einer bestimmten Gesellschaft. Dieses Ganze kann nur *aus sich selbst* verstanden werden. Dieses Leben zeigt sich als ein Zusammenkommen des Er-lebens und der Erfahrung. Demzufolge bilden Leben und Erleben einen Zirkel und die Welt konstituiert sich grundsätzlich in der Beziehung. Die Intensität der Wirklichkeit –könnte man sagen- ist von der Intensität des Erlebens abhängig<sup>9</sup>.

Wenn man die Frage der möglichen Verwirklichung der Einheit aller Existierenden betrachtet, kommt man darauf, dass das Dasein sich zunächst in der Beziehung zum unbestimmten Vielen findet. Das Dasein als In-der-Welt-sein, hingegeben an das unendlich Vielen in seinem Vielerlei, kann aber nie ganz es selbst sein, denn „die Beziehung, in der allein ich Ich bin und die so als reines Erleben reine Wirklichkeit konstituiert, meint immer schon Eindeutigkeit, in die hinein das Mannigfaltige gebunden ist und aus der es sein darf“<sup>10</sup>. Doch bleibt grundlegende

<sup>7</sup> Für die Folgenden wird grundsätzlich das erwähnte Buch Bernhard Caspers verwendet. Zum Werk Bubers siehe hier 15–59 und 258–326. Dieses komplizierte Thema wird bei BUBER hauptsächlich in: *Ich und Du* (1923), *Das Problem des Menschen* (1943), *Urdistanz und Beziehung* (1950), *Gottesfinsternis* (1952) und *Das Wort, das gesprochen wird* (1960) behandelt. Eigentlich sollte man hier das Werk Franz Rosenzweigs einbeziehen, indem er die wichtigste Grundlage für die Bubersche These lieferte, die Arbeit beschränkt sich aber nur auf die angesprochenen Themenkreise.

<sup>8</sup> Laut Casper übernimmt Buber dieses Axiom von Wilhelm DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaft*, in: *Gesammelte Schriften*, Stuttgart-Göttingen, 1959, Bd. I., XVII. Bei Casper, 20.

<sup>9</sup> Vgl., CASPER, 21ff.

<sup>10</sup> CASPER, 30. Das In-der-Welt-sein wird übrigens bei Rosenzweig zum Sprechen gebunden. Sprechen ist „mein“ Sprechen, dass ich „anfange“ zu sprechen. Mein Sprechen zeigt mein In-der-



Wahrheit, dass das In-der-Welt-sein als die die Wirklichkeit konstituierende Beziehung ganz sie selbst ist, dass sie eine einig ist. „Leben ist deshalb Leben, weil es ein *eines* ist“<sup>11</sup>. Dementsprechend erweist sich die Einheit des Selbst als Einzigkeit oder auch „All-Einsamkeit“. Das Selbst hat gleich das Andere, die Anderen mit in sich, in seiner Einheit als Welt<sup>12</sup>. Ein solches alleinsame Dasein ist das Dasein in der Ekstase, die Offenbarung der Freiheit des Selbst<sup>13</sup>. Diese Ekstase konstituiert die eigentliche Welt, d.h. das Ich ist die Welt, und wird gerade darauf gerichtet, was Sinn ergibt. Diese Richtung oder Gerichtet-sein steht ihrerseits in „einem notwendigen funktionalen Zusammenhang mit der *zeitlichen Verfassung* des Daseins“<sup>14</sup>. Dadurch wird eigentlich Gegenwart geschaffen und bekommt der Augenblick entscheidende Rolle. Das so aufskizziertes Sein trägt in sich einen Gabecharakter, der nicht von Gnaden des Selbst ist. Dieser Gabencharakter des Seins besteht in der Einheit stiftenden Tat Gottes, indem Er „in dem Wirklichkeit als Einheit stiftenden Äußersten der Tat“ erscheint<sup>15</sup>. Das Göttliche will sich in der Tat verwirklichen. „Der Verwirklichende *verwirklicht* Gott“<sup>16</sup>.

Dass die ganze Wirklichkeit „nur die Wirklichkeit aller ist“ sieht Buber in der Behauptung von F.G. Landauer begründet, dergemäss eigentlich „keinerlei Individuen, sondern nur Gemeinschaften“ geben. Das heißt dann doch ein „Zueinander und Ineinander“ der Menschen<sup>17</sup>. Dies erscheint bei Buber korrigiert, ersetzt sogar und mit dem Begriff „Zwischenmenschliche“ verbunden. Das Zwischenmenschliche ist „das, was zwischen den Menschen geschieht, woran sie als an einem unpersönlichen Prozesse teilnehmen, was der einzelne wohl als sein Tun und Leiden erlebt, aber diesem nicht restlos zurechnen kann“<sup>18</sup>. Es ist ja die größte Wirklichkeit überhaupt, die alle andere Wirklichkeiten fundiert. Erfahrung und Erleben finden demzufolge ihre eigene Wirklichkeit in der Wirklichkeit des Wir.

Aus den Aufgeführten kommt Buber zur Schlussfolgerung: der Mensch ist „die Kreatur, in die das göttliche Bild des Allseins ... als Anlage getan worden ist“,

---

Welt-sein. Indem das Ich selbst spricht, wird das In-der-Welt-sein auch als *mein* In-der-Welt-sein verstanden. Vgl. bei Casper, 126f.

<sup>11</sup> Ebd. Bei Rosenzweig ist der Garant dieser Einheit der Logos, indem die Einheit des Logos die Einheit der Welt als einer Allheit begründet. Jede Einheit bewährt ihren Wahrheitswert in dem Begründen dieser Allheit. Siehe in: F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. Den Haag–Dordrecht, 1976–1984, 2, 12. Bei Casper, 72.

<sup>12</sup> M. BUBER, *Werke*. Erster Band. *Schriften zur Philosophie*, München–Heidelberg, 1962, 19. bei Casper, 31.

<sup>13</sup> Die Ekstase wird bei Buber als ein Akt, der die Wirklichkeit einigt verstanden. Siehe bei CASPER, 31ff. Wenn hier Offenbarung angesprochen wird, heißt das auf keinen Fall, dass man hier über die biblische Offenbarung spricht. Unter Offenbarung versteht man eine „Offenbarung der letzten Wirklichkeit des Seins“, die „Offenbarung des Sinnes“. Casper, 47. F. Rosenzweig, von dem Buber gewissermaßen sich beeinflussen ließ, verwendet statt Offenbarung meistens Orientierung. Siehe in: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, 3, 125. Bei Casper, 71.

<sup>14</sup> CASPER, 33.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 39.

<sup>16</sup> Ebd., 40. Wichtig ist zu merken, dass bei Buber hier „eine wahre Transzendenz Gottes nicht zur Sprache kommt“.

<sup>17</sup> Vgl., CASPER, 50. Der Einzelne erlebt sich als Teil des Ganzen, des Gesellschaftsprozesses.

<sup>18</sup> Zitiert nach Casper, 51.

das sich vor allem im großen Wir der Gemeinschaft verwirklicht<sup>19</sup>. Dasein und Zwischenmenschliche rücken damit zusammen. Wichtig ist jetzt nun das „Einander“. Das Verlangen nach Gott ist eigentlich auch nichts anderes als das Verlangen nach Gemeinschaft.

Sein ist also nicht mehr radikal vom Selbst her erfasst, sondern wird es als *Zwischen* verstanden. Sein „ist“, was sich zwischen mir und dem anderen meiner ereignet und kraft dessen ich und das Andere „sind“. „Wirklichkeit ist das ‚zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Welt‘<sup>20</sup>. Buber mahnt aber: In der Ich-Du-Beziehung kommt nicht nur die Transzendenz des uns beide selbst sein lassenden Zwischen, sondern auch die Transzendenz des Anderen, die Anderheit des Anderen selbst zum Vorschein. Durch die Transzendenz des Zwischen dem Selbst gegenüber ist zum einen die Anderheit des Anderen ermöglicht, zum andern die wahre Transzendenz Gottes gesichert, der jetzt als das „ewige Du“, als das „Zwischen allen Zwischen“ erscheint<sup>21</sup>.

Als Leitmotiv begleitet die Bubersche Denkwelt die Frage nach dem Sein als reine Gegenwärtigkeit. „Es geht in ‚Ich und Du‘ um nichts anderes als um die Gegenwart des Grenzenlosen, um die reine Unmittelbarkeit, um Gegenwart als das ‚Gegenwartende und Gegenwährende‘, als um das reine Widerfahrnis des Seins“<sup>22</sup>. Es geht also „um die ‚stärkste und tiefste Wirklichkeit, wo alles ins Wirken eingeht, der ganze Mensch ohne Rückhalt und der allumfassende Gott, das geeinte Ich und das schrankenlose Du““, „um die Vereinigung aller Wege, zum Einen Tor des wirklichen Lebens“<sup>23</sup>.

### 1.1. Die Notwendigkeit der Gegenseitigkeit

Von den Aufgeführten kann man als gerechtfertigte Konsequenz ziehen: das Sein ist als Beziehung zu begreifen<sup>24</sup>. Das In-Beziehung-sein ist also mit dem „Prinzip des Menschseins“, mit der „Seinskategorie, die mit dem Namen des Menschen bezeichnet wird“ gleichsetzbar. Mensch ist man dadurch, dass man sich einerseits vor allen Existierenden distanziert und andererseits mit allem in Beziehung tritt<sup>25</sup>. Demzufolge ist die Welt dem Menschen „zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung“, nämlich Ort der Begegnung und der Erfahrung<sup>26</sup>. Beziehung/Begegnung ist also „eine universale Weise des In-der-Welt-seins, die sich als die reine Gegenwärtigkeit nicht nur zwischen Menschen, sondern ebenso zwischen dem Menschen und den Naturdingen, wie zwischen dem Menschen und den geistigen Wesenheiten ... ereignet“<sup>27</sup>.

<sup>19</sup> Ebd., 53.

<sup>20</sup> BUBER, 482. Bei Casper, 262.

<sup>21</sup> Vgl., ebd.

<sup>22</sup> BUBER, 80, 85, 86, 100. Bei CASPER, 265f.

<sup>23</sup> BUBER, 138, 147. Bei CASPER, 266.

<sup>24</sup> Die Beziehung ist bei Buber zumeist synonym mit Begegnung oder gegenseitiges Verhältnis. Siehe bei Casper, 267.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd., 268.

<sup>27</sup> Vgl. BUBER, 81–84, 161–165. bei CASPER, 269.

Mit der Behauptung: „Am Anfang ist die Beziehung“<sup>28</sup> will Buber eigentlich ein Modell setzen, damit er den relationalen oder beziehungsbezogenen Charakter der Existenz betont. Das Paradigma der Relation, wie erwähnt, findet sich in der Sphäre eines „Zwischen“ begründet. Sie besteht aus personalisierten Entitäten, die sich ihrerseits auf göttliche und menschliche oder kosmische Strukturen beziehen.

Die Begegnung oder Beziehung kann sich nicht ereignen ohne dich selbst und ohne mich selbst. Sie kann auch kein Mittleres zwischen uns haben, aus dem sie entstehen könnte. Sie muss unmittelbar sein. Sie ist weder von mir aus noch von dir aus in irgendeiner Weise herstellbar. Vielmehr kann sie sich nur aus reiner Gnade zwischen uns ereignen. Doch begreifen wir mit Recht die Herkunft von Ich und Du aus dem Zwischen. Die Situation, in der sich die Menschen befinden, ist dementsprechend dem Wort, das gesprochen wird „primär“. Aus der Situation gehen Ich und Du, „beide als miteinander selbst oder zueinander selbst Sprechende hervor“. Diese dialogische Situation kann also nur von dem aus erfasst werden, „was, beide transzendierend, zwischen ihnen west“<sup>29</sup>. Der Mensch wird von dieser, seiner gegebenen Situation zum Wählen zwischen zwei Paradigmen, sprachlich ausgedrückt: zwischen „das fundamentale Ich-Du Wort“ und „das fundamentale Ich-Es“ zu wählen gedrungen<sup>30</sup>.

Der Mensch ist daher Mensch, könnte man zusammengefasst sagen, dass er in Beziehung lebt, die ihrerseits die Anderheit des Anderen voraussetzt. Anderheit und Beziehung kennzeichnen den Menschen als die In-der-Welt-seiende Realität. Das Sein des Seienden ist dabei unzugänglich. Dennoch haben wir doch einen angemessenen Umgang mit ihm. Dieser Umgang ereignet sich als Geschenk oder als Gabe. Das menschliche Dasein ereignet sich also als Teilnahme an dem Sich-öffnen und Sich-beschenken-lassen der Begegnung<sup>31</sup>. Diese Teilnahme nennt Buber „die Entdeckung eines Seins in der Kommunion mit ihm“<sup>32</sup>. Nun, nur diese Teilnahme am Sein der seienden Wesen erschließt den Sinn im Grunde des eigenen Seins. Ursache und verwirklichende Kraft dieser Teilnahme ist der Geist, der Ereignis ist, Ereignis der Teilnahme des Menschen an dem Sein der Welt. Dieser Geist konkretisiert sich als Sprache, indem „Urakt des Geistes aber ist die Sprache“<sup>33</sup>.

Das Zentrum des Buberischen Systems den individualistischen Systemen entgegen bildet die Person. Wesentlicher Unterschied zwischen Individuum und Person findet man in dem Rapport des Menschen mit seinen Mitmenschen. Bis das Individuum die Welt nur in ihrer Objektivität wahrnimmt, versucht die personalistische

<sup>28</sup> M. BUBER, *Eu și Tu*, București, 1992, 44. Ein ähnliches Modell finden wir bei E. Lévinas, auch wenn er aus seinem relationalen System die vertikale Komponente der Transzendenz eliminiert.

<sup>29</sup> Vgl. CASPER, 272f.

<sup>30</sup> Das bedeutet eigentlich eine durch das Ich-Du aktivierte personelle Relation oder eine durch das Ich-Selbst aktualisierte objektivierende Relation. Vgl. ebd., (*Eu și Tu*), 29.

<sup>31</sup> Vgl., CASPER, 273f.

<sup>32</sup> Vgl., BUBER, 392–93. Bei Casper, 274.

<sup>33</sup> BUBER, 142. Bei Casper, 275.

Einstellung einerseits in der Welt eine persönliche Realität wahr zu nehmen, andererseits betont sie den persönlichen Aspekt jeder Realität, mit der man sich trifft<sup>34</sup>.

Buber strebt sich an eine Theologie des Zwischen zu erarbeiten, indem sein Denken von Anfang her auf das Bedenken des religiösen Verhältnisses ausgerichtet ist. Mit der Behauptung, dass das Ich in sich nicht existieren kann, sondern nur relational konfiguriert, will Buber darauf zeigen, dass das Ich sich der erwähnten Sphären der Relationalität nicht entziehen kann<sup>35</sup>. Er spricht über drei Sphären der Relationen: Relation mit der Natur, mit den Menschen und mit den geistigen Wesen. Der Mensch ist also in der Erfahrung der Gegenseitigkeit, der Relationalität und in der Naturgebundenheit zu begreifen. Die fundamentalste Gebundenheit des Menschen ist seine Menschenbezogenheit. Die gegenübergestellte Realität soll er als „Du“ betrachten, das seine Existenzhorizont erfüllt und aller anderen Existenzformen Sinn gibt. Die Existenz des mir gegenübergestellten Du vermittelt letztendlich das „ewige Du“, indem jedes Du dem Ewigen (ent)spricht<sup>36</sup>. Die Offenbarung ist in diesem Sinne die Form des Treffens, die Modalität, in der das Absolute sich dem Menschen bekannt macht. Dieses Geschehen soll aber erstrangig nicht in die Domäne des Übernatürlichen hingewiesen werden, Gott kann sich nämlich durch das Alltägliche äußern. Der Initiator dieser dialogalen Relation ist Gott, der in diesem Akt unerkennbar bleibt, sich aber als der sich an den Menschen Adressierende bekannt macht. Die Offenbarung bezieht sich dann in der ersten Reihe nicht auf das göttliche Mysterium, sie bringt vielmehr den Dialog des Göttlichen mit dem Menschlichen zustande. Die Offenbarung und die Relationalität sind in diesem Zusammenhang identische Begriffe. Offenbarung ist reine Gestalt der Begegnung.

---

<sup>34</sup> Siehe dazu Eliezer BERKOVITS, *Studies in Torah Judaism. A Jewish Critique of the Philosophy of Martin Buber*, New York, 1962, 7. Die personelle Relation heißt „einen Treffenden zu treffen“, eine „gegenseitige Reziprozität“.

<sup>35</sup> Das Ich bekommt immer die Bedeutung, die aus diesen Sphären ableitbar ist. Die Sphäre des Dasselbes beinhaltet alle Entitäten; die sind als Objekte des Ersehens begriffen. Das Du ist die Sphäre der gegenseitigen Relation. Es wird hier eine innere Erfahrung der dialogalen Relation verlangt. Nach Lévinas erscheint die Sphäre des Dasselbes als eine Ansprechensmodalität, als ein Modus der Adressierung an einer dritten Person. Es ist ein neutraler Ort, in dem das Individuum gar nicht in eine vereinende Relation eintreten kann. Es entsteht hier eine Relation der praktischen Erfahrung, des Gebrauchens. Eine effektive Relation wird nur dadurch ermöglicht, wenn die Ich-Du Relation von der Relation des Ich-Es getrennt wird. Nur das Ich-Du Relation lässt die Anerkennung und die Behauptung der Alterität zu. Das Anders-Sein, die Alterität, die Anderheit darf aber mit der Idee der Unterschiedlichkeit nicht verwechselt werden. Das Anders-Sein wir nun ausschließlich in der Beziehung mit einem konkreten Du realisierbar. Lévinas kommt zur Schlussfolgerung, dass die Relation dem Ich essentiell ist. Siehe dazu: E. LÉVINAS, *Martin Buber and the Theory of Knowledge*, in: P.A. SCHLIPP, M. FRIEDMAN (Hg.), *The Philosophy of Martin Buber*, London, 138.

<sup>36</sup> Vgl. *Eu ši Tu*, 103. Hier knüpft eine andere Feststellung Bubers auch an: in allem, was uns präsent wird berührt man die Grenzen des ewigen Du; in jedem Du begreifen wir das Ewige. Vgl. ebd., 33. In den Fortführungen von M. Friedman finden wir etwas Ähnliches. Er behauptet: das Wesentliche im Judentum ist jeden Aspekt des Lebens auf die Ebene des erfüllten Dialogs zu bringen, Dialog, der sein Modell in dem Dialog Gottes mit dem Menschen hat. Siehe: M. FRIEDMAN, *Martin Buber*, in: S. NOVECK (Hg.), *Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century*, Washington, 1963, 195.

Ihr Inhalt ist demzufolge nicht Gottes Wesen, sondern seine Beziehung zu uns und unsere Beziehung zu ihm<sup>37</sup>.

Der Mensch „wohnt in seiner Liebe“ – sagt Buber<sup>38</sup>. Das Ich beinhaltet aber die Liebe nicht, sie ist nämlich zwischen ein Ich und ein Du, sie ist „geheimnisvoll in dem Fluss der Reziprozität des Ganzen eingebettet“<sup>39</sup>.

Den Transzendenten zu treffen bedeutet eigentlich nichts anderes, als die Wahrnehmung der Präsenz des Allgegenwärtigen. Diese Präsenz ist als Ereignis zu betrachten. „Begegnung, in der sich immer auch die Beziehung mit dem ewigen Du vollzieht, zeigt sich ... im strengen Sinn als *Ereignis*“<sup>40</sup>. Die Geschichte ist demgemäss als eine entscheidende Zeit und in all ihren Augenblicke entscheidet sich Geschichte und damit, was Sein je neu und im ganzen ist. Das Begegnungsereignis im Augenblick, in dem sich in dem Ich-Du-Verhältnis das Verhältnis mit dem unsagbaren Ursprung vollzieht, erweist sich als „Theophanie, an der Gott und Mensch Anteil haben“<sup>41</sup>. Das dialogische Seinsverständnis bekommt also den Charakter der Zeitigung des Seins, das dadurch zwischen Protologie und Eschatologie einzuordnen ist. Der so erfasste Mensch ist unterwegs, sein religiöses Verständnis bedeutet einen Weg. Und dieser Weg ist der eigentliche Bereich des Gotteserkennens<sup>42</sup>. Der Transzendente, obwohl er formlos ist, ist in jeder Form der Existenz präsent. Ihn wahrhaft zu begreifen ist aber nur dann möglich, wenn Er als ein Du begriffen wird. Buber weist das pure philosophische Gotteserkenntnis zurück. Die philosophischen Systeme transformieren den Absoluten in ein Objekt um, aus dem logischer Weise alle andere Objekte zur Existenz gerufen werden. Die philosophische Denkweise des autonomen Bewusstseins reflektiert auf dieses Objekt. Es entsteht der zufolge eine Dualität des Subjekts-Objekts, in der die Ergebnisse der philosophischen Abstraktion als „zwei ganz unterschiedliche Existenzmodi“ vorkommen, der eine mit der einbegrenzten Fähigkeit um Feststellungen zu machen und sich darauf zu reflektieren, dem anderen wird nur die Rolle Objekt der Wahrnehmung und der Reflexion zu sein zugewiesen<sup>43</sup>. Die religiöse Erfahrung nimmt der philosophischen Erfahrung entgegen den Weg des Persönlichen und wird in die Dualität des Ich-Du eingekleidet. Entscheidend ist hier die (spät)Buberische Feststellung: die Authentizität der Religion besteht in der Tatsache, dass dadurch der Mensch in einer Lage situiert wird, in der das Göttliche, trotz seiner immanenten Existenz (auf der Ebene der Erfahrung) sich uns als Transzendenz zeigt. Der Versuch den Transzendenten ganz zu immanentisieren würde den göttlichen Charakter dieser allerhöchsten Existenz absprechen. Mit der Feststellung: Die Philosophie ersehnt sich nach Essenz, die

---

<sup>37</sup> Vgl., CASPER, 309.

<sup>38</sup> *Eu și Tu*, 41.

<sup>39</sup> Ebd., 42.

<sup>40</sup> Vgl., CASPER, 307.

<sup>41</sup> M. BUBER, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln, 1963, 5.

<sup>42</sup> Vgl., CASPER, 311. Das Gehen des Weges bedeutet bei Buber Heiligung, die kein Zustand, sondern als dialogischer Vorgang zu begreifen ist. Ebd., 312.

<sup>43</sup> Vgl. *Eu și Tu*, 32.

Religion nach dem Heil – schließt Buber seine Gedanken über das Verhältnis der Philosophie und der Religion<sup>44</sup>. Das Suchen des Heils bedeutet das Verlassen der Zone des Ausrechnens, es heißt das Sinnerlangen. Der Sinn wird „durch das persönliche Einsetzen jeder von uns erlangt, er offenbart sich nach dem Maße, inwieweit der Mensch sich daran partizipiert“<sup>45</sup>.

### 1.2. Immanenz der Relationalität

Die Buberische Idee der Ich-Du Relationalität wird von E. Lévinas aufgegriffen. „Die Kommunion kommt zwischen zwei Realitäten, zwischen Ich und Du zustande. Wir sind unter uns“. Sie schießt aber den Dritten aus: „der dritte Mensch stört die Intimität“ der Personen<sup>46</sup>.

Nach Lévinas „zu lieben heißt existieren, als der Liebende und der Geliebte eine Welt wären“<sup>47</sup>. Solch ein intersubjektiver Rapport ist aber nur als eine Kommunion zweier Personen verwirklichtbar. Sie reflektieren sich ihrerseits dann auf das Universelle. Ein vollkommener Dialog kommt aber nicht zustande. Es ist unmöglich – laut Lévinas- eine liebende Relation mit Gott zu verwirklichen, Er kann nur als eine äußere Realität begriffen werden. Er soll als ein äußerer fixer Punkt, als Quelle der Gesetze betrachtet werden. Der unendlich Andere, obwohl er sich worthaft, in Form ethischer Gesetze oder der Liebe zeigt, kann sogar nicht als die Form der Liebe, in der der Mensch zu sich findet, vorgestellt werden<sup>48</sup>. Die ethischen Vorschriften, die Liebe sind nur Träger und Erscheinungsformen der Offenbarung, die den unendlich Anderen zu uns bringen. Auf sein Gesicht ist das göttliche Wort ablesbar<sup>49</sup>. Dieser Andere wird horizontalisiert und auf das Niveau des Diskurses hinplatziert. Er wird doch als Person begriffen, weil er ein sprechendes Wesen ist. Er ist wie ein Bindeglied zwischen uns, durch sein Wort zeigt er nämlich auf unsere Wertstellung, Er selber aber bleibt unserer Beziehungen fremd<sup>50</sup>. Das göttliche Wort sichert die Singularität des Menschen, der durch seine Worthaftigkeit in Beziehung tritt und sich dadurch transzendiert. Die Sprache

<sup>44</sup> Die Philosophie entreißt den Denkenden aus dem konkreten Leben. Ihr Objekt wird die universelle Existenz oder eine Realität, die der Existenz überlegen ist. Doch ist ihre Notwendigkeit nicht zu leugnen, indem sie eine Art Verbindung zwischen den Existierenden ermöglicht. Philosophie und Religion sollen dann als komplementäre Realitäten zu begreifen. Der Inhalt der Existenz ist nur mit der Hilfe der Philosophie objektiv und verstehbar vermittelbar. Das Denken und das Erleben sollen im Gleichgewicht stehen. Siehe ebd., 40–43.

<sup>45</sup> Ebd., 36.

<sup>46</sup> E. LÉVINAS, *Între noi. Încercare de a-l găsi pe celălalt*, București, 2000, 26. Lévinas betont das Geheimnis, die sich in den zwischenmenschlichen Beziehungen versteckt. Vgl. Ders., *Moartea și Timpul*, Cluj, 1996, 8. Ähnliche Theorie finden wir bei Buber auch, als er über die Sphäre des Dasselben redet Diese Sphäre ist ein neutraler Ort für die menschliche Erkenntnis. Die Sphäre des Du ist die Sphäre der Reziprozität. Diese Sphären treffen sich in einem Ort des Zwischen, ein Ort „zwischen Mensch und Mensch“, „zwischen Mensch und Welt“, „zwischen Mensch und Gott“, also in der drei Sphären der Relationen der Welt.

<sup>47</sup> Ebd., 28.

<sup>48</sup> Vgl. E. LÉVINAS, *Cînd Dumnezeu devine idee*, București, 2001, 110.

<sup>49</sup> *Între noi*, 116.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., 29–32.

taucht in diesem Zusammenhang als Ort des Dialogs auf, aber nur deswegen, weil in der Offenbarung Gott uns angesprochen hat. „Der Monotheismus, das Wort des Einen Gottes, ist gerade das Wort, das unmöglich ist nicht zu hören, dem man antworten soll. Er ist das Wort, das dich in den Prozess des Diskurses hineindringt“<sup>51</sup>. Statt einem vertikal hingebundenen Gott optiert Lévinas für eine als Intimität erlebte Gottheit, für den *Unendlich Anderen*. Eine liebevolle Kommunion mit Gott, solle er sogar Mensch geworden sein, ist unmöglich. Lévinas spricht die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes ab. Doch behaltet er zwei Ideen, von denen die Menschwerdung abgeleitet werden kann: die Idee der Kenosis und die Idee der Genugtuung, der Versöhnung<sup>52</sup>.

### 1.3. Statt Zusammenfassung

Die prägnanten Unterschiede zwischen der von Buber vorgeschlagenen relationalen Struktur und dem von Lévinas vertretenen System sieht J. Derrida in drei Punkten zusammengefasst: die Ich-Du Relation baut auf das Prinzip der Symmetrie und der Reziprozität; sie ist formal und unterscheidet wesentlich zwischen den zwischenmenschlichen Relationen und der Relation mit der dinglichen Welt; sie setzt die unbegründete Erstrangigkeit der Beziehung voraus, die für sich selber als notwendig erscheint und die restliche Welt vergisst<sup>53</sup>.

Nach Lévinas ist die Relation bei Buber nicht anderes, als die Verwirklichung des Treffens – stellt Derrida fest. Das Du besitzt in dieser Relation nicht die Eigenschaften des Ich. In der Ich-Du Relation können wir eigentlich von unterschiedlichen Treffen sprechen, die als einmalig betrachtet werden sollen, die aber die sonstige Welt ausschließen, so dass man von keiner Geschichte oder Biographie reden kann<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> E. LÉVINAS, *Dificila libertate. Eseuri despre Iudaism*, București, 1999, 221.

<sup>52</sup> Ebd., 62. Die Idee der Gott-Menschlichkeit oder des menschengewordenen Gottessohnes ist nur ein Prinzip und nicht die Person Jesu Christi. Sich demütig zu zeigen, als Verbündete des Verlierers, der Armen, der Vertriebenen aufzutreten bedeutet für Lévinas eine Modalität des Öffnens, in dem die Präsenz Gottes in Erscheinung tritt, in dem die Kommunikation entsteht. Die Kenose Gottes wird mit der Lage des jüdischen Volkes in Zusammenhang gebracht. Die Annäherung Gottes wird in dem Anderen real erfahrbar. Die Beziehung mit dem unendlich Anderen bedeutet in diesem Sinne keine Erkenntnismöglichkeit, vielmehr nur eine Annäherung oder Proximität. Der unendlich Andere zeigt sich in menschlichen Beziehungen, er kann aber nicht uns persönlich nahe kommen. Die Menschwerdung des Unendlichen ist unmöglich. Statt Eikon, Ebenbild Gottes spricht Lévinas von dem Ikoncharakter der Menschen. Vgl. ebd., 63–66. Das Ich ist Träger des Ganzen und demgemäß „die Messianität ist nun der Höhepunkt, der mit mir beginnt, des Wesens“. Ebd., 68. Die Menschwerdung ist deswegen auch unmöglich, dass kein vergangenes, menschengewordenes Wort als vermittelndes Element zwischen Gott und Mensch in Frage kommen kann, es zählt nur das lebendige Wort, das „die Präsenz des lebendigen Gottes unter uns versichert“. In: *Dificila libertate*, a.a.O., 184. Dieser lebendige Gott bietet sich nicht durch eine sensible Substanz an, er macht sich spürbar durch seine Absenz, und der zufolge nur durch die Gesetze (Tora). Ebd., 185. Die Ich-Du Relationalität bewirkt nie eine konkrete Struktur, sie bekommt immer nur einen formalen Charakter, und kann nie durch ihren Rapport mit dem Realen (wie Ökonomie, Glücksuche, u.a.) zum Erfolg bringen. Siehe E. LÉVINAS, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*, Iași, 1999, 51.

<sup>53</sup> Siehe dazu: J. DERRIDA, *Scritura și diferența*, București, 1988, 154.

<sup>54</sup> Ebd., 159.

Derrida re-formuliert den Bildcharakter der Seienden indem er sagt: die Bildhaftigkeit ist weder Gott, noch dem Menschen eigen, sie bezieht sich auf die Ähnlichkeit dieser beiden. Die Präsenz die Bildhaftigkeit ermöglicht nun eine ethische Relation, die nach Derrida als ein Moment des Angesichts zu Angesicht anerkannt werden soll. Die Ethik ist „das Menschliche in menschlicher Qualität“<sup>55</sup>.

Die Erfahrung des Anderen, die Koexistenz ist, nach Lévinas, durch die Sprache realisierbar. Die Alterität wird auch in der Sprache begründet. Die zwischenmenschliche Verantwortlichkeit bildet die Essenz der Relation mit dem Unendlichen. Sie ist das Moment der Transzendenz. Die gegenseitige verantwortungsvolle Kommunikation hängt von einem ersten Akt der Großzügigkeit ab: das Ich verlässt seine egoistischen Grenzen und schenkt sich dem Anderen. Es entsteht eine aktive, spontane und immer neue Relation, in der ein jeder ein aktiver Ausdruck ist, der von sich selber redet. „Der Mensch ist das einzige Wesen, den man nicht treffen kann, ohne diesem Treffen bewusst zu sein“<sup>56</sup>. Die dialogbezogenen Entitäten werden zum sozialen Wesen, die sich in ihrer Alterität behaupten. Das Prinzip des Anders-Seins, der Anderheit bedeutet bei Lévinas keine Reziprozität oder Abhängigkeit, wie das bei Buber der Fall ist. Die Alterität ist asymmetrisch: jeder kann die gegebene Relation verlassen, ohne aber dass er damit seine persönliche Integrität beschädigen würde.

## 2. DAS SPRECHEN ALS VORAUSSETZUNG DES DIALOGS. DER BEITRAG FERDINAND EBNERS<sup>57</sup>

Zentrum des Ebnerschen Gedankenkreises findet sich in der Erfahrung des Sprechendürfens. „Nicht ‚das‘ Ich und ‚das‘ Du sind die Wirklichkeiten, von denen Ebner Ausgeht, sondern die Sprache, insofern sie gesprochen wird, ist das Erfahrungsfeld, auf dem er allererst zu Ich und Du und darüber hinaus zu der sein Denken bewegenden Mitte findet“<sup>58</sup>.

Die Sprache wird bei Ebner in ihrem Gesprochenwerden thematisiert. Die Sprache hat ihr eigentliches Leben nicht darin, dass sie einfach „vorliegt“, sondern darin, dass sie „gesprochen wird“. Sie hat „ihre Bedeutung in ihrer Aktualität“<sup>59</sup>. Denn darin erst ist sie das, in dem der Mensch und durch das der Mensch *Mensch* ist. Der Mensch ist gerade dadurch gekennzeichnet, dass er alles, was ist, ansprechen kann und folglich aussprechen kann<sup>60</sup>. Erst wenn man „die geistige, die persönliche Aktualität des Wortes in ihrer Ursprünglichkeit“ sieht, die schöpferische, Menschen schaffende Aktualität, wird man dem Phänomen des Sprechens gerecht<sup>61</sup>. Wichtig ist diesbezüglich die Anforderung Ebners, auch, dass ich selbst in diesem Phänomen *als*

<sup>55</sup> E. LÉVINAS, *Être noi*, 114.

<sup>56</sup> Ebd., 15.

<sup>57</sup> Bedeutendste Werke EBNERS: *Schriften. Erster Band. Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, München, 1963; *Schriften. Zweiter Band. Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, München, 1963; *Schriften. Dritter Band. Briefe*, München, 1965.

<sup>58</sup> Über Ferdinand Ebner siehe bei B. CASPER, *Ferdinand Ebners Pneumatologie*, ebd., 194–257, hier, 196.

<sup>59</sup> Ebd., 200.

<sup>60</sup> Vgl., ebd.

<sup>61</sup> CASPER, 200f.



*ich selbst* engagiert werde. In diesem „Seinswollen“, es geht hier um das „Sein- und Lebenwollen“, um die „Unendlichkeit des ungebrochenen Willens zum Leben“, um das „eigentliche metaphysische Bedürfnis“, zeigt sich das Ich als Bewusst-*Sein*, die „innere Sichselbstsetzung und Sichselbstbehauptung“<sup>62</sup>.

Die Sprache heißt eigentlich Wort-*werdung*, indem „Anheben und Vorangehen des Gesprächs, geschieht ja gerade dies, dass ich mich mit meiner Welt ... *dir*, dem Anderen als dem anderen und unverfügbaren, aussetze ...“<sup>63</sup>. Erst in diesem Verhältnis wird das Ich als „Ich bin“ und das heißt: „Ich selbst bin“ *objektiv*. Ich und Du sind durch das Wort und in ihm in seiner Innerlichkeit gegeben<sup>64</sup>. Das heißt aber, dass nicht das Ich und Du Wort konstituierend sind, sondern das Wort selbst ist in seinem Ausgesprochenwerden in der durch das Sprechen geschaffene Situation die Aktualität, wodurch das Ich und Du sind. Die Sprache ist also der Ort des geistigen Lebens des Menschen, sie ist die „Setzung des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du“<sup>65</sup>. Dementsprechend *ist* weder das Ich noch das Du, sondern nur das, was sich zwischen uns abspielt und ereignet. Das Ich und das Du sind ausschließlich in diesem Zwischen zu suchen.

In der erwähnten *freien* Begegnung ist der Sinn von Gegenwart gegeben. Nur die vorausgesetzte gegenseitige Freiheit kann das Zustandekommen der wahren Begegnung sichern. Man bedarf diesbezüglich die Zeit. Die „konkret erlebte Zeit“ gewinnt ihre „Realitätsbedeutung“ aus der Geschichtlichkeit im Sinne des sich immer neuen Zutragens der Begegnung<sup>66</sup>. Diese Begegnung soll, wie bei Buber auch, als Gabe und Geschenk angenommen werden. Die Wirklichkeit verleihende Beziehung ist unserer Verfügung entzogen. Deswegen betont ausdrücklich Ebner: „Dass alles Sein Gnade – dass alle Gnade des Seins im Wort ist – dass der Mensch vom Wort lebt – dass alles, was ist, durch das Wort ist“<sup>67</sup>. Zur Idee der Gnade, der Gabe gehört dass grundsätzlich „das innere Verhältnis des Individuums“, nämlich die Dankbarkeit, eigentlich als Dankbarkeit dem Wort gegenüber<sup>68</sup>.

Das verfehlte Verhalten des Mensch kann daran liegen, dass das Ich sich aus dem Gespräch, aus der Begegnung zurückzieht und in seine „Ichsamkeit“ hineinsinkt. Dieses „Fürsichsein“ ist „kein ursprüngliches Faktum im geistigen Leben des Menschen, sondern Ergebnis jener Bewegung, in der das Selbst sich auf sich selbst zurückzieht. Das führt zum verkehrten Gebrauch der Freiheit, zu einer „gottlosen Innerlichkeit“, zur Leugnung der Gabe, und nicht zuletzt zur Sünde, die „den Versuch des Ichs außerhalb des Wortes zu existieren“ bedeutet<sup>69</sup>.

Der Mensch ist Begegnung, Beziehung haben wir bis jetzt gesehen. Sein Sein, wie Gottes Sein auch, ist eigentlich kein Sein, sondern Werden – soll noch zugefügt werden<sup>70</sup>. Es wurde darauf auch hingewiesen, dass diese Begegnung in

<sup>62</sup> Ebd., 203.

<sup>63</sup> Ebd., 206.

<sup>64</sup> Vgl. *Schriften. Erster Band. Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, München, (Schriften I.), 1963, 81. Bei CASPER, 207.

<sup>65</sup> Casper, 208.

<sup>66</sup> Vgl. *Schriften I.*, 259, 306. Bei CASPER, 209.

<sup>67</sup> Siehe bei CASPER, 211.

<sup>68</sup> CASPER, 212.

<sup>69</sup> EBNER, *Schriften I.*, 91 und *Schriften II.*, 276. Vgl. bei CASPER, 221.

<sup>70</sup> CASPER, 230.

der Sprache besteht. Füreinander sind wir aber nicht der letzte Grund! Diesen Grund zu finden, soll man die Frage „Woher sei die Sprache?“ beantworten. Ort der Sprache ist das Zwischen, sie kann aber „mit dem Wort Gott benannt“ werden. Die Sprache ist „göttlichen Ursprung“ ist<sup>71</sup>.

Sowohl die Begegnung, wie auch der letzte Grund des Seins, zum Gott also, soll man bezeugen, und sogar glauben. Darin besteht die Möglichkeit der Existenz<sup>72</sup>. Das „Bewusstsein von der Existenz Gottes“ wird hier von Ebner als „Imperativ zum Glauben“ gedeutet<sup>73</sup>. Es fordert und zur Entscheidung, zur „Bejahung der Geistigkeit des Lebens“, zur Umkehr auf<sup>74</sup>.

Zum Schluss plädiert Ebner für eine mögliche Bewährung des Verhältnisses zu Gott in dem menschlichen Verhältnis. „Das zwischenmenschliche Verhältnis zeigt sich als die eigentliche Be-währung des Verhältnisses mit dem Sprache gewährenden Ursprung. Und zwar deshalb, weil ja von vornherein das Eingesetztsein in die Sprache ganz mit dem Bedürfnis des Anderen verschränkt ist. Wenn ‚die geistige Situation der Sprache in der Aktualität ihres Gesprochenwerdens im letzten Grunde nichts anderes‘ ist ‚als das Verhältnis des Menschen zu Gott‘<sup>75</sup>. Dieses Verhältnis ist dialogisch, und setzt die (christliche) Liebe voraus<sup>76</sup>.

### **3. EINE ANALYTISCHE PERSPEKTIVE ÜBER DEN RAPPORT DES THEORETISCHEN/PHILOSOPHISCHEN UND RELIGIÖSEN/THEOLOGISCHEN ERKENNENS. VON PHILOSOPHISCHEN ÜBERLEGUNGEN ZUR THEOLOGIE**

Der Rapport des Theoretischen und des Theologischen ist eigentlich philosophischer Natur. Sowohl die Wissenschaft, wie auch die Religion sind sozial-kulturelle Komponente, die entweder auseinandergehen, wie das von den Empiriker vorgeschlagen wird, oder im besseren Fall sich gegenseitig ergänzen. Aus der philosophischen Sichtweise ist Gott für das Wissenschaftliche nicht nötig und umgekehrt: das Religiöse, man könnte das mit dem Inhalt des Glaubens auch gleichsetzen, benötigt seinerseits keine wissenschaftliche Legitimation. Zwei Grundtendenzen könnte man diesbezüglich befassen: das In-sich-Bleibens der erwähnten Domäne und die daher ergebende gegenseitige Zurückweisung<sup>77</sup>. Doch sollte eine Art Versöhnung dieser sich in der Neuzeit voneinander entfernenden Denk- und Glaubensrealitäten herbeigesteuert werden.

Die kennzeichnende Funktion jeder Wissenschaft ist die Kognitive. Das Gebiet des Erdenkenden hat dementsprechend einen deskriptiv-erklärenden Ablauf. Man baut ein System der Hypothesen auf, die partiellen Erklärungen über das Reale liefern. Es wird dem untersuchenden Subjekt die äußere, „objektive“ Welt

<sup>71</sup> Vgl., *Schriften I.*, 90, 653.

<sup>72</sup> *Schriften II.*, 280. Bei CASPER, 230ff.

<sup>73</sup> *Schriften I.*, 96.

<sup>74</sup> Vgl. CASPER, 232–235.

<sup>75</sup> *Schriften I.*, 95. Bei CASPER, 236.

<sup>76</sup> Vgl. CASPER, 237f.

<sup>77</sup> Vgl. M.S. BODEA, *O perspectivă analitică asupra raportului cunoaștere științifică/ cunoaștere religioasă*, in: S. FRUNZA (Hg.), *Filosofie și religie. O abordare multidisciplinară*, Cluj, 2001, 55–73, hier: 55.

unter die Lupe gestellt. In solch einem Denk- und Untersuchungssystem haben Mensch und Welt einen gleichen ontologischen Status. Die erlangten Folgerungen werden meistens problematisch und relativ betrachtet<sup>78</sup>.

Charakteristisch für das Religiöse ist die normative Funktion. Die religiöse Untersuchung hat eine relationalen Laufbahn: die Welt wird nicht vorgestellt, präsentiert und als in sich stehendes Objekt untersucht, sie wird nämlich repräsentiert, verinnerlicht und daher „Teil des Subjekts“ gemacht<sup>79</sup>. Der Mensch bekommt in diesem Zusammenhang in der Welt einen besonderen Status. Dem Göttlichen wird in diesem Bereich einen absoluten ontologischen Status zugewiesen. Die Wahrheiten dieser Domäne werden offenbart und die sind daher kategorisch und unveränderlich. Bis die Inhalte der Wissenschaften operational begründet werden, sind dem religiösen Erkennen das Signifikante, das Symbolische charakteristisch<sup>80</sup>. Die erkannte Welt ist Ergebnis einer (religiösen) erlebten, in höchster Form: einer mystischen Erfahrung<sup>81</sup>. Ausgangspunkt, Initiator solch einer Erfahrung ist der sich offenbarende persönliche Gott, der sich in und durch die Rationalität der Welt bekannt macht. Obwohl die menschliche Vernunft das Wesen Gottes nicht begreifen kann, Er spricht mit uns als Person zu Person. In diesem Geschehen ermittelt unser Glaube doch eine wahre Gotteserfahrung, die ausschließlich in diesem interpersonellen Dialog fundiert ist. Dieser Dialog bedeutet aber nichts anderes als Kommunikation, Kommunion, anders gesagt: gegenseitige Liebe. Die Liebe ist Dialoggeschehen, sie ist die Kundgebung des Eigenen, sie ist die geheimnisvolle Entdeckung des Anderen<sup>82</sup>.

Bis das wissenschaftliche Erkenntnis, als experimentelles, fragmentarisches, empirisches und vermittelbares, meistens kollektiv erlangte Ergebnis der äußerlichen Realitäten notwendiger Weise immer intersubjektiv kommunizierbar ist, ist die religiöse Erfahrung nicht kommunizierbar, indem sie privat, unvermittelt, in der letzten Intimität der menschlichen Person verwurzelte Realität ist<sup>83</sup>. Obwohl beide Erkenntniswege in ihrer Struktur auseinandergehen scheinen, ihre Prämisse und Schlussfolgerungen sich unterscheiden, sind die doch miteinander an einem Punkt verbindbar und nämlich: wenn man die ihren Inhalt nach untersucht<sup>84</sup>.

<sup>78</sup> Siehe dazu: M. BUNGE, *Teoria cunoașterii științifice*, București, 1982, 232.

<sup>79</sup> Ähnliche Gedankenführung siehe bei L. WITGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, București, 2001, P. 6.52.

<sup>80</sup> Vgl. A. CODOBAN, *Sacru și ontofanie*, Iași, 1998, 32.

<sup>81</sup> Ebd., 43.

<sup>82</sup> In diesem Sinne behauptet Stăniloae: „Die Liebe, das Erkennen, das Licht sind immer zusammen präsent; das Licht ist gleich Erkennen, und das Licht des Erkennens ist Frucht der Liebe“. Zitiert nach S. FRUNZĂ, *O antropologie mistică. Introducere în gândirea Părintelui Stăniloae*, Craiova, 1996, 30.

<sup>83</sup> Siehe dazu: M. de UNAMUNO, *Agonia creștinismului*, București, 1995, 27–30 und I. KANT, *Prolegomeni la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știința*, București, 1987, 60.

<sup>84</sup> Beide Erkenntniswege versuchen das Objekt ihrer Untersuchungen, von dem man sich distanziert, zu begreifen, zu konzeptualisieren und ihm Ausdrucksformen zu schaffen. Der Weg der Wissenschaften dringt dann ins Wesen nicht hinein. Er fasst nur die Struktur jenes Objekts, und versucht sie Form zu geben, sie durch die (gemeinsame) Sprache auszudrücken. Der Weg des (religiösen) Erlebens übersteigt jede Form des Vernünftigen. Er ist undiskursiv und ermöglicht letztendlich das Zusammenschmelzen des Subjekts mit dem Objekt seines Untersuchens. Er benötigt aber auch die strukturellen Formen alles Menschlichen, er benötigt die Sprache. Er wird dann nicht einfach ein Weg des Intellekts, er wird zum existenziellen Akt des Menschen, er

Es dürfen grundsätzlich das wissenschaftlich Erkannte und das mystisch Erfahrene voneinander nicht getrennt werden – soll unsere zweite Behauptung lauten. Der Weg der Vernunft, die das Erheben des Endlichen ins Unendliche ermöglicht wird durch den Weg des Erlebens ergänzt. Das natürliche Erkenntnis wird durch den Glauben ermitteltes übernatürliches Erkenntnis vervollkommen<sup>85</sup>. Das mystische Erkennen überragt jede Form der Subjekt-Objekt-Gegenüberstellung. Es ist essenzenbezogen, unvermittelt und intuitiv. Damit werden die Grenzen der empirisch-faktischen und der logisch-rationalen Tatsachen gesprengt<sup>86</sup>. Das Theoretische vermittelt nun das Erkennbare und gehört daher zum Domäne des Wissbaren, das Religiöse ist eigentlich eine Existenzform. Die beide stehen in einem direkten Rapport zur „erlebten Erfahrung“<sup>87</sup>. Jede Erkenntnis ist eigentlich nun aus der Erfahrung ableitbar; ihre letzte Instanz ist immer die Erfahrung. So kommt die Erfahrung als ein Art „ontologisches Argument“ in Frage, indem sie letztendlich Existenzbeweis ist<sup>88</sup>. In diesem Zusammenhang taucht die Frage der Sprache als Instrument der Relationalität auch auf. Entweder als sinnvolle Ausdrucksform des Denkinhaltes oder als Akzeptanzform der Welt dient sie als Bindeglied zwischen den Menschen und ihrer Welt, trotz der Tatsache, dass die mystische (religiöse) Erfahrung die sprachliche Ausdrücklichkeit nicht ganz benötigt<sup>89</sup>.

---

bedeutet eine aktive Teilnahme an der Existenz in sich. Siehe dazu: R. CARNAP, H. HAHN, O. NEURATH, *Concepția științifică despre lume: Cercul de la Viena*, in: *Filosofia contemporană în texte alese și anotate*, Teil I., Hg. Von Al. Boboc und I. Rosca, București, 1986, bes. 223. Der Weg des Erlebens meint also eine Mit-Existenz, eine essentielle Zusammenkunft des Subjekts und des Objekts. Siehe dazu: K. JASPERS, *Cuprinzătorul*, in: *Texte filosofice*, București, 1986, 17–20.

<sup>85</sup> D. Stăniloae vertritt auch diese Meinung. Siehe bei S. FRUNZA, *O antropologie mistică*, 28. Laut ihm entspricht alles Wissbare eigentlich nun der göttlichen Ratio, die in der Natur zur Erscheinung tritt. Ebd., 74.

<sup>86</sup> Hier soll gleich geklärt werden, dass das religiöse Erkennen sich von dem metaphysisch-philosophischen erkennen unterscheidet. Das theoretische Erkennen kommt nur als eine Art Überbrückung, die den Menschen eine maximale Nähe mit dem Transzendenten ermöglicht, in Frage.

<sup>87</sup> Vgl. M.S. BODEA, *O perspectivă analitică*, 66. Nur die erlebte Erfahrung kann als Realitätsgrundlage dienen, nur sie kann als realitätsbedingende Voraussetzung in Bezug genommen werden. Siehe bei H. REICHENBACH, *La philosophie scientifique*, Paris, 1932, 34.

<sup>88</sup> Siehe dazu: A.J. AYER, *Langage, vérité et logique*, Paris, 1956, 69.

<sup>89</sup> Vgl. zur Struktur des Denkens und zu seiner Relationalität: L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, P 4.001; P 4; P 4.1212 und zur Frage der mystischen Erfahrung: S. FRUNZA, *O antropologie mistică*, 29 und M. de UNAMUNO, *Agonia creștinismului*, 42. Als Fortführung dieser Frage behauptet Stăniloae, dass die Sprache, die Wörter ihren Ursprung in dem hypostatischen Wort, in Jesus Christus finden.

## A SZENTSÉGEK ÉS A KOMMUNIKÁCIÓ KOMMUNIKÁCIÓS SZENTSÉGTANI IMPULZUSOK

MÁTÉ RÓBERT-BÉLA<sup>1</sup>

**Sakramente und Kommunikation. Impulse für eine Kommunion-orientierte Sakramentenlehre.** Die traditionelle Sakramentendefinition scheint in unserer Zeit mit grossen Schwierigkeiten zu kämpfen. Sie verliert an Verständnis, an Bedeutung. Die klassische Aufstellung, die die Wirksamkeit der Sakramenten betrifft, kommt heutzutage auch als unzureichend vor. Daher lässt sie die Anstrengung vieler Theologen erklären, die in ihren Sakramenteninterpretationen neue Aspekte, neue Schwerpunkte herauszuarbeiten, zu stellen versuchen. In diesem Sinne wird wiederum der kommunikative und kommunionbildende Charakter der Sakramenten ins Zentrum gestellt. Das (ofizielle) Lehramt der Kirche nimmt die neue Thematik auch auf. Bedeutende kirchliche Lehräusserungen nehmen in diesem Sinne Stellung und versuchen die Wege einer zeitgemässen Sakramentenlehre zu stellen.

### 1. Bevezetés

Egészen a II. vatikáni zsinatig és ennek új távlatokat nyitó recepciójáig a legtöbb katolikus a szentségek definíciójaként a következő kijelentést tartotta: „A szentségek krisztusi alapítású jelek és cselekmények, amelyek kegyelmet tartalmaznak és közvetítenek.”<sup>2</sup> Ez a definíció abban a középkori megfogalmazású szentségtani értelmezésben és felfogásban gyökerezik, amelynek háttere egy olyan zárt, monolitikus társadalom, amely számára a kereszténység magától értetődő és természetes jelenség, sőt, mi több: életforma.

A 13. század teológiai reflexiójának gyümölcséeként említendő az *opus operatum*–*opus operantis* fogalompár szentségtanba való bevezetése, amelynek célja a szentségek objektív-eszköz szerepének és hatékonyságának megalapozása.<sup>3</sup> A megfogalmazás és kifejezési mód többnyire adott korszakok apologetikus hangvételét tükrözi. A tamási–arisztotelészi filozófia megfogalmazásában még nyilvánvalóbb a krisztológiai–szoteriológiai kötődés, hangsúlyozottan ritualizált háttérben.

A trentói zsinat megfogalmazásában: *Si quis dixerit, per ipsa novae legis saeramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed sola fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere: anathema sit.*<sup>4</sup> Röviden az opus

<sup>1</sup> A szerző római katolikus pap, a freiburgi egyetem teológia karának doktorandusza; kutatási területe a caritas-teológia.

<sup>2</sup> Vö. K. RICHTER: *Die Sakramente feiern – ein kommunikatives Handeln*, in: J. HERTEN, I. KREBS, J. PRETSCHER (Hrsg.), *Vergegenwärtigung – Sakramentale Dimension des Lebens*, Würzburg 1997, 149.

<sup>3</sup> Vö. F. JANNSEN, *Opus operatum und opus operantis. Die Wirkung des Sakramentes und die Mitwirkung (Disposition) des Empfängers*, in: W. ECKERMANN, R. SAUER, F. G. UNTERGABMAIR (Hrsg.), *Sakramente*, Cloppenburg 1987, 46.

<sup>4</sup> DS 1608. Vö. DS 1262; 1310; 1312; 1339; 1521; 1528; 1605; 1606; 1629; 1639; 1677; 3315;

operatum modell lényege: az Atya Krisztusban örökérvényűen és visszavonhatatlanul eszközli az üdvösséget, amely a ma élő ember számára a Szentlélekben válik nyilvánvalóvá. Ennek közege az Egyház, amely szentségkiszolgáltató tevékenységében a szentháromságos Isten személyes szeretetet- és párbeszéd-készségét eszközli. Az *opus operatum* ott válik nyilvánvalóvá, ahol a szentségek mint az örök szövetség megnyilvánulásának radikális jelei az Egyházból mint hordozójukból és létrehozójukból gyökereznek és lényegét aktualizálják.<sup>5</sup>

Semmiképpen nem állítható, hogy ez a szemlélet téves volna. Csupán, a mai antropológiai, szociológiai és pszichológiai ismeretek birtokában, szükséges az örökérvényű igazság korszerűbb és emberközelibb megfogalmazása. Ennek érdekében úgy tűnik, a csupán ok–okozat megközelítés nem kielégítő. Az *opus operatum / opus operantis* szemlélet hiányos mivoltát szemlélteti az a tény, hogy ebben a gondolati rendszerben a szentségekhez járuló hitből fakadó személyes döntése ellenére a szentségi aktus még mindig ok–okozat függvénye. Isten és ember személyes találkozása, – pontosabban a találkozás emberi recepciója – gyökereiben és megvalósulásában még mindig csupán egy szimbólumhoz elengedhetetlenül kötődő aktus, amely nem juttatja eléggé kifejezésre a létrejövő Isten–ember kapcsolat szabad és személyes mivoltát.<sup>6</sup> Krisztusban, a kereszttel, az Atya az Isten–ember dialógus olyan új dimenzióját nyitotta meg, amely a Szentlélek által az Egyházban a szentségi szimbólumok által válik jelenvalóvá, amelyben viszont Isten az elsődleges faktor, aki az embert szabadon a vele való személyes kommunikációra szólítja fel. Következésképpen Isten az, aki ebben a folyamatban a dialógus kezdeményezője. A szentségek ebben a folyamatban azok a jelek, amelyek által ez a kettős irányú párbeszéd az ember számára nyilvánvalóan megtapasztalhatóvá és hatékonyává válik. Továbbá, e premisszák egyenes következménye az is, hogy egyrészt az ember önmagában soha nem lehet a kegyelem forrása vagy mechanikus létrehozója, másrészt a szentségi cselekményeket helytelen volna csupán anyaghoz és szavak által létrejövő formához kötni. Sokkal inkább képesíti Isten az embert személyes szabadságának tiszteletben tartásával arra, hogy a szentségek, mint jelek és szimbólumok által egy dialogikus–kommunikatív találkozásnak legyen részese. A fent említett fogalompár segítségével élve, a szentségek azon kommunikációs médiumok, amelyek által ez a találkozás és dialógus létrejön. (Isten mint *ex opere operatum* és ember, mint *ex opere operantis*, amelynek hordozója *ex opere operatum*).<sup>7</sup> Amennyiben emberi részről a hitben történő dialóguskészség kívánnivalót hagyna maga után, az Isten részéről jövő megszólítás nem szűnik meg, de elveszíti kettős irányultságát és dialogikus gyümölcsöző mivoltát (rendeltetését).

A kommunikatív–dialogikus szentségi szemlélet hozzásegít bennünket, hogy a bibliai alapokon nyugvó Isten–ember közösséget és kapcsolatot (*communio*), amely különösképpen a szentségek ünneplésében nyilvánul meg, méltányosabban és hitelesebben ítéljük meg.

<sup>5</sup> Vö. K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, in: *Questiones Disputatae* (QD), 10, Freiburg; Basel; Wien 1960, 29.

<sup>6</sup> Vö. H. O. MEUFFELS, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg; Basel; Wien 1995, 307k.

<sup>7</sup> Vö. MEUFFELS, 307.

Továbbá újból a teológiai érdeklődés központjába helyezi a szentségeket, amelyeket ún. „dialogikus megközelítésben és rangsorolásban” már nem csupán anyag és forma, kiszolgáltató–felvevő szempontból szemléljük. Bármilyen szentség esetében hozzátartozónak tekintjük azt a tágabb cselekményt is, amely által kifejezésre jut mind a kiszolgáltató, mind a felvevő(k) üdvösségtörténeti közösségi egysége. Ebben a folyamatban minden résztvevő arra hivatott, hogy szolgálata és szerepe által előmozdítsa és részese legyen az Isten–ember, ill. ember–ember kommunikációs folyamatnak.<sup>8</sup>

## 2. Kommunikatív-közösségi szentség-értelmezés

Néhány pontban szeretném érinteni a kommunikatív-közösségi egyháztan és szentségi értelmezés számomra fontosnak tűnő és eklatáns alapelveit.

### 2.1. Kommunikatív-közösségi egyháztani impulzusok

Több kortárs teológus egybehangzó véleménye szerint indokolt a teológiai igazságok interdiszciplináris megfogalmazása a szociológia és humán tudományok, jelen esetben a kommunikációelmélet segítségével.<sup>9</sup> Szentségekre vonatkozó kijelentéseinek megfogalmazásában a kommunikációelmélet eszköztára az antropológiai, krisztológiai, szentháromságtani és egyháztani beágyazottságot és háttérrel hivatott elmélyíteni.<sup>10</sup>

Jézus Krisztus személye által nyilvánvalóvá vált, hogy Isten lényege a szentháromságos személyek közötti önközlés és szeretetpárbeszéd. Ebből kifolyólag az egyházi tanítóhivatallal egyetemben állítható, hogy a keresztény hitfelfogás szerint az emberi közösség és kapcsolatok – a kommunikáció legmagasabb célkitűzése – a Szentháromság misztériumát, mint az Atya, a Fiú és a Szentlélek örök közösségét, az isteni élet közös birtoklását tekinti ősképeinek és eredetének.<sup>11</sup> Klaus Hemmerle megfogalmazásában: „A keresztény hit kommunikáció.”<sup>12</sup>

Az Egyház ennek a kommunikációs folyamatnak a közege, a Szentháromság ikonja, amennyiben az egyes tagok a kommunikáció által szerves élő egységet alkotnak, egy szociális rendszert, amely az egész emberi társadalom szerves része.<sup>13</sup> A szentháromsági analógia épp a különbségek által adódó egységben áll. A kommunális szemlélet ugyanis a különbségekben olyan dinamikát lát, amely hitben egységet alkot. Amennyiben ugyanis az egyes tagok Isten által ajándékozott hitben és szabadságban, a maguk egyedi másságában egymás számára nyitottá válnak, egymást kölcsönösen elismerik és szolgálják, olyan hitbeli közösségről beszélhetünk, amely a Szentháromság teremtményi visszatükröződése.<sup>14</sup> Henry de Lubac szavaival élve, az önközlési folyamat sem a Szentháromságban, sem az Egyházban nem a különbségek és különbözőségek feloldását, hanem ezek kiteljesedését célozza. Tehát

<sup>8</sup> Vö. i.m. 308.

<sup>9</sup> Az elmúlt évek szentségtanra vonatkozó kutatásainak rövid áttekintéséhez: i.m. 49–60.

<sup>10</sup> I. m. 32.

<sup>11</sup> Vö. *Communio et progressio* 8.

<sup>12</sup> K. HEMMERLE, *Kommunikation der Kirche–Kirche der Kommunikation*. in: *Communicatio Socialis* 10 (1977), 253, i.m. 32.

<sup>13</sup> Vö. i.m. 37.

<sup>14</sup> Vö. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, Freiburg: Basel; Wien, 1997, 383

az egész önmagában nem a személy ellentéte, hanem pólusa.<sup>15</sup> Ezáltal az Egyház mint közösség, az egyes személyek perichoretikus egysége. Ez a szolgálatok és hivatalok sokszínűségében megnyilvánuló egység a Szentháromság és az Egyház közötti elvi strukturális analógiákhoz vezet.<sup>16</sup>

Már Damiani szt. Péter így ír: „Quod santa Ecclesia est una in multis et tota videatur in singulis.”<sup>17</sup> Az Anyaszentegyház egységes a többségben és egyedi tagjaiban is az egész Egyházat láthatjuk. Ez a kijelentés elsősorban az isteni lényegre vonatkozik, amely egy a három személy különbözősége ellenére, és mégis teljesen jelen van minden egyes személyben. Az egyházi *communio* analóg módon nem csupán egységet jelent a tagok sokszínűségében, hanem a kommunális kapcsolat minden egyes tagban is jelen van és valóságosan megtapasztalható, mert minden egyednek a közösség az éltető eleme a kétirányú kommunikáció révén.<sup>18</sup> Így elmondható, hogy a kommunikáció a *communio* alapeleme és feltétele. Az Egyház – mint végső célját a Szentháromság tökéletes perichoretikus közösségében meghatározó kegyelmi közösség – maga is kommunikációs közösség. Isten–ember közössége, *communio*ja ugyanúgy elképzelhetetlen kommunikáció nélkül, mint bármilyen emberi közösség léte és működése.<sup>19</sup> A kommunikáció alatt ilyen megközelítésben nem csupán tartalmi közlést, hanem kölcsönös személyi önközlést értünk, amely magában foglalja a személyes egyedi tulajdonságok és képességek, adottságok önközlését, éspedig olyan módon, hogy ez a szabadon történő cselekvés az egyes ember személyi teljességét és egyediségét nem károsítja, hanem teljesebbé teszi.<sup>20</sup> Ennek a folyamatnak egészen gyakorlati és kézzelfogható következményekkel kell járnia a mindennapok számára is. Csak így érhető el, hogy a közösségi mivolt ne csupán ontológiailag, hanem gyakorlatilag is igazolható legyen.<sup>21</sup> Ilyen konkrét, gyakorlati megnyilvánulási formák a szentségek. A következő részben a szentségek értelmezésének és magyarázásának, valamint ünneplésének ilyen irányú rövid bemutatásáról lesz szó.

Isten emberi mércék számára beláthatatlan és felmérhetetlen misztériumát számunkra, emberek számára hozzáférhető és megközelíthető rendszerben, kategóriákban és viszonyokban kell kifejezni.<sup>22</sup> Mindez azért szükséges, hogy az Egyházban megvalósuló kommunikációs folyamat, amely célja az információk, végső soron az isteni élet és szeretet átadása és recepciója, hozzáférhető legyen. Így kétségtelen, hogy az egyházi élet, megnyilvánulásaiban, közvetítő *jelek és jelrendszerek* segítségére van ráutalva. Ilyen írott és beszélt jelek például a Szentírás és az igehirdetés, de olyan anyagi és nonverbális természetűek is, mint például a szimbólumok és rítusok,

<sup>15</sup> H. de LUBAC, *Glauben aus der Liebe*, Einsiedeln 1970, 293.

<sup>16</sup> GRESHAKE, uo.

<sup>17</sup> Petrus DAMIANI, *Opusc. XI; Ad Leonem Erem.* 5 (PL 145, 235).

<sup>18</sup> Vö. GRESHAKE, 383k.

<sup>19</sup> Vö. MEUFFELS, 37.

<sup>20</sup> Vö. K. GRÜNER, *Überlegungen zu einer theologischen Kommunikationstheorie*, in: *Communicatio Socialis* 19 (1986), 209, i. m. 385

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> Vö. H.- D. BASTIAN, *Kommunikation. Wie christlicher Glaube funktioniert*, in: H.-J. SCHULZ (Hrsg.), *Themen der Theologie*, Bd. 13, Stuttgart; Berlin 1972, 120, i. m. 39k.



szentségek. Ezek a jelek és jelrendszerek képesítenek bennünket arra, hogy teremtett valóságokként Isten segítségével az Ő jelenlétének és szeretetének közvetítői legyünk. Természetesen, ezek a jelek időhöz és más kategóriákhoz fűződő változásnak vannak kitéve annyiban, hogy *a keresztény hit nem kodifikálható*, azaz nem létezett egy, a kezdetek óta érvényes, egységesen rögzített kódrendszer.<sup>23</sup> Éppen ezért szükséges a kommunikáció, mert ennek tulajdonképpeni végső célja nem annyira a tartalmi közlés, mint inkább az isteni életben, az agapében való részesülés. Következésképpen a jeleket nem formulákként, hanem utakként kell felfognunk, azaz folyamatokként, ahol a hit általi önközlő szeretet sokoldalú kommunikációban valósul meg.<sup>24</sup> Ebben a folyamatban a kódoknak az Isten–ember és ember–ember párbeszédben szolgálati szerepük van, ezek soha nem szemlélhetőek krisztológiai gyökereik nélkül, hiszen ezek feladata végső soron a kinyilatkoztatott agapé örök érvényű igazságait a kor embere számára időszerű kategóriákban és hozzáférhetően közölni. Ebben a folyamatban fontos kritérium a krisztológiai értelemben vett horizontális és vertikális egyensúly. Egy túlhangsúlyozott vertikális, teológiai elsődleges jellege ellenére, az isteni kinyilatkoztatást nehezen megközelíthetővé teszi, míg a túlzott horizontális és transzcendentális jellegét csorbítja.<sup>25</sup>

Akárcsak a profán területen a jeleknek és jelrendszereknek (kódoknak) szükségük van egy *kommunikációs formára*. Kommunikációs formák esetében egyháztanilag az agapé jelleg a mérvadó, amely a nagyrészt emocionális töltetet hordozó *analóg kommunikáció* révén valósul meg, míg a *digitális kommunikáció* információt közölni hivatott.<sup>26</sup> Ebben az összefüggésben a tökéletes isteni önközlés (agapé) a kommunikáció tökéletes formája, ahol a tartalmi lényeg és kapcsolat azonosak. Isten és ember kommunikációjában ellenben, Isten a kapcsolat abszolút alánya (aszimmetrikus jelleg), aki az embert szabadsága és önmaga iránt érzett felelőssége tiszteletben tartásával szólítja fel a párbeszédre (szimmetrikus dimenzió).<sup>27</sup>

A teológia, mint Istenről szóló beszéd esetében is olyan analógiáról beszélhetünk, amelyben maga a beszéd, a megfogalmazási formák is az isteni / emberi világ keresztmetszetei, hiszen Isten ígéje az egyes embert a maga személyes mivoltában szólítja meg, ellenben a kinyilatkoztatott igazságok közlési folyamatában az ember nem lehet performatív elem (nem magyarázhatja ezt kénye-kedve szerint, / az immanens és transzcendens tényezők kölcsönhatásban állnak egymással a két fél közötti párbeszéd világában / univerzumában).<sup>28</sup>

Nem utolsó sorban említjük ennek a dialógusnak *az emberi közösség* egyes tagjai számára, valamint az egész közösség számára egyháztani szempontból semmiképp nem elhanyagolható vonatkozásait. Isten Krisztusban látható módon belépett az emberiség történelmébe, és a Szentlélek által most is jelen van. „Benne

<sup>23</sup> Lásd a szentségek kialakulásának történelmi folyamatát.

<sup>24</sup> I.m. 65.

<sup>25</sup> I.m. 41.

<sup>26</sup> Vö. H. HOEKSTRA, *Überlegungen zum Thema Kommunikation und Liturgie*, in: *Liturgisches Jahrbuch* (1976), 244.

<sup>27</sup> Vö. K. GRÜNER, *Überlegungen zu einer theologischen Kommunikationstheorie*, in: *Communicatio Socialis* 19 (1986), 208–209., i.m. 41.

<sup>28</sup> Vö. W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 375–377.

élünk, mozgunk és vagyunk” (ApCsel 17,28).<sup>29</sup> Ebben a pneumatikus közegben történik ma, most is az egyed viszonyulása a hit által a közösséghez, a múlt integrációja a jelenben és a jövőre való irányultság. Ebben az üdvtörténeti kontextusban a kommunikáció szerepe az egyes struktúrák, mozzanatok kihangsúlyozása, soha nem egymástól függetlenül és elszigetelve, hanem mint szerves egység történik.<sup>30</sup>

Így a szentségi cselekmények ebben a külső-belső közlési folyamatban az isteni valóság megjelenítői. Mindez konkrét, időben és térben behatárolt közlési aktus, amely az emberi Létnék, a térnek és időnek a szavak, gesztusok által új töltetet ad.<sup>31</sup> A Krisztusban megújított Isten-ember kapcsolat a szentségeken keresztül az emberi közösségben is új kapcsolatokhoz vezet. Isten a Krisztusban létrejött kinyilatkoztatás és önközlés által az embert mint személyt és párbeszédének alanyát, szubjektumát szólítja meg. Ennek a kommunikatív cselekménynek végső célja Isten népének az üdvösségre való elvezetése, amely a parúziában teljeseedik be. A megszólításra az ember részéről adott helyes válasz az önatadás, úgy, ahogyan azt Isten Fia értünk tette. Az Ő második eljövetele által teljeseedik be a megváltás műve, amelyből jelen pillanatban a Szentlélek által vagyunk birtokosai. A kinyilatkoztatás fényében a kommunikáció a közösség olyan életmegnyilvánulása, amelynek célja az egyes tagok közötti kapcsolatra irányul, de úgy, hogy ez a közösség végső soron Istenben nyerje el teljességét.

Ezen az úton a szentségek azok a cselekmények, amelyekben a fentebb elhangzottak egészen kiváló módon és konkrétan nyerik el kifejezésüket.<sup>32</sup>

## **2. 2. Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai**

A II. vatikáni zsinat mindenekelőtt az isteni kinyilatkoztatásról szóló dogmatikai konstitúcióban a kinyilatkoztatást magát Isten és ember közötti kommunikációként értelmezi, amennyiben már a dokumentum kezdetén így fogalmaz: „Az isteni kinyilatkoztatásban Isten önmagát és akarátának az emberek üdvösségre vonatkozó örök döntéseit akarta kinyilvánítani és közölni (communicare)” (DV 6).<sup>33</sup> Amíg az I. vatikáni zsinat a „relevare”, addig a II. vatikáni zsinat a „manifestare”, ill. „communicare” kifejezéseket használja, amit Kienzler úgy értelmez, hogy isteni igazságok kinyilatkozása, egyidejűleg az isteni igazságok nyilvánulása, beleértve a benne való részesedést is, ami tulajdonképpen egy személyes kommunikáció és valóságos reális párbeszéd Isten és ember között.<sup>34</sup> Ennek a kinyilatkoztatásnak csúcspontja Jézus Krisztus, akinek a jelenléte a szentségi liturgikus cselekményben különleges módon nyilvánul meg.

<sup>29</sup> A bibliai megalapozáshoz Vö. Mk 12,28; Jn 15,9–12; 1 Jn 4,12. 19–21.

<sup>30</sup> Vö. MEUFFELS, 42.

<sup>31</sup> Vö. P. HÜNERMANN, *Sakrament – Figur des Lebens*, in: *QD 77*, Freiburg, Basel, Wien, 1977, 56–64.

<sup>32</sup> Vö. N. COPRAY, *Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation*, in: *Themen und Thesen der Theologie*, Düsseldorf 1983, 288; 314.

<sup>33</sup> *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, Budapest 1986<sup>3</sup>.

<sup>34</sup> K. KIENZLER, *Kommunikative Theologie nach dem Vatikanum II*, 281, in: *Communicatio Socialis* 17 (1984), 281.

A SC 11, 21.2, 27, 48, 50.1 pontjai a liturgikus és szentségi cselekmények szociális vonatkozásait emelik ki, olyan folyamatot amelyben a kölcsönös szolidaritás meghatározó szerepet játszik.<sup>35</sup>

A szentségek kettős karaktere (egyháztani és személyi) hűen tükrözi ezek lényegét akár a cselekmény, akár a kimondott ige szemszögéből (SC 7, 35, 48, 51). Annak ellenére, hogy szimbólum és kommunikáció fogalmilag nem teljesen fedik egymást, mégis megfigyelhető egy integrációs törekvés, amely egyrészt a szentségek elszigetelése és disszociatív szemlélete, másrészt a krisztológia túlzott kultikus jellegének a kihangsúlyozása között keresi a megfelelő egyensúlyt.<sup>36</sup>

Amennyiben a zsinat a szentségi jelek mélyebb megértését tűzi ki céljául, és a szentségi cselekményeket mint a közösség ünnepét határozza meg (SC 27), elmondhatjuk, hogy ezek olyan szimbolikus cselekmények, amelyek egy konkrét embercsoport hitben történő cselekedetei, gyökereiben és megnyilvánulásaiban jézusi alapításúak. Bármelyik szentségi cselekményben a krisztusi eredet és alapítás nyer kifejezést, amely történelmileg adott kor adott emberének közösségi cselekedete.

Ebben az összefüggésben egyik legfontosabb zsinat utáni dokumentum a *Communio et Progressio* enciklika, amely céljául a teológia számára a kommunikációs tudományok segítségével újabb járható utat keres anélkül, hogy a kommunikációs tudományok eszközként való felhasználása a szakmai kompetenciával dilettáns módon visszaélne.<sup>37</sup> Az enciklika lényegi mondanivalójának alapja a kapcsolatteremtés teológiája, amely legfőbb céljának azt a fajta kommunikációt tűzi ki, amely végső soron a szentháromságos communióba, minden kommunikáció ősképebe torkollik.<sup>38</sup>

Pontokban összefoglalva az enciklika mondanivalója a következő:

1. A keresztyény kommunikáció az isteni *communio*ban gyökerezik (vö. CP 8).
2. Az üdvösségtörténet Isten kommunikációs akarataként értelmezhető (vö. CP 9. 10).
3. Jézus Krisztus az örök és tökéletes közvetítő (Perfectus Communicator; CP 11).
4. Jézus kapcsolatteremtő (kommunikációs) akarata a Szentlélek ajándékaiban teljeseedik be – Jézus köztünk való jelenléte az emberi közösséggel történő kommunikáció új kezdete – ezen közösség számára is és egyidejűleg a kommunikáció állandó jelenlétének záloga (CP 11).
5. Az egyház Isten és ember kommunikációs közösségének földi megvalósítója (CP 11).
6. Az Eukarisztia az Istentől akart *communio* és kommunikáció leghatásosabb jele (CP 11).
7. Isten népében teljeseedik be minden kommunikációs közösség.

<sup>35</sup> A. GÁNÓCZY, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt, 1979, 45.

<sup>36</sup> A. SCHMIED, *Wort, Bild, Symbol in der Liturgie* in: *Liturgisches Jahrbuch* 30 (1980) 230. i.m. 46.

<sup>37</sup> Vö. H. WAGNER, *Einführung und Kommentar zur Pastoralkonstitution „Communio et Progressio“ über die Instrumente der sozialen Kommunikation*, in: *Nachkonziliare Dokumentation*, Bd. 11, Trier, 1971, 21.

<sup>38</sup> Uo. 20–28.

### 3. Az Eukarisztia, mint az Isten által szándékozott *communio* és kommunikáció

Már az első újszövetségi eukarisztikus tudósításokban szembeötlő a közösségi együttlét szerepe a kenyértörés ünneplésében.<sup>39</sup> Méginkább kihangsúlyozódik a páli teológiai reflexióban, aki összejövételről beszél a kenyértörés kapcsán.<sup>40</sup> Az összejövetelek tulajdonképpen célja nem csupán a jézusi parancs és megbízatás teljesítése, hanem élő közösség kialakítása is. Mindazok, akik részesednek az egy kenyérből és kehelyből, a közös ünneplés által a keresztfeszített és feltámadott Krisztussal és ezáltal egymással alkotnak közösséget.<sup>41</sup> Ezáltal egy olyan kommunikációs, személyi és dialogikus közösség alakul ki, amelynek alapítója maga Krisztus. A vele való vertikális irányultságú közösség horizontálisan is közösséget alakít ki.<sup>42</sup> Az eukarisztia által ez a *communió*t előmozdító kommunikáció reál-szimbolikus kifejezést nyer.<sup>43</sup> Ennek a szentségi cselekménynek négy aspektusa van:

1. Az Eukarisztia ünneplésében Jézus *pneumatikusan és realisan* van jelen (1 Kor 11,20).
2. A jézusi *kommemoratív aktuális* jelenlét: az Eukarisztia a megjelenítő visszaemlékezés által (*commemoratio*), a keresztre feszített és feltámadott Krisztus valóságos jelenléte (1 Kor 11,26).
3. A *proleptikus végső* jelenlét: a múltra vonatkozik, a jelenben mint cselekményben nyilvánul meg és a végső idők eszkatológiai eukarisztikus ünneplését elővételezi.
4. A *szomatikus valóságos* jelenlét: az eukarisztikus ünneplésen részt vevők számára a krisztusi jelenlét ezen formái, a kereszt és a feltámadás szeretetből fakadó dinamikájába való belekapcsolódását jelenti. Ennek a dinamikának a kifejezői a jézusi alapító szavak.<sup>44</sup>

Itt szükséges kiemelni a jánosi tudósítás sajátosságait, amennyiben az eukarisztikus lakomában való részesedés a Jézussal való hitbeli közösséget jelenti, azaz a Krisztussal való kommunikáció képe (Jn 6, 51a). A Jn 6,51b a horizontális dimenziót juttatja kifejezésre: a Jézussal való hitbeli és életközösség megünneplése a *felebaráti szeretetre* való felszólítás is (Jn 13,34).

A felsorolt bibliai helyek kiindulási alapul szolgálnak egy olyan megfogalmazási kísérlethez, amely a fent említett szempontokat helyezi előtérbe és a dogmatörténeti fejlődés gyümölcseként kikristályosodott ontológiai szemléletet a személyes viszonyok és az interaktív kommunikáció eszközeivel próbálja megfogalmazni. Ennek az integrációnak figyelembe kell vennie mind a jézusi személyes és valóságos jelenlétet, mind az egyes és közösségben élő ember egzisztenciális, a kapcsolatteremtés szempontjából mérvadó adottságait.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> Vö. Lk 22,7–38; ApCsel 2, 42–47, 1 Kor 11,20.

<sup>40</sup> 1 Kor 11,17.18.20.33.34.

<sup>41</sup> Vö. MEUFFELS, 314.

<sup>42</sup> Az eukarisztikus szentségi cselekmény antropológiai vonzataihoz Vö. L. LIES, *Anthropologische Zugänge zur Eucharistie*, in: *Liturgie im Gegenwart*, Göttingen, 5/2003, 217kk.

<sup>43</sup> Uo.

<sup>44</sup> Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20; 1 Kor 11,25.

<sup>45</sup> I.m. 317, további szakirodalommal.

Amennyiben a keresztfeszített Jézus léte az Eukarisztiában az értünk történő önközlést jelenti, annyiban a kapcsolat (reláció) kialakulásában a személy, mint időben létező számára, a történelmi faktor és a lét kiteljesedése egységet alkot. A szomatikus reális jelenlét egybekapcsolja a megváltás eseményének horizontális és vertikális dimenzióit. Így a reál-ontológiai dimenzió relacionális elemekkel egészül ki.<sup>46</sup> A kenyér és bor külső látható valósága, mint természetes média, a természetfölötti *communio* és kommunikáció útját nyitja meg Isten és ember kapcsolatában. A szentségi cselekmény azt az üdvösséget hivatott közvetíteni, amely Jézus személyében reálisan és történetileg megvalósult.

Három mozzanatában vizsgáljuk meg az elmondottakat:

*Az áldozati jelleg.* Az ajándékozás már emberi dimenzióban is olyan kommunikációs cselekedetnek számít, amelynek közösségalkotó jellege van. Önmagunk átadása egy másik embernek az ajándékozás olyan magasabb rendű megnyilvánulásaként értékelendő, amelyhez hasonlót nem találhatunk. A szentségi cselekményekben és kiváltképp az Eukarisztiában az önátadás a szentháromsági és üdvösségtörténeti gyökerekre utal. Az Isten–ember közötti dialógus kezdeményezője Isten, aki elküldte egyszülött fiát. Isten Fia ezért áldozta fel önmagát a kereszten, hogy ezáltal új életben részesítse az embert, amely újból az Isten–ember, ill. ember–ember kommunikációs közösséget jelenti (*communio*). A krisztusi önátadás eukarisztikus jelenléte az ember számára nem csupán a *communio*-alapító önátadásban való részesülést jelenti, hanem a kenyértörést ünneplő maga is interaktívan bekapcsolódik ebbe a folyamatba, és Isten és embertársai iránti nyitottságában maga is „áldozattá” válik.<sup>47</sup>

*A reális jelenlét.* Amennyiben az Eukarisztiában a hívő ember a teljes Krisztussal találkozik, aki őt megszólítja, az érintett számára ez egyben felszólítás a válaszra és a létrejött közösség továbbadására mások számára is.<sup>48</sup> Ezáltal az ontológiai reális jelenlét feloldhatatlan egységet alkot a személyi-communialis valóságos jelenléttel. A személyeket Krisztus létükben kapcsolja interszónális közösségbe.

*Az eukarisztikus communio.* Már Pál apostol beszél arról az átalakulásról, amelyben részesednek azok, akik a kenyértörésen részt vesznek. Az Eukarisztiát ünneplő közösség Krisztus testében való részesedés (1 Kor 10,16). Hasonlóképpen a II. vatikáni zsinat Isten népét, mint liturgiát ünneplő közösséget, az Eukarisztia hordozójának, tehát alanyának tekinti (SC 7, 3. 4.; 14; 26–29; vö. LG 7).

<sup>46</sup> Uo.

<sup>47</sup> I.m. 318. Vö. Rom 1,11; 12,1; Fil 2,17; 4,18; Zsid 13,15k.

<sup>48</sup> Vö. A. GÁNÓCZY, *Glaubwürdiges Feiern* in: *Glaube und Leben*, Würzburg 1972, 98/110, 107–108, uo.

## GYÓN(J)UNK-E MÉG A 21. SZÁZADBAN IS? A KIENGESZTELŐDÉS SZENTSÉGE A NYUGAT- ÉS KELET-EURÓPAI LELKIPÁSZTORI GYAKORLAT FESZÜLTSGÉBEN

HOLLÓ LÁSZLÓ<sup>1</sup>

**Beichen wir noch im 21. Jahrhundert? Das Sakrament der Versöhnung im pastorale Praxis der west- und osteuropäische Kirche.** Die Sündenvergebung in der Kirche ist einerseits zu einem „heißen Eisen“ geworden, andererseits herrscht eine große Ratlosigkeit, denn die traditionelle Bußpraxis fast ausschließlich an die Einzelbeichte gebunden ist und das überzeugt viele nicht mehr. Viele Probleme der herkömmlichen Bußpastoral haben ihren Grund in den geänderten Lebensbedingungen einer durch Leistung, Konkurrenz und Karriere geprägten Gesellschaft. Die vorliegende Arbeit im Betracht dieser Tatsachen zieht einen Vergleich zwischen der West- und Osteuropäischer Buspraxis und unternimmt den Versuch die Vielfalt der Wege der Umkehr und der Versöhnung, die in der Kirche möglich sind wieder bewusst zu machen

Tanulmányom címe sokatmondó. Kérdés a teológiához és kérdés saját magunkhoz. Gyónjunk-e, gyónunk-e még a 21. században is? A hagyományos erkölcs-teológia a teológia részeként és a 17. század elejétől önálló tudományként nem szerette a kérdőjeleket. A mondat végi pont vagy még inkább a felkiáltó jel volt jellemzője. Napjainkra ez annyiban változott, hogy majdhogynem csak kérdéseink vannak. És ha egy kérdést sikerül is megválaszolni, további kérdések adódnak. Mert nyilván ha a válaszunk a feltett kérdésekre: igen gyón(j)unk, akkor rögtön adódik a további kérdés: Mit gyónjunk meg? Mi a bűn? Kérdések végeláthatatlan sora. Gyónjunk-e hát?

### 1. MI A BŰN?

#### 1.1. „E század bűne a büntudat elvesztése”

XII. Piusz pápa 1946. október 26-án az Amerikai Egyesült Államok bostoni nemzeti katekétikai kongresszusához intézett rádiós üzenetében hangzott el a már szinte szállóigévé vált mondata: „E század bűne a büntudat elvesztése.”<sup>2</sup> A bűnről és a bűnbánatról szóló értekezés kezdetén tisztában vagyunk e kijelentés igazával, és ezért János apostol kinyilatkoztatott szavaira hagyatkozunk a bűn kérdésében, melyek az egyház hajnalán hangzottak el: „Ha azt mondjuk, hogy nincsen bűnünk, megcsaljuk magunkat, és nincs bennünk igazság. Ha megvalljuk bűneinket, ő hű és igazságos, hogy megbocsássa a bűnöket, és megtisztítson minket minden gonoszságtól. Ha azt mondjuk, hogy nem vétkeztünk, hazuggá tesszük őt, és az ő igéje nincs bennünk.” (1 Ján 1, 8–10).

<sup>1</sup> A szerző római katolikus pap, a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Karának erkölcssteológia tanára.

<sup>2</sup> XII. PIUSZ pápa, *Rádióüzenet az Amerikai Egyesült Államok bostoni nemzeti katekétikai kongresszusához* (1946. október 26.), *Discorsi e Radiomessaggi di S.S. Pio XII.* vol. VIII, 288.

Ez a kijelentés a bűn problémáját antropológiai síkon érinti, mint ami igaz az emberről, de ugyanakkor rögtön átviszi isteni síkra, ahol a bűn az isteni szeretet valóságával találkozik, mely igazságos, nagylelkű, hűséges, és főként a megbocsátásban és a megváltásban nyilvánul meg. Ezért írhatja le ugyanaz a Szent János apostol nem sokkal később ezeket a szavakat: „Mert ha a szívünk vádol is minket, Isten nagyobb a szívünknel, és tud mindent.” (1 Ján 3, 20).

Szekularizálódott világunk ezt nem ismeri fel, nem érti meg. II. János Pál pápa a *Reconciliatio et paenitentia* kezdetű apostoli buzdításában utal arra, hogy a bűn iránti érzék elvesztése az Isten iránti érzék eltompulásának logikus következménye.<sup>3</sup> Ugyanakkor az Istenhez való visszatérés lehetősége is abban áll, (és az elengedhetetlen kezdete is), hogy bűneinket elismerjük, magunkba mélyedve ezekre reflektáljunk, önmagunkat bűnösnek valljuk. Be kell látnunk, hogy bűnre hajlók vagyunk, és képesek vagyunk vétkezni.<sup>4</sup>

Az Újszövetségben az egyik legközismertebb megtérésről szóló példa Jézusnak a tékozló fiúról szóló példabeszéde. Ebben a fiú a „bűn idegenségéből” megtér és hazaindul, hogy irgalmat és megbocsátást nyerjen. Ezért nevezhetjük ezt a történetet az irgalmas atyáról szóló példabeszédnek is. A katolikus teológiában a bűn vizsgálata manapság sem történhet a gyermekeit visszaváró jóságos Atyáról szóló keresztény tanítás egészen kívül. Ennek a belső hozzáállásnak a lényegére mutat rá a következő történet:

Egy férfi hirtelen haragjában megölte a feleségét. Bár nem derült ki a tette, lelkiismerete nem hagyta nyugodni. Segítséget és vigasztalást keresve egy rabbihoz fordult. „Rabbi segítsen! Gyilkoltam.” A rabbi ijedten összerezsent, majd keményen rászólt az emberre: „Súlyos a te bűnöd, megtorlásra vár, bosszúért kiált. Nem tudok segíteni, hiszen írva van: szemet szemért, fogat fogért.” Az ember vigasztalanul menekült tovább. Egy, az ezoterikus tanokba beavatott guruhoz fordult segítségért: „Nagy mester, én gyilkoltam. Segítsen!” A nagy guru kelletlenül szakítja meg a meditációját, hogy kenetesen elmondja a böles igéket: „Gyermelem, az élet csak látszat. Sem jó, sem pedig rossz nem létezik. Nézz át a látszaton, a cselekedeteid is csak látszatvalóságok. Ne nyugtalankodj. Elmélkedj, és ismerd meg magad.” Az ember vigasztalanul megy tovább a maga útján. Végül egy gyóntatószék előtt találja magát. Fény szűrődik ki. Nyugtalanságában bemegy és letérdel. Félve suttogja: „Atyám, kérem segítsen. Gyilkoltam.” Egy pillanatig halálos csend telepedik a gyóntatószékre, majd a gyóntató atya szelíd, jóságos hangja hallatszik: „Hányszor fiam?”

Ez a történet, bár nyilván tendenciózus, találoan mutatja, hogy az egyháznak a bűnnel és bűnössel szembeni magatartása ugyanaz, mint ami Jézus cselekedeteiben és példabeszédeiben jut kifejezésre. Bár a bűn tagadása esetén nyomatékosan figyelmeztet, azzal szemben azonban, aki beismeri a bűnét, az egyház magatartása teljesen megváltozik, irgalmas anyává válik, aki vigasztal, megbocsát és felségít, mint az atya Jézus példabeszédeiben.

<sup>3</sup> II. JÁNOS PÁL pápa, *Reconciliatio et paenitentia* kezdetű apostoli buzdítása a kiengesztelődésről és bűnbánatról a mai Egyház küldetésében, Budapest 1985, (ford. dr. Kiss László) 18.

<sup>4</sup> RP 13.

Számomra a tanítóhivatali megnyilatkozások egyik legszemléletesebb példája ebben a tekintetben II. János Pál pápa *Evangelium vitae* kezdetű, az emberi élet sérthetlenségéről szóló enciklikájának befejező passzusa. A pápát mellesleg nem lehet erkölcsi kérdésekben, főként az abortusz-kérdésben laxistának tartani, mégis így ír: „Külön szeretnék hozzátok fordulni, akik abortuszon estetek át. Az Egyház tudja, hogy mi minden befolyásolhatta döntéseteket, és biztos abban, hogy sokszor fájdalmas, esetleg drámai volt a döntés. A lelketeken esett seb valószínűleg még mindig nem hegedt be. Valóban, ami történt, mélységesen igazságtalan dolog volt és marad. De ne bátortalanodjatok el, és ne hagyjatok föl a reménnyel! Sokkal inkább próbáljátok megérteni a maga igazságában azt, ami történt. Ha még nem tettétek volna meg, alázattal és bizalommal nyíljatok meg a bűnbánatra: az irgalmasság Atyja vár titeket, hogy megbocsásson és megbékítsen a bűnbánat szentségében. Akkor majd megértitek, hogy semmi sincs elveszve, s még a gyermeketektől is bocsánatot kérhettek, aki most az Úrban él. Barátok és szakemberek segítségével fájdalmas tapasztalatotok tanúságával ti magatok lehettek mindenki élethez való jogának leghatásosabb védői. Az élet melletti kiállásokkal, amit esetleg egy új élet születése koronáz meg, s a közeletekben lévő rászorulókat elfogadásával és gondozásával az emberi élet új szemléletének művészei lehettek.”<sup>5</sup>

A bűn problémája azonban éppen a bűn súlyosságának megismerésében és beismerésében rejlik. Sokan nem értik a bűn ill. a vétek fogalmát, sőt sokszor el is utasítják azt. Ennek ellenére marad a tény, hogy személyes és közösségi életünkben sok minden nincs rendjén. Segítséget keresünk a kérdéseink megválaszolására, és ezt a segítséget sok esetben az egyháztól várjuk. Mi a bűn? Mikor követek el bűnt, amelyért nekem kell felelősséget vállalnom? Mi a köze Istennek vagy az egyháznak az én személyes bűnömhöz?

## 1.2. A katolikus erkölcssteológia bűnfogalma

A bűn és a vétek<sup>6</sup> fogalma, amely valaha a katolikus erkölcssteológia központi témája volt, mára már egyre inkább háttérbe szorul. Egyik oka talán abban keresendő, hogy az ember bűnre való képességét a humán tudományok egyre inkább kétségbe vonják. Különös módon azonban a bűnre való érzékenység gyengülésével nem jár együtt az erkölcs, vagy etika elutasítása, sokkal inkább azt mondhatjuk, hogy a szekularizálódó miliőben is jelen van az erkölcs iránti igény, egy feltétellel: legyen „bűn nélküli erkölcs.”<sup>7</sup>

Ez az életérzés nyilván a katolikus erkölcssteológiába is beférközött. Számos okot fel lehetne sorolni, amelyek hozzájárultak a kialakulásához. Azonban

<sup>5</sup> II. JÁNOS PÁL, *Evangelium vitae* kezdetű enciklikája az emberi élet sérthetlenségéről (Ford. Dr. Diós István) 1995. március 25, <http://www.katolikus.hu/roma/pe27.html> (2003. november18), 99.

<sup>6</sup> A vétek kifejezés a bűn fogalommal ellentétben lényegében teológiai fogalom. Egyértelműen utal arra, hogy Isten elleni vétségéről, igazságtalanságról van szó, míg a bűn kifejezés tisztán evilági értelemben is használható. Vö. WEBER, H., *Általános erkölcssteológia. Hívás és válasz*, Budapest 2001, 285.

<sup>7</sup> Vö. WEBER, 288 utal A. Hesnadrra, aki ezt a gondolatot már 1954-ben könyvcimnek választotta: *Moral ohne Sünde*.



két ok minden bizonnyal kiemelkedő fontossággal bír: a) egyrészt az istentudat gyengülése, b) másrészt a korábbi teológia túlzása.

Az istentudat gyengülése nem csoda, hiszen az Isten által teremtett világ, a fa, fű, virág helyét az ember által alkotott beton, fém és műanyag foglalja el. Az istentudat gyengülését erősíti az a tény, hogy az ember nem érzékeli, hogy egy nagyobb hatalom jelenlétében él, aki életet ad és fenntartja azt, aki előtt a cselekedeteiért felelősséggel tartozna. Ilyen körülmények között a bűn jelenségének is el kell tűnnie.

Newton harmadik törvénye, a hatás-visszahatás törvénye – úgy tűnik – a teológiában is érvényesül. A bűnről szóló korábbi teológia hibája – II. János Pál pápa szerint is – a túlzásokban lelhető fel. Egyrészt a *Reconciliatio et paenitentia* kezdetű apostoli buzdításának 18. pontjában hangsúlyozza, hogy „a keresztény közösségekben az evangéliumok olvasása révén nemzedékek során nagyon érzékeny lelkiismeret alakult ki, mely éberben figyel a bűnben rejlő halálos erjedésekre. Ez az, amit bűn iránti érzéknek nevezünk.” Másrészt azonban a bűntudat napjainkban tapasztalható gyengülése kapcsán így ír: „magában az egyházi gondolkodásban és életben is egyes irányzatok kikerülhetetlenül kedveznek a bűntudat hanyatlásának. Például egyesek hajlanak arra, hogy a múlt eltűzött beállításait újabb ellenkező túlzásokkal billentsék helyre: mert a bűn mindenhol tapasztalható volt, odáig jutottunk, hogy már sehol sem látjuk. Az örök büntetéstől való félelem túlhajtásától eljutunk Isten szeretetének olyan hangsúlyozásához, mely kizárja mindenféle bűnnek a büntetését; a szigor helyett, amellyel a téves lelkiismeretet korrigáltuk, olyan tiszteletet adunk a lelkiismeretnek, amely az igazság kimondhatóságát is kétségessé teszi.”<sup>8</sup>

Az örök büntetéstől való félelem túlhajtása miatt korábban sok jelentéktelen dolgot is bűnként tartottak számon, olyannyira, hogy a bűnfogalom ilyen jellegű meggondolatlan használata a fogalom inflációjához és a bűn leértékeléséhez vezetett. A bagatell dolgokkal kapcsolatos használata bagatellizálta magát a bűn fogalmát is, és a bűn iránti érzékenységet fokozatosan kiüresítette, komolyságát kompromittálta.

A bűnfogalom változása kapcsán két dolgot kell kiemelnünk: a) egyrészt az egyház bűnről szóló tanítását minden időben a bűnbánati fegyelem változó formája befolyásolta; b) másrészt a leglényegesebb változást a halálos bűn fogalmának a kibővülése, valamint a halálos és a bocsánatos bűnök lehető legpontosabb megkülönböztetésére való törekvés eredményezte.

A pápa reményének ad hangot, hogy – mindenekelőtt a keresztény közösségben – ismét felszínre fog kerülni az egészséges bűntudat. Ennek feltétele a jó hitoktatás, ezt világítja meg a biblikus teológia, ezt segíti elő, ha az Egyház Tanítóhivatalára figyelünk, mely szüntelenül megvilágosítja a lelkiismeretet, ha bizalommal hallgatunk szavára és főként, ha a bűnbánat szentségét gondosabban kezeljük.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> RP18.

<sup>9</sup> Vö. RP 18.

### 1.3. A kiengesztelődés szentségének történelmi alakulása

„A kiengesztelődésről és bűnbánatról szólva a mai világ embereinek fel kell figyelniük, és újra át kell gondolniuk Jézus Krisztusnak, megváltónknak és tanítónknak azokat a szavait, amelyekkel működését megkezdte: »Tartsatok bűnbánatot és higgyetek az evangéliumban!« (Mk 1,15). Mai élő nyelvre fordítva: fogadjátok el a szeretet örömteljes jóhírét, a fogadott istengyermekséget és az ebből következő testvériséget.»<sup>10</sup> Soha nem volt aktuálisabb ez az intelem, mint most, amikor általánossá kezdett válni a bűnérzék hiánya, amikor sok katolikus nem tapasztalja meg a szentgyónásban a lelki növekedés eszközét, Isten közelségét.

A közelmúlt időkig a legtöbb katolikus havonta, de legalább évente járt gyónni. Ma úgy tűnik, sokkal ritkábban járunk ehhez a szentséghez. Azonban ez nem az első eset, hogy éppen a kiengesztelődés szentsége kerül krízisbe. Az egyház történelmét vizsgálva láthatjuk, hogy az általános vallási megújulások idején gyakran éppen a kiengesztelődés szentségének a gyakorlati formáját kérdőjelezték meg és alakították át. A szentségek egyikét sem érte a történelem folyamán olyan gyökeres változás, mint éppen a kiengesztelődés szentségét. A mai helyzet megértéséhez ezért nem lesz haszontalan, ha megvizsgáljuk egyházunk bűnbánati gyakorlatának a fejlődését.

#### 1.3.1. A kiengesztelődés szentségének szentírási alapjai

Egy megrögzött ellenvetés szerint az evangéliumokban nem található olyan passzus, ami arra engedne következtetni, hogy az apostolok az eukarisztia ünneplése előtt, vagy akár megadott program szerint gyóntatószékben ültek volna. Ez így igaz, és ezen nem is kell csodálkoznunk, ha figyelembe vesszük, hogy Jézus örömhíre nem egy „újabb” megtérést hirdetett, hanem a benne való hitre és ezáltal „megtérésre” szólított fel. Ha a szív ilyen jellegű megtérése megtörtént, akkor ezzel adva volt a Jézushoz való tartozás, későbbben pedig a keresztség feltétele.

Jézus halála és feltámadása után követői az Isten országát hirdették. Akik hittek a szavukra, azokat megkeresztelték. A megtéréssel (keresztség) azonban a visszaesés lehetősége nem szűnt meg. Ellenkezőleg, a fiatal közösség nemsokára tapasztalta, hogy némelyik tagjának a kezdeti lelkesedése csupán szalmaláng volt. Az ilyen eseteket a közösség Jézus tanításának szellemében a szeretetparancs alapján igyekezett megoldani. Kezdetől fogva hittek benne, hogy hatalmuk van a bűnök megbocsátására, hiszen Jézus, amikor feltámadása után megjelent, küldetésüket megerősítette: „»Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket.« Amikor ezt mondta rájuk lehelt, és így szólt hozzájuk: »Vegyétek a Szentlelket! Akiknek megbocsátjátok bűneiket, bocsánatot nyernek; akiknek pedig megtartjátok, azok bűnei megmaradnak.«» (Jn 20, 21b–23). Ha valami tisztázásra szorult, az az, hogy ki gyakorolhatja és milyen formában a Krisztus által az egyházra bízott feladatot.

Az Újszövetség több helyén is utalást találunk az ilyen esetekre vonatkozó érvényes eljárásra. Máté evangéliumában (Mt 18, 15–18), a „közösség szabályzatában”

<sup>10</sup> RP 1.

olvashatjuk, hogy ha valaki vétkezik, „négy szemközt” kell figyelmeztetni őt. Ha ez nem járna eredménnyel, akkor tanúk bevonásával kell megismételni az intést. Abban az esetben, „ha rájuk sem akar hallgatni, mondd meg az egyháznak” olvassuk szó szerint a tanítást, és akkor ki kell zárni a közösségből, mindaddig, amíg megtérve vissza nem fogadják.<sup>11</sup>

A fentiek mutatják, hogy a szentség kialakulásánál már az egyház kezdeti gyakorlatában megvoltak a bűnbánati fegyelem lényeges elemei. A kiengesztelődés gyakorlata tehát Jézus megtérésre való felhívásában gyökerezik és mindig is létezett.

### **1.3.2. A bűnbánati fegyelem alakulása: az egyszeri nyilvános bűnbánat „római gyakorlata”**

A századok folyamán az a meghatározott forma, amely szerint az Egyház a szentségi kiengesztelődést gyakorolta, sokat változott. A kereszténység első századaiban a főbenjáró bűnök (hittagadás, szándékos gyilkosság, házasságtörés, később ide számították a vérfertőzést, súlyos lopást, uzsorát, rablást, engesztelhetetlen gyűlöletet, hamis tanúskodást, iszákosságot) veszélyeztették a közösség életét, és nagyon komolyan kellett venni azokat. Az ilyen bűnök bocsánatának elnyerésére a bűnösnek csatlakoznia kellett a „vezeklők rendjéhez”. A vezeklés kérése a bűnösség beismerését jelentette. Bevezették az ún. „liturgiáról való exkommunikációt”, ami azt jelentette, hogy a vezeklő az igeliturgián csak a „vezeklőknek” kijelölt helyen vehetett részt, az áldozati liturgián pedig nem lehetett jelen. A vezeklés ideje alatt azonban a helyi közösség állandó imával és törődéssel támogatta a bűnbánót. A vezeklés egyszeri lehetőség volt a keresztények életében. Visszaesés esetén megrendült a közösség bizalma az egyénben, és újabb lehetőséget nem engedélyeztek számára. Ez csak akkor érthető, ha meggondoljuk, hogy kezdetben főbenjáró bűnökért járt ilyen jellegű vezeklés és kiengesztelődés.

A gyakorlat pozitív eleme volt, hogy az emberek tudatába bevésődött a bűn közösségi hatása, szociális dimenziója, az a tény, hogy az egyén bűne a közösségnek is árt. Árnyoldala volt azonban, hogy látszólag szem elől tévesztette Jézus szolgálatának gyógyító jellegét. Másrészt a bűnbánati fegyelem súlyos megszorítása és felvételének egyszeri lehetősége azt eredményezte, hogy a bűnbánat szentségének felvételét a halál pillanatára tolták ki, ami képmutatáshoz, álszenteskedéshez, és így szükségszerűen e gyakorlat válságához vezetett.

Amikor a túlbuzgó püspökök a nyilvános bűnbevallás gyakorlatát a bűnök minden fajtájára ki akarták terjeszteni, Nagy Szent Leó pápa (440–461) 459-ben *Magna indignatione* kezdetű levelében ezt a gyakorlatot az apostoli rendelkezés elleni vakmerő állásfoglalásnak bélyegezte és az egyéni gyónás gyakorlatát szorgalmazva, megtiltotta azt.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Az ősegyház gyakorlatára utaló további szentírási helyek: 1 Tessz 3, 6; Tit 3, 10; 1 Kor 5, 1k; 2 Kor 2, 5–11.

<sup>12</sup> Vö. DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch – Deutsch* (Hg. Hünermann P) Freiburg i. B. – Basel – Rom – Wien 1991, 323.

### 1.3.3. A többszöri gyónás lehetősége: ír-skót bűnbánati fegyelem

A négy szemközti, lelki irányítás típusú gyónás gyakorlatát az Anglia és Írország területén virágzó szerzetesközösségek fejlesztették ki. Az ír és skót kolostorokból kiinduló új bűnbánati gyakorlat arra törekedett, hogy a vezeklés mértékét az egyes bűnök tárgya, indítékai és körülményei szerint állapítsa meg. Mivel a szerzeteseknek a kisebb, a mindennapi bűnöket is be kellett vallaniuk, hogy ezáltal sietessék lelkük megtisztulása mellett fejlődését is, hozzájárultak a bűnbánati fegyelmet alapjában megváltoztató és annak szigorát nagyban mérséklő fülgyónás és magánvezeklés általánossá válásához.

Ez a fejlődés – mivel sok ellenzője akadt –, eleinte nehézségekbe ütközött. A visszaélések elkerülése végett 589-ben a III. toledói zsinat ítélte el,<sup>13</sup> majd a karoling korban elindult reformtörekvések igyekeztek gátat vetni neki, amikor 813-ban több galliai zsinat az ősegyház régi, szigorú bűnbánati fegyelmét írta elő.<sup>14</sup> Mivel ezek az előírások a mindennapi életben keresztülvihetetlenek voltak, csak igen súlyos esetekben alkalmazták őket, és a titkos fülgyónás vált általánosan elterjedté.

A szerzetesek a gyóntatás megkönnyítésére különböző penitenciás könyveket állítottak össze az egyes bűnöknek megfelelő vezeklés nagyságáról. A következőkben álljon itt ízelítésként néhány elégtétel egy bizonyos Beda angol szerzetes elégtételeiből: „Aki testvérét haragjában megátkozza, béküljön ki vele és böjtöljön hét napig. ... Ha egy pap, vagy diakónus annyit iszik, hogy megbetegszik, negyven napig kell böjtölnie. A szerzetesnek hasonló esetben harmincnapi, míg a laikusnak tizenkét napi böjt jár. Aki torkosság miatt betegszik meg: háromnapig böjt az engesztelés. ... Egy nőtlen, aki bűnös kapcsolatot tart fenn egy más férfi asszonyával, két évig böjtöljön. A nős férfi, aki egy férjes asszonnyal tart fenn bűnös kapcsolatot, három évig böjtöljön, miközben a böjt első évében nem közeledhet a feleségéhez.”<sup>15</sup> Bár a böjt a kenyér, víz, gyümölcs és zöldség fogyasztását engedélyezte, mégis a különböző bűnök után járó böjtös napok felhalmozódása tetemes bűnbánatra adhatott okot. Mivel a vezeklés ezen formája is nemsokára tarthatatlanul nehézé vált és akadályozta a kiengesztelődés folyamatát, megszületett a vezeklés megváltásának gondolata. Ilyen volt a kirótt böjt időtartamának a súlyosabb böjt vállalása által történő lerövidítése, vagy a böjt imával és alamizsna osztásával, közérdekű létesítmények, pl. hidak építtetésével történő helyettesítése. Bár eredetileg csak alapos megfontolás után, súlyos okok alapján (betegség, nehéz munka) engedélyezték a böjt megváltását, a 9. századra általános gyakorlattá vált. Ez a gyakorlat akkor kezdett válságba kerülni és elszemélytelenedni, amikor lehetőség nyílt az elégtételt bánatpénz felajánlásával,

<sup>13</sup> Vö. VOGT, H. J., *Innerkirchliches Leben bis zum Ausgang des siebten Jahrhunderts*, in: JEDIN, HUBERT (Szerk.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, II/2 kötet, Freiburg – Basel – Wien 1985, 213–330, 256.

<sup>14</sup> Vö. JUNGMANN, J. A., *Kirchenverfassung, Kultus, Seelsorge und Frömmigkeit vom 8. Jahrhundert bis zur gregorianischen Reform*, in: JEDIN, HUBERT (Szerk.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, III/1 kötet, Freiburg – Basel – Wien 1985, 294–401, 344–345.

<sup>15</sup> (Pseudo-)Beda penitenciás könyve, idézve in: IMBACH, I., *Vergieb und unsere Schuld. Sünde, Umkehr und Versöhnung im Leben des Christen*, Mainz 1978, 110.

vagy más személyek bevonásával elvégeztetni.<sup>16</sup> Egy, a 10. századból származó penitenciáléban olvashatunk arról, hogy egy gazdag ember hogyan végezheti el pár nap alatt a hét éves böjtjét: „Tizenkét ember kenyéren, vízen és gyümölcsön böjtöljön helyette három napig. Azután fogadjon meg százhusz embert, akik hét alkalommal böjtöljenek három napig helyette. Az így elvégzett böjtnapok megfelelnek a hétévi böjtnek.”<sup>17</sup> Ezek a számunkra különösnek tűnő gyakorlatok csak úgy érthetőek, ha figyelembe vesszük, hogy az akkori ember az igazságosságot nagyon „materiálisan” értelmezte. Minden bűnös tettnek megvolt a megfelelő elégtétele, hogy azt hogyan teljesítették, az másodrendű szempont volt. Azonban éppen az ilyen mentalitás és az ebből következő gyakorlat által, a vezeklés túlhangsúlyozódott, és a kiengesztelődés szentsége a jézusi ideáltól, a személyes megtérés gondolatától egyre inkább eltávolodott.

### 1.3.4. Vezeklés helyett belső bánat: a IV. lateráni és a trentói zsinat

A 12–15. századig terjedő időszakban az egyház doktrinális és morális tanítása a szentségekről tovább kristályosodott. 1215-ben a IV. lateráni zsinat előírta, hogy minden katolikusnak évente legalább egyszer meg kell vallania bűneit és legalább húsvétkor szentáldozáshoz kell járulnia.<sup>18</sup> A középkori bűnbánati rend újdonsága az volt, hogy a hangsúly átkerült az elégtételről a belső hozzáállásra és bánatra, miközben Isten kegyelme kihangsúlyozást nyert, mint a bűneink fölötti bánat elindítója. A trentói zsinat megismételte a középkori egyház tanításának érvényességét, miszerint a gyónás Krisztus által alapított szentség. A zsinati atyák előtt azonban az egyházi bűnbánati rend története ismeretlen volt, csupán az akkor gyakorlatban lévő egyéni gyónást ismerték. Ennek tudható be, hogy elfogadták, miszerint a magángyónás a kereszténység kezdetétől fogva az egyetlen mód az egyházban a bűnök bocsánatára. Ez a nézet téves volta ellenére meghatározóvá vált a következő századokra egészen napjainkig. Olyannyira belénk ivódott, hogy amikor már beszélünk a kiengesztelődés különböző lehetőségeiről, azokat a gyónáson kívül nem vesszük igazán komolyan.

A különböző változásokon túl, amelyeket a kiengesztelődés szentségének kiszolgáltatása és fegyelme a századok során megismert, ugyanazt a két elemet tartalmazó alapvető struktúrát lehet fölismerni. Egyik elem a megtért ember cselekedetei (bűnbánat, bevallás, elégtétel), a másik pedig „Isten cselekedete az Egyház szolgálata által.”<sup>19</sup> A kiengesztelődésről szóló tanításunk és annak kiszolgáltatása ebben a formában maradt fenn napjainkig. A középkortól évszázadokon keresztül gyakorolt formája, a fülgyónás azonban napjainkra válságba került.

<sup>16</sup> Vö. JUNGMANN, J. A., *Kirchenverfassung, Kultus, Seelsorge und Frömmigkeit vom 8. Jahrhundert bis zur gregorianischen Reform*, in: JEDIN, H. (Szerk.), 345.

<sup>17</sup> (Pseudo-)Edgar király kánonjai, idézve in: IMBACH, I., 110.

<sup>18</sup> DS 812.

<sup>19</sup> *A Katolikus Egyház Katekizmusa*. A latin mintakiadás fordítása, Budapest 2002. (Ford. Dr. Diós István) 1448.

### 1.3.5. A fülgyónás válságának okai

Minden keresztény érzi, hogy a gyónás nem könnyű. Pszichológiai gátlások akadályozhatják, hogy megnyíljunk egy másik ember előtt és a legbensőbb valóságunkat kitergezzük. Ez nem föltétlen rossz. Az egészséges testi szeméremérzethez hasonlóan lehet az emberben egy egészséges lelki szemérem is. Ugyanakkor lehetnek lelki exhibicionisták, akik a belső kitergetésére éreznek kényszert. A krízisnek a gyökereit tehát nem itt kell keresnünk.

Kiváltó okként nagyon sok tényezőt lehetne felsorolni: a gyengülő büntudatot, a pokoltól való félelem gyengülését, vagy akár a gyóntatók alkalmatlanságát, illetve kellemetlen tapasztalatokat ezen a téren. Továbbá a kiengesztelődés szentségét illető krízisnek oka lehet az a tény is, hogy a bűnt nem annyira a saját cselekedeteinkben látjuk, hanem sokkal inkább az intézményekben és azok szerkezetében gyökerezőnek tartjuk. Valaki komolyan veheti azt is, hogy a bűnbocsátnak és kiengesztelődésnek többféle módja lehetséges. Bizonyos mértékben a laxizmus is szerepet játszhat az utóbbi időben tapasztalható hanyatlásban. Ez azonban minden időben jelen volt, ha nem is ilyen mértékben. Vannak, akik a gyóntatószékben kellemetlenül érzik magukat, azonban személyes beszélgetésre sem jelentkeznak, mert nem igazán tudják, hogy ott hogyan viselkedjenek.

A gyónással kapcsolatos tapasztalatok nagyon különbözőek. Vannak, akik megtapasztalják benne az isteni kegyelem áradásának a forrását. Azonban sokan kényelmetlennek és félelemkeltőnek találják, és ez elzárja az utat a bűneinket megbocsátó és szabadságot adó Isten szeretetének a megtapasztalása elől. A keresztények nagy része nem éli át a kiengesztelődés szentségében a segítséget, a Krisztussal való találkozást, azt a húsvéti fényt, amit a gyónásnak az ember lelkében gyújtania kellene.

### 1.3.6. A kiengesztelődés szentségének új formái

Az egyház kezdettől fogva a bűnbánatnak sokféle formáját ismerte és gyakorolta. A szentmise bűnbánati aktusától az eukarisztia vételéig, amely már a Szentírás szavai szerint kibékít Istennel azáltal, hogy „a bűnök bocsátnára” (Mt 26, 28) részesülünk Krisztus testében, az engesztelő ájtatosságoktól a zarándoklatokig, a cselekvő felebaráti szeretettől az aszketikus jellegű bűnbánati gyakorlatokig, mint például a böjt, minden a bűnök fölötti bánat kifejezésére szolgált. Ezek a lehetőségek minden bűnre vonatkoznak, kivéve a halálos bűnöket, amelyek a Krisztus testében való részesedésből kizárnak, és csak a szentségi gyónásban nyernek bocsátnatot. Ezért a kiengesztelődés legjelentősebb – a súlyos illetve halálos bűnök esetében egyetlen – formája minden időben a kiengesztelődés szentsége, a szentgyónás volt.

A II. vatikáni zsinat utasításának megfelelően, ami a szentségek korunk igényeihez való alkalmazását írta elő, az 1974-ben VI. Pál pápa által kiadott *Ordo Poenitentiae* (A bűnbánat rendje) a kiengesztelődés szentségének három formáját ajánlja: az egyes személyek bűnbánata és kiengesztelődése, a bűnbánat közös

ünneplése egyéni bűnbevallással és feloldozással, valamint a kiengesztelődés közös ünneplése, általános bűnbevallással és általános feloldozással.<sup>20</sup>

## 2. A KIENGESZTELŐDÉS SZENTSÉGE A NYUGAT-EURÓPAI LELKIPÁSZTORI GYAKORLATBAN

### 2.1. Személyes tapasztalataim

Az alcímben megadott címmagyarázatom sokat mond, többet, mint amit az előadásomban fel tudok mutatni, hiszen az a nyugat-európai lelkipásztori gyakorlat széleskörű ismeretét feltételezi. Mégis úgy érzem, hogy e tekintetben joggal hivatkozhatom az ausztriai, innsbrucki egyházmegyében 1994 és 1996 között eltöltött két éves lelkészi, valamint a würzburgi és mainzi egyházmegyékben több alkalommal végzett egy-egy hónapos helyettesítő lelkészi tapasztalataimra.

Az innsbrucki egyházmegyében, egy hétszáz lelket számláló, festői alpesi faluban, Imsterbergben nagyon virágzó egyházi élettel találkoztam. A szombati előesti és a vasárnapi ünnepi szentmisén a hívek 50 százaléka rendszeresen részt vett. Ez a részvétel nem csupán a szentmisén való ottlétet jelentette számukra, hanem a liturgiában való aktív részvételt is énekkel, imával, valamint az Úr asztalához való járulással. Két éves lelkipásztori munkám idején szentgyónását nálam csupán hét személy végezte el, bár az első évben a szentmise előtt fél órával, a második évben pedig szentmise előtt negyed órával a gyóntatószékben ültem, így adva meg a lehetőséget a szentgyónás elvégzésére. Egy alkalommal tartottam egy három vasárnapra kiterjedő tematikus szentbeszédsorozatot a bűnbánat szentségének jelentéséről és jelentőségéről. Ugyanakkor tudtam, hogy néhány hívem a közeli kisváros kapucinus kolostorában végzi a szentgyónását.

Az első év nagybőjtjében a kerületi esperes a diakónusát kiküldte a kerület minden plébániájára, így Imsterbergbe is, egy bűnbánati liturgia megtartására. Egy jól előkészített bűnbánati liturgikus szertartással érkezett. Bevezető ének és meditatív jellegű orgonamuzsika után én köszöntöttem a híveket, a diakónus pedig bevezető könyörgést mondott, majd egy újabb ének után a főpapok önteltségét, Júdás földies gondolkodását, a bátortalan Péter vértanúságát, Pilátusnak a leigázottakkal, idegenekkel szembeni ellenérzését, Cirenei Simon segítőkészségét, a Boldogságos Szűz Mária csendes fájdalmát, és Jézus kereszthalálában és feltámadásában megmutatkozó isten-emberségét mutatta be röviden. Mindenik személy leírása után három, a lelkiismeretvizsgálatot elősegítő kérdés és a kérdések között rövid csend következett. Ezt egyetemes könyörgés követte, majd egy ének eléneklése után a híveket bűneik megvallására intette és felkérte, hogy feloldozásra egyenként az oltár elé járuljanak. Mi ketten, ő meg én az oltár két oldalán állva a sorban élénk járuló híveknek kézföltétellel adtuk meg a „feloldozást”.

<sup>20</sup> A kiengesztelődés szentsége új formáinak bővebb kifejtéséhez vö. HOLLÓ L., *A kiengesztelődés szentsége: a „mellőzött” szentség*, in: *Beszéd a láthatatlanról. Teológiai és egyháztörténeti írások* (Keresztény Szó könyvek – 2), Kolozsvár 2001, 189–201.

Következő évben a diakónust elhelyezték, ezért az esperes körlevélben arra kért fel, hogy hasonló bűnbánati liturgiát végezzünk, most már a „Pfarrkuratorral”, akinek a feladatköre tágabb volt annál, mint amit mi pasztorálásszisztens vagy plébániai gondnok név alatt érthetünk, mert a plébánia teljes adminisztrálását végezte, hitoktatóként működött és püspöki megbízás alapján minden második vasárnap prédikált. Bár nem volt teológiai végzettsége, de az Innsbrucki Egyetemi Lelkészségen kitűnt hitével, lelkesedésével és tanúságtételével, így kerülhetett egy plébánia élére.

Jóhiszeműleg elhiszem és meggyőződésem, hogy néhai híveim mindkét alkalommal megkönnyebbülve, Istennel és emberrel kibékülve várták a feltámadás örömnepét.

## 2.2. A lelkipásztori gyakorlat háttere

Az innsbrucki egyházmegyében, az egyre erősödő paphiány következtében és az idők jeleinek a sürgetésére, a papi tanács megbízásából egy munkacsoport *Das Geschenk der Versöhnung – A kiengesztelődés ajándéka* címmel kidolgozta a helyi egyház számára a helyi sajátosságok figyelembevételével a kiengesztelődés lelkipásztori gyakorlatának alapelveit.<sup>21</sup> Ezt az egyházmegye püspöke 1994. március 17-én hagyta jóvá.

A dokumentum öt fejezetre oszlik. Helyzeteleírással kezdődik, ami abból indul ki, hogy bár sokan érdeklődést mutatnak a gyónás iránt, „sokak számára – olyanoknak is, akik aktívan részt vállalnak a közösség életében – egyáltalán nem téma a gyónás”<sup>22</sup>. A dokumentum szerkesztői egyebek mellett abban látják az okokat, hogy az egyházi dokumentumok és a lelkipásztori törekvés olyannyira az egyéni, vagy fülgyónásra koncentrál, hogy azt a megtérés és kiengesztelődés egyedüli kizárólagos érvényes és hatékony módjának tünteti fel.

Miért gyónni? Sokakat korábbi kellemetlen tapasztalat tart távol a gyónástól, mások nem kapnak segítséget, életidegennek érzik, nem találnak megfelelő lelkipásztort, akihez őszinték tudnának lenni, és tulajdonképpen mindennapi gyarlóságokról van szó, amelyeket – úgy érzik –, nem annyira a gyónásban, hanem a mindennapi életben kellene rendezni.

A hagyományos bűnbánati fegyelem gyakorlását nehezítik a megváltozott életkörülmények is. A mai ember számára a tekintély, az intézmény és az intézményes formák már nem jelentenek sokat, erősödik a szabadság és önrendelkezés igénye. Nyilvánvaló ugyan a bűn és gyarlóság letagadására való törekvés, de hasonlóképpen ismert a rigorista lelkiismeret problémája is, amely sokakat büntudatba fojt és ezek példája riasztóan hat a környezetükre csakúgy, mint a paphiány, valamint a papok rátermettségének hiánya következtében a bűnbánat szentségének rutinszerű kiszolgáltatása. A bűn és megbocsátás individualizációja oda

<sup>21</sup> *Das Geschenk der Versöhnung. Leitlinien zur Busspastoral in der Diözese Innsbruck.* Hg. Bischöfliches Ordinariat der Diözese Innsbruck, Innsbruck 1994.

<sup>22</sup> Vö. *Das Geschenk der Versöhnung*, 5: „Aber für viele andere – auch kirchlich aktive – ist die Beichte überhaupt kein Thema mehr...”



vezet, hogy a bűn közösségi vonatkozása háttérbe szorul. „Tény az – állítja a dokumentum –, hogy a hivatalos-hagyományos bűnbánati gyakorlat, amely minden keresztény számára az évi, legalább egyszeri magányonást írja elő, a hívek széles tömegei számára hatástalan marad. Az is kérdéses, hogy az előírások formális teljesítése alkalmas-e az emberi élet számára olyannyira szükséges bűnbánat és kiengesztelődés megtapasztalására. Ezért szükségesnek tűnik a megtérés és kiengesztelődés egyházunkban lehetséges sokféle útjának a tudatosítása és ápolása.”<sup>23</sup>

Ugyanakkor nehezményezi a dokumentum, hogy a bűn és a megbocsátás túlzottan individualizálódott. A bűnössé válás közösségi dimenziója és ennek megfelelően a közösségben és a közösség általi kiengesztelődés a jelenlegi gyakorlatban háttérbe szorul. Bár a gyóntatószékben és gyóntató szobában történő egyéni gyónás gyakorlata mellett helyenként a nagy lelkesedéssel előkészített és ünnepelt bűnbánati liturgia is megtalálható, mégis gyakran az a benyomás erősödik, hogy a beleegyezés kelletlenül, lelkipásztori megfontolásból (paphiány, a hívek nyomása) történik, nem pedig abból a meggyőződésből fakad, hogy a kiengesztelődésnek és a bűnbocsánatnak ezek is önálló útjai.

A dokumentum második pontja a kiengesztelődés szentségének teológiai megalapozásával foglalkozik. Ez abból indul ki, hogy Istennel a keresztségben engesztelődünk ki, illetve Isten a keresztségben engesztelt ki önmagával. A kiengesztelődöttségnek ez az állapota kegyelem és Isten ilyen életre hív bennünket. Mivel a megkereszteltek nem mindig tudnak hivatásukhoz, a büntelen élethez hűek maradni, ezért Jézus tanítása szerint a keresztség után is kérhetjük bűneink bocsánatát, és Isten meg is adja, ha hajlandóak vagyunk a megtérésre és arra, hogy megbocsássunk testvéreinknek (Mt 6,12–14).

A továbbiakban a dokumentum különbséget tesz a „súlyos” bűnök és a „mindennapi” bűnök között. Súlyos bűnről beszélve példaként már a Szentírásban és az ősegyházban súlyosnak mondott bűnöket sorolja fel (hittagadás, gyilkosság, házasságtörés vagy fajtalanság; vö. 1Kor 6,9k; Gal 5,14–21). Ezek a bűnök alapos megtérést igényelnek, amely az Isten által felajánlott kiengesztelődés elfogadásához vezet, amit az egyházzal való kiengesztelődés közvetít. Bár az újbóli kiengesztelődésnek ez a folyamata a történelem folyamán különböző formában történt, a középkor óta az egyéni gyónás formájában érhető el számunkra. A gyónásban a lelkész az egyház felhatalmazott képviselőjeként Isten nevében bocsánatot ígér illetve ad. A kiengesztelődés ilyen módjának a kötelezettsége mindig és csak akkor kötelező – hangsúlyozza a dokumentum –, ha valaki súlyos bűnt követett el. Még rövidebben utal arra, hogy meg kell különböztetnünk a dolog objektív súlyosságát (vagy mindennapos csekély voltát) és a bűnös magatartás súlyosságának (vagy csekélységének) szubjektív érzékelését, mivel ezek nem föltétlenül fődik egymást. Fontos lelkipásztori feladatnak mondja ebben a tekintetben az emberek túlságosan tág, vagy szűk lelkiismeretének a korrigálásában való segédkezést.

<sup>23</sup> *Das Geschenk der Versöhnung*, 10.

Ami a „mindennapi” bűnöket illeti, a mindennapi, hittel és együttéléssel kapcsolatos hibákat, a hanyagságot és mulasztást sorolja fel. Hangsúlyozza, hogy ezeket sem lehet ártalmatlanoknak tekinteni, mert bár nem szüntetik meg az Istennel, egyházzal és felebarátainkkal való kapcsolatot, azonban károsítják és megterhelik azt.

A Szentírás és az egyház hagyománya alapján a kiengesztelődés számos érvényes és hatékony útját sorolja fel. Így a kiengesztelődést szolgálhatja a mindennapokban: a felebarátainkkal szemben elkövetett gyarlóságok jóvátétele és a bocsánatkérés, gondoskodás a szegényekről, síkraszállni az igazságért, a lelkiismeretvizsgálat és a hibáinknak Isten (szív gyónása) és a felebarátaink előtt való beismerése, lelki vezetés igénybevétele, a felebarátokért végzett ima és intés, lelkigyakorlatokon, bűnbánati napokon való részvétel.

Az istentiszteletben a kiengesztelődést szolgálja: bűneink nyilvános beismerése és az egymásért való ima (a szentmise bűnbánati cselekményében, közös végzés esetén a napi szolozsma utolsó imaórájában a kompletóriumban, bűnbánati istentiszteleten), Isten ígéjének hallgatása és az afölötti elmélkedés, a bocsánatos bűnök beismerése az egyház által ajánlott (nem kötelező) ájtatossági gyónásban, valamint Krisztus a „bűnök bocsánatára” értünk adott testének és vérének, az eukarisztiának ünneplésében és különösen az eukarisztiában való részesedésben.

Az igehirdetés és a lelkipásztori szolgálat feladata a kiengesztelődés örömhírének az oly módon történő hirdetése, hogy abból híveink egy megfelelő kiengesztelődési gyakorlatot tudjanak kialakítani, valamint a kiengesztelődés különböző, a mindennapokban gyakorolt formáit hittel értelmezzék, és ha szükséges a magatartásuknak új irányt tudjanak adni.

A dokumentum vastagon szedve hangsúlyozza, hogy a kiengesztelődés minden formáját úgy kell megtapasztalnunk, hogy az bennünk ne félelmet keltsen, hanem boldogító, felszabadító ünnep legyen az életünkben.

A dokumentum függelékként még néhány gyakorlati formát ajánl a bűnbánati istentiszteletek megszervezéséhez.

### **3. A KIENGESZTELŐDÉS SZENTSÉGE A NYUGAT- ÉS KELET EURÓPAI LELKIPÁSZTORI GYAKORLAT FESZÜLTÉGÉBEN?**

Feszültség van a nyugat-európai és a mi lelkipásztori gyakorlatunk között a kiengesztelődés szentségét illetően? Talán igen. Első látásra úgy tűnhet, hogy a nyugati keresztények, bár nem gyónnak, mint mi, mégis érthetetlen módon nyugodtan járulnak szentáldozáshoz. Lehet hogy nem gyónnak, de, amint a fentebb bemutatott elméleti fejtegetés és vázolt gyakorlat bizonyítja, tudatosan keresik a kiengesztelődést Istennel és felebarátaikkal, hogy így nyugodt boldogságban élhessenek.

Mi, a kelet-európai egyházak tagjai szeretjük ugyan azt hinni, hogy ájtatosabbak vagyunk, mint nyugati szekularizálódott, a liberális szabadon gondolkodás által korábban „megfertőzött” testvéreink. Mire alapozzuk ezt a hiedelmet?

Mi is a mi gyakorlatunk? Kevés kivételtől eltekintve, ugyanaz, mint a nyugati testvéreinkké, csupán kevesebb lelkesedéssel és tudatossággal keressük a bűnbánat és a kiengesztelődés alternatív formáit. Ha valakinek kétsége volna kijelentésem megalapozottsága felől, úgy csak a Gyulafehérvári Főegyházmegye zsinati könyvét kell felütnie. Zsinati anyáink és atyáink a *Liturgia és a szentségi életről* szóló dokumentumban, bár rövidebben és talán kevesebb alaposággal, mint a fentebb bemutatott innsbrucki dokumentumban, de ugyanazokat a nehézségeket fogalmazták meg.<sup>24</sup> Bár elkerülte a figyelmüket a bűnbánat szentségén és a bűnbánati liturgián kívüli – legalábbis a bocsánatos bűnökre vonatkozóan – lehetséges és a kiengesztelődésre alkalmas módzatok felsorolása, megfogalmazták a javaslatukat is.<sup>25</sup>

Ha a kiengesztelődés szentségére, a gyónásra gondolunk, szívünknek erősebben kellene dobognia, hiszen ha megfelelő lelkülettel járulunk hozzá, úgy a húsvéti föltámadás örömének teljességében részesít mindhárom formájában,<sup>26</sup> és akkor megértjük az efezusi levél üzenetének a jelentését is: „Valamikor sötétség voltatok, most azonban világosság vagytok az Úrban. Úgy éljetez, mint a világosság gyermekei – a világosság gyümölcsei pedig csupa jóság, igazságosság és igazság” (Ef 5, 8–9).

<sup>24</sup> Vö. GYULAFEHÉRVÁRI FŐEGYHÁZMEGYE, *Zsinati Könyv*, Kolozsvár 2001, 41–58, 45–46.

<sup>25</sup> „23. A lelkipásztorok oszlássák el a hívekben a gyónás körüli félreértéseket. Beszéljenek a bűnről, a bűnbánatról, a megtérésről, a lelkiismeret-vizsgálatról, a gyónás formájáról és gyakoriságáról, mutassanak rá arra, hogy a gyónás elsősorban nem kötelesség, hanem lelki kincs, öröm, újjászületés, boldogság a megtapasztalt Isten-szeretben. Segítsék híveiket ennek megtapasztalásában.

24. Nagyobb egyházközösségekben, ahol több pap van, gyakran mise közben gyóntatnak. Ezt a gyakorlatot fokozatosan meg kell szüntetni, és a híveket a misén kívüli gyónáshoz hozzászoktatni. Legyen a vasárnapi mise előtt és a hét adott napján (napjain), meghatározott időben gyónási lehetőség. Így könnyebben elkerülhető a sietős gyóntatás, a hétköznapi gyónási lehetőség pedig alkalom lelki beszélgetésre még olyanok számára is, akik nem kaphatnak feloldozást.

25. A gyóntatószéken kívül teremtsünk lehetőséget gyóntató-helyiségben, „gyóntatószobában” való gyónásra is.

26. Az úgynevezett „kaláka-gyóntatás” kezdődjék bűnbánati liturgiával, és közös hálaadással fejeződjék be. Szorgalmazzuk a bűnbánati liturgiák tartását, különösen adventben, nagyböjtben, az egyházközösség nagyobb ünnepei előtt. A Bűnbocsánat és Oltáriszentség című liturgikus könyvben találunk erre alkalmas szövegeket.

27. A gyóntatónak a bűnbánóval szemben nagy tapintattal, türelemmel és irtalommal kell lennie, hiszen a bűnöst is szerető Istent képviseli, aki meghalt érte. Sohasem szabad a gyónóban rémületet keltenie, sem pedig úgy beszélnie, hogy szavai a személy elítéléséért hangozzanak a bűn elítélése helyett.

28. A gyóntató igyekezzék olyan személyre és alkalomra szóló elégtételt adni, amivel a gyónó lelki gyarapodását, fejlődését szolgálja.” *Zsinati Könyv*, 54.

<sup>26</sup> Vö. HOLLÓ L., *A kiengesztelődés szentsége: a „mellőzött” szentség*, in: *Beszéd a láthatatlanról. Teológiai és egyháztörténeti írások* (Keresztény Szó könyvek – 2), Kolozsvár 2001, 189–201.

## AZ EUKARISZTIA ÁLDOZATI JELLEGE A KATOLIKUS–PROTESTÁNS PÁRBESZÉDBEN

ZAMFIR KORINNA<sup>1</sup>

**The Sacrificial Character of the Eucharist in the Catholic–Protestant Dialogue.** The study deals with the main documents of the Catholic–Lutheran, Catholic–Reformed, as well as WCC dialogue regarding the theology of the Eucharist, and focuses on the question of the sacrificial character. It concludes that as a result of theological research and dialogue there is a high degree of consensus regarding the uniqueness of Christ’s sacrifice as well as the anamnestic character of eucharistic celebration, which makes Christ’s sacrifice present and actual. Agreement exists concerning Eucharist as a sacrifice of thanksgiving and praise, and even if Protestant theology does not speak of a propitiatory sacrifice, the concept of anamnesis made clear in which sense Catholic theology understands this topic, and that this understanding does not deny the uniqueness of Christ’s sacrifice. This mutual agreement raises the question of the (lack of) reception within the main theological traditions.

Hagyományosan az eukarisztia / úrvacsora teológiájának egyik választóvonalá az áldozati jelleg állítása, illetve tagadása. Tekintettel az e kérdéskörhöz kapcsolódó vitákra és félreértésekre, az eukarisztia teológiáját vizsgálom a bilaterális és multilaterális teológiai párbeszéd dokumentumainak elemzése és az eredmények összegzése által.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> A szerző a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Karán biblikumot, exegézist és ökumenizmust tanít. Kutatási területe a katolikus-protestáns teológiai párbeszéd

<sup>2</sup> Tanulmányom alapjául a következő dokumentumok szolgálnak: *Das Herrenmahl* (római katolikus – evangélikus közös bizottság, a Keresztény Egység Titkárság és a Lutheránus Világszövetség megbízásával, 1978; in: H. MEYER (szerk.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung I*, Frankfurt am Main, 1991<sup>2</sup>, 271–295.), az EÖT teológiai bizottsága, a *Faith and Order* Limában kiadott jelentős konvergencia-dokumentuma, a *Baptism, Eucharist, Ministry*, Faith and Order Paper No. 111, 1982, amely a keresztség, az eukarisztia és az egyházi szolgálat kérdésével foglalkozik; a németországi evangélikus–katolikus teológiai bizottság dokumentumai: *Das Opfer Jesu Christi und der Kirche*, 1983, in: K. LEHMANN, E. SCHLINK (szerk.) *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*, Freiburg–Göttingen, 1983, 215–238; a következőkben: *Opferthesen*; és a *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, 1986, in: K. LEHMANN, W. PANNENBERG (szerk.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I, Rechtfertigung, Sakramente und Amt in Zeitalter der reformation und heute*, Freiburg–Göttingen, 1986, az eukarisztiáról 89–124; a Katolikus Egységítőkárság és a Református Világszövetség közötti megbeszélés zárónyilatkozata, *Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt*, 1977, in: MEYER, *Dokumente wachsender Übereinstimmung I*, 487–517. Ugyanakkor figyelembe veszem a protestáns dokumentumokat: a *Leuenbergi Egyezményt*, 1973 (angol ford.: *The United Reformed Church in the UK*, in: <http://www.ekd.de/bekentnisse/leuenengl>, vö. HERON, *Die Abendmahlsauffassung der Reformierten Kirche*, in: W. PANNENBERG, szerk., *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* III, 120–121), valamint a németországi evangélikus egyház 2002-es, *Das Abendmahl* című dokumentumát (*Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche*. Vorgelgt vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh, 2003.)

### Néhány kulcsfogalom

Az említett dokumentumokban az eukarisztia meghatározásában néhány közös gondolat, illetve kulcsfogalom szerepel. Az eukarisztia Isten ajándékának szentsége,<sup>3</sup> a keresztfeszített és feltámadt Krisztus emlékezete, illetve megjelenítése,<sup>4</sup> a kereszten egyszer s mindenkorra végbevitt áldozatának hatékony jele,<sup>5</sup> halálának szakramentális emlékünnepe.<sup>6</sup> Az eukarisztia úgy jeleníti meg Krisztusnak a kereszten történő odaadását, hogy egyben ő maga a cselekvő (aktuális jelenlét).<sup>7</sup> Az úrvacsorában Krisztus odaadja önmagát testében és vérében, ígéretének szava által a kenyérral és a borral,<sup>8</sup> és önmagával való személyes közösséget ajándékozik.<sup>9</sup> Krisztus egyedülálló módon, valóságosan, személyesen van jelen az eukarisztiában,<sup>10</sup> a megdicsőült Krisztus, személyes jelenléte által a vendéglátó.<sup>11</sup> Az eukarisztia / az úrvacsora rendeltetése a lakoma-közösségben való részesedés, amely az Istennel való új közösséget, új szövetséget hozza létre.<sup>12</sup>

### Az eukarisztia áldozati jellege. Milyen értelemben áldozat az eukarisztia?

A katolikus teológia valamennyi eukarisztiával kapcsolatos hivatalos megnyilatkozása határozottan állást foglal az áldozati jelleg mellett.<sup>13</sup> Ezzel szemben a reformáció hitvallási iratai kifejezetten elvetették és súlyos tévedésnek minősítették a miseáldozatot, tekintettel arra, hogy ez nem más, mint Krisztus egyetlen keresztdozatának megisméltése vagy kiegészítése, és ezáltal az egyszer s mindenkorra az emberek megváltására végbevitt krisztusi áldozat felcserélése az emberi-papi cselekedettel, ami mögött az önmegigazítás gondolata áll, illetve az isteni tett elhomályosítása az egyházi cselekvés által.

Luther már a *De captivitate babilonicában* elveti a mise áldozati jellegét.<sup>14</sup> Az *Ágostai Hitvallás* 24. cikkelye bírálja azt a nézetet, miszerint Krisztus, aki szenvedésével elégtételt adott az áteredő bűnért, azért rendelte a misét, hogy általa naponta áldozatot (*oblatio*) mutassanak be a mindennap elkövetett bűnökért; az ő szenvedése ugyanis nemcsak az áteredő bűnért, hanem valamennyi bűnért való áldozat és elégtétel (*oblatio et satisfactio*) volt.<sup>15</sup>

<sup>3</sup> Lima, E2.

<sup>4</sup> Lima, E5; *Das Abendmahl* 1.

<sup>5</sup> Lima, E5, E8; *Opferthesen* 4.3.1–4.3.2; *Lehrurteilungen, Eucharistie/Abendmahl* 1.2–1.3.

<sup>6</sup> *Opferthesen* 4.3.

<sup>7</sup> *Opferthesen* 4.3.2; Lima, E7.

<sup>8</sup> Leuenberg 14.

<sup>9</sup> Lima, E6, *Opferthesen* 3.5.2, 4.3

<sup>10</sup> Lima, E13.

<sup>11</sup> *Opferthesen* 4.3.2: „kommemorative Personalpräsenz”

<sup>12</sup> *Lehrurteilungen, Eucharistie/Abendmahl* 2.3, *Das Abendmahl* 1; 2.1. vö. Trento: DS 1638; SC 55

<sup>13</sup> L. pl. a trentói zsinat tanító fejezeteit és elítélő kánonjait a legszentebb miseáldozattal kapcsolatban, DS 1738–1746, 1750–1754; a *Mediator Dei* idevonatkozó részeit: DS 3847–3848, 3854; vö. *Ecclesia de Eucharistia* 11–14.

<sup>14</sup> *Le Prélude de Martin Luther sur la Captivité Babylonienne de l'Église*, in: Martin Luther, *Œuvres* II, Genève, 1966, 195–197.

<sup>15</sup> CA XXIV. 21–25.29. vö. az Apol. 24. hosszabb fejtegetését az áldozat szentírási jelentéseivel kapcsolatban, ill. arról, hogy engesztelő áldozatot egyedül Krisztus mutathatott be, a keresztyének

Kálvin szintén elveti a mise engesztelő áldozat karakterét, illetve érdemszerző cselekedet voltát. Krisztus az egyetlen főpap, aki egyszer s mindenkorra feláldozta magát és megszerezte a bűnbocsánatot; ezzel szemben a mise nem ígér mást, mint újabb bűnbocsánatot és az igazvolt újbóli megszerzését.<sup>16</sup> Kálvin azonban, arról tárgyalva, hogy Jézus az élet kenyere, mivel testét odaadta a kereszten, azt a kijelentést teszi: az úrvacsorában Krisztus naponta odaadja testét, amikor az evangélium szava által felajánlja magát, azért hogy részesedjünk ebből az odaadásból; következésképpen az úrvacsora misztériuma által megpecsételi a kereszt odaadásában való részesedést.<sup>17</sup> Ez a figyelemre méltó állítás gyakorlatilag a keresztáldozat úrvacsorában történő folyamatos aktualizálását fejezi ki.

A *Heidelbergi Káté* 80. kérdésére („Mi különbség van az Úr vacsorája és a római katolikus mise között?”) adott válasz ugyanazt a vádat fogalmazza meg, hogy míg az úrvacsora tiszteletben tartja Krisztus áldozatának megismételhetetlen voltát, addig katolikus elképzelés szerint a misében az egyház naponta megismétli ezt az áldozatot.

A 16. században (és azt követően hosszú ideig) az egyházak látszólag egy alternatívával szembesültek: meg kellett védeni Krisztus áldozatának egyszerűségét, így viszont az úrvacsora keresztáldozathoz való viszonyát pusztán megemlékezés-ként lehetett értelmezni, vagy ki kellett tartani az eukarisztia áldozati jellege mellett, ami azt a látszatot keltette, hogy az egyházi szertartás megsokszorozza vagy kiegészíti Krisztus engesztelő tettét. A nézőpontok összeegyeztetésének egyik nehézsége abból adódott, hogy mindkét fél a megemlékezésben pusztán emlékeztető idézést látott, ami az áldozat és a megemlékezés fogalmi elkülönítéséhez, és egymástól való elszakításához vezetett.<sup>18</sup> A másik nehézség a középkori szentségtan egyoldalú fejlődéséből következett, amely elszakította a *signum* / *symbolum* fogalmat a valóságtól, és a *signum* / *symbolum* alatt egyszerűen a valóságot jelző, de azt nem hordozó jelet értett. Más szóval a rendelkezésre álló közös fogalomkészlet korlátai is hozzájárultak a kölcsönös félreértéshez.

A félreértések tisztázása és a katolikus tanítás megfogalmazása hivatalos módon a trentói zsinaton kezdődött el. A zsinat figyelemre méltó módon nem beszél a keresztáldozat megismételéséről, hanem annak megjelenítéséről (*repraesentatio*), emlékeztetéről (*memoria*) és a résztvevők részesedéséről annak gyümölcséből, a bűnbocsánatból (*applicatio*).<sup>19</sup> A szentmise ennek következtében nem egy másik

---

csak lelki, hálaáldozatot mutathatnak be, az Istentől kapott jöttetek hálás befogadására. L. még *Opferthesen*, 3.3.2–3.3.3.

<sup>16</sup> IC (1560), IV.XVIII, *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia* (OC 32), ed. Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss, *Corpus Reformatorum*, Brunsviga, 1865, reprint NY–London–Frankfurt am Main, 1964.

<sup>17</sup> „Il le donne journellement [i.e. son corps] quand par la parole de son Evangile il s’offre, afin que nous y participions entant qu’il a esté crucifié pour nous : et consequemment seelle une telle participation par le mystere de la Cene : et mesme y accompli au dedans de qu’il y signifie au dehors.” IC (1560) IV.XVII.5.

<sup>18</sup> L. *Opferthesen* 3.3.1.

<sup>19</sup> „in Coena novissima [...] ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile (sicut hominum natura exigit) relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum *repraesentaretur* eiusque

áldozat Krisztus áldozata mellett, hanem Krisztus önfelajánlásának szentségi megjelenítője. Mivel Krisztus papsága nem szűnt meg az ő halálával, ő maga cselekszik, felhasználva a pap, az egyház szolgáját.<sup>20</sup> Mindenképpen a zsinat fontosnak tartja kiemelni, hogy a szentmise több pusztá megemlékezésnél (*nuda commemoratio*), és nem csak dicsérő vagy hálaáldozat.<sup>21</sup> A mise egyben egésztelő áldozat is.

A teológiai párbeszéd jelentős mértékben hozzájárult a két szemléletmód szándékának megértéséhez. A közeledést három teológiai felismerés készítette elő, illetve tette lehetővé. Az első kettő a katolikus teológiában kristályosodott ki, két elfelejtett igazság újrafelfedezése által.

Az első az egyházra, mint Krisztus titokzatos testére vonatkozik.<sup>22</sup> Ennek következtében az egyház cselekvése nem pusztán emberi mű, amely az isteni-krisztusi tett vetélytársaként fogható fel, hanem az egyházban és annak megnyilvánulásaiban maga Krisztus van jelen és cselekszik.

A másik jelentős hozzájárulás Odo Casel *misztérium-teológiája*, amely a keleti teológia egy feledésbe merült fogalmát eleveníti fel. Ennek értelmében az üdvösség titkainak ünneplése a szimbolikus cselekedetekben valóban jelenvalóvá és megtapasztalhatóvá teszi azokat, a kultikus történelemben való részvétel valóságos közösséget teremt Krisztussal.<sup>23</sup>

A harmadik lényeges felismerés a biblikus kutatás eredménye; lényege az emlékezés bibliai jelentésének megértése. Az *anamnészis* fogalmának alkalmazása az ökumenikus teológiában különösen Max Thuriannak köszönhető. Thurian átfogó elemzést nyújt a héber *zikkaron* és *azkarah* jelentéséről és ószövetségi használatáról.<sup>24</sup> A megemlékezés dinamikus értelme különösen a pászka ünnepén nyilvánul meg, mivel a liturgikus ünneplés megjeleníti Isten szabadító tettét és elővételezi a Messiás eljövetelekor bekövetkező végső szabadulást. A családfő a szabadulás elbeszélésében kifejezetten azt mondja, hogy „amiatt történik ez, amit az Úr cselekedett velem, amikor kijöttem Egyiptomból” (Kiv 13,8). A múlt szabadulása a közösség és az egyén mindig aktuális, jelen tapasztalatává válik az

---

*memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie comittuntur, peccatorum applicaretur*” (DS 1740 [1562], in: H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZNER, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona–Freiburg–Roma, 1973<sup>36</sup>, 408).

<sup>20</sup> DS 1743.

<sup>21</sup> DS 1753.

<sup>22</sup> A páli ekkleziológia e központi gondolata a jelenkori katolikus teológiában Johann Adam MÖHLERnél, majd Mathias Joseph SCHEEBENnél jelenik meg (*Die Mysterien des Christentums*, Freiburg, 1912). A hivatalos egyháztan a *Mystici corporis*-ban, majd a LG-ban konszekrálja.

<sup>23</sup> A kérdéstről l. A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München, 1973, 166–169; *Opferthesen* 3.5.2.

<sup>24</sup> L. *L'Eucharistie. Mémorial de Seigneur. Sacrifice d'action de grace et d'intercession*, Neuchâtel–Paris, 1959, 27–49. A rokon értelmű fogalmak több jelentéssel rendelkeznek: egy múltbeli, ismert tény felidézése (Isten vagy egy ember jótéteménye, Isten áldása, a bűn); egy kötelezettségről való megemlékezés (l. a szívárvány, a pászkaünnep megtartása a szabadulás emlékezetére); Isten emlékezése a szövetségre, szeretetére, egy ember hűségére, és az ennek megfelelő magatartás; az ember részéről Isten hatékony segítségül hívása; valakinek az emlékeztetése valamire; az Isten emlékeztetése ajánlás egy áldozat által.

ünneplésben. A héber szavakat a LXX az *anamnészisz* vagy *mnémoszünon* kifejezésekkel adja vissza. Az *anamnészisz* az Újszövetségben az utolsó vacsora elbeszéléseiben jelenik meg. Az újszövetségi közösség tehát hálaadással emlékezik Krisztus odaadására és szabadító cselekvésére, amely mindig jelenvaló tapasztalat. Amint a pászka rítusa magában foglalja az áldozatot, úgy az eukarisztia is megjeleníti Krisztus egyszer s mindenkorra végbevitt odaadását a kereszten. A húsvéti ünneplés jelentése Isten *jelenlétének* megvallása a szövetségben, az *üdvösség közlése* és a *hatékony közbenjárás* a megemlékezésben, valamint Isten szavának *hirdetése*. Az eukarisztia ehhez hasonlóan Krisztus jelenléte, szentség, amely a kereszt egyetlen áldozatának kegyelmeit közli, és áldozat, amely megjeleníti Isten és az emberek előtt Krisztus teljes önátadását; Isten cselekvésének hatékony hirdetése, amely Krisztus Testét táplálja és kibontakoztatja.<sup>25</sup>

Az emlékezés ilyen jellegű megértése tükröződik az ökumenikus dokumentumokban is. Éppen az emlékezés fogalma világítja meg az összefüggést Krisztus áldozata és az eukarisztia között.<sup>26</sup> Az eukarisztia, egyik fontos meghatározása szerint, Krisztus emlékezete (*anamnészisz*, *memoria*). „Az eukarisztia a keresztrefeszített és feltámadt *Krisztus emlékezete, azaz a kereszten egyszer s mindenkorra végbevitt és az emberiség javára ma is hatásos áldozatának élő és hatékony jele.*” E meghatározásban egyértelműen jelen van a hatékony, jelenbehozó emlékezés, valamint az egyetlen keresztáldozat megjelenítésének gondolata. Az emlékezés több egy régvolt esemény pusztá gondolati felidézésénél. Amint a *zikkaron* a kivonulás, a szabadulás megjelenítő felidézése a zsidó *peszáh* ünnepen, úgy az eukarisztia ünneplése sem tekinthető egyszerű visszaemlékezésnek, hanem mindig aktuális és hatékony, jelenbehozó emlékezésnek.<sup>27</sup> Az eukarisztia nem jelentheti a kereszt egyszerű eseményének megismétlését; de elválaszthatatlan Krisztus áldozatától, hiszen azt aktualizálja minden kor embere számára.

A *Das Herrenmahl* és a *Limai Dokumentum* azt a szemléletet tükrözi, hogy az eukarisztia *hálaadó és közbenjáró áldozat*.<sup>28</sup>

Figyelembe kell vennünk, hogy noha a reformátorok is ki akarták fejezni Krisztus személyes, cselekvő jelenlétét az úrvacsorában, hiányzott a fogalmi készlet

<sup>25</sup> Thurian, i.m. 48–49.

<sup>26</sup> *Herrenmahl*, 36.

<sup>27</sup> „The biblical idea of memorial as applied to the eucharist refers to this present efficacy of God's work when it is celebrated by God's people in a liturgy.” (*Lima*, E5). Vö. E7: „The anamnesis in which Christ acts through the joyful celebration of his Church is thus both representation and anticipation. It is not only a calling to mind of what is past and of its significance. It is the Church's effective proclamation of God's mighty acts and promises.”

<sup>28</sup> A *Limai dokumentum* a megjelenítés és az elővételezés funkcióihoz kapcsolja az eukarisztikus ünneplésben megvalósuló *hálaadást* és *közbenjárást*. Mivel az eukarisztia Isten hatalmas üdvörténeti tetteit jeleníti meg, az egyház hálaadással emlékezik ezekre. Másrészt az eukarisztia a jövőben bekövetkező beteljesülést elővételezi; e két okból az egyház, közbenjárásával Isten jótéteményeit kéri minden ember számára (E8). L. *Das Herrenmahl*, 37: „Übereinstimmend verstehen unsere beiden Traditionen die Eucharistie als Opfer des Lobes. [...] Die eucharistische Opfer des Lobes ist durch das Kreuzopfer Christi überhaupt möglich geworden; deshalb bleibt dieses selbst der primäre Inhalt des kirchlichen Lobopfers.”



annak megértésére és kifejezésére, hogy az eukarisztikus ünneplésben, Krisztus személyéhez kapcsolódva szakramentális módon a keresztdózat története is jelen van.<sup>29</sup> Ma az emlékezés bibliai fogalmának megértése lehetővé teszi annak a felismerését, hogy az eukarisztia nem „puszta emlékezés,” hanem a Szentlélek ereje által, Jézus szavaiban és a közös étkezés jelében Krisztus önátadása, egész életében és kiváltképp kereszthalálában kifejeződő odaadása valóságosan megjelenül.<sup>30</sup> A mai teológiai párbeszéd egyik kérdése az, hogy a lutheri álláspont, amely szerint Krisztus az úrvacsorában valóságosan és cselekvően jelen van és így áthidalja a keresztt múlt ideje és az ünneplés jelen ideje közötti távolságot nem mutat a korábban gondoltnál nagyobb konvergenciát a katolikus felfogással, amely a mise áldozati jellegét vallva éppen Krisztus tettének aktualitását és mindenkori hatékonyságát akarta kifejezni?<sup>31</sup>

A párbeszéd felismeréseihez tartozik továbbá az eukarisztia áldozati jellege kapcsán az *engesztelő áldozat* karakter megértése, *az isteni kezdeményezés és az emberi válasz közötti viszony* helyes meghatározása, *az áldozat személyes szemlélete, az áldozat és a lakoma közötti összefüggés.*

### ***Az eukarisztia mint engesztelő áldozat***

A *Limai Dokumentumban* még nem szerepel a konszenzus tárgyaként az a katolikus meggyőződés, hogy az eukarisztia nemcsak hálaadó és közbenjáró, hanem *engesztelő áldozat* is, viszont arra mutat rá, hogy a katolikus teológia „engesztelő áldozat” fogalma érthetővé válik az *anamnészisz* fogalomból kiindulva.<sup>32</sup> Éppen az *anamnészisz* értetheti meg, hogy *az eukarisztia azért rendelkezhet az engesztelő áldozat jellegével, mivel az nem más áldozat, nem az egyház saját kiegészítő cselekedete, hanem az egy krisztusi áldozattal azonos, annak szentségi megjelenítése. Ezért hatékonyan közli minden kor embere számára Krisztus engesztelő tettének gyümölcsét.* Ez a gondolat már közös felismerésként szerepel a katolikus-evangélikus párbeszédben.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> L. *Lehrveurteilungen, Eucharistie/Abendmahl* 1.2.

<sup>30</sup> *Herrenmahl* 16–17; *Opferthesen* 4.3; *Lehrveurteilungen, Eucharistie/Abendmahl* 1.2–1.4.

<sup>31</sup> *Opferthesen* 3.3.1.

<sup>32</sup> Megjegyz. E8. A keresztdózat aktualizálása egyszerre jelenti a jelenlétet / megjelenítést és a hatékonyságot, a cselekvő jelenlétet. A megjegyzés egyszerismind arra biztatja az egyházakat, hogy a bibliai megemlékezés fogalom megértése által próbálják felülvizsgálni az áldozati jellegről szóló korábbi vitákat, és értsék meg, miért használta az egyik egyházi hagyomány, vagy milyen megfontolásból vette el a másik az eukarisztia áldozati jellegét.

<sup>33</sup> L. *Lehrveurteilungen, Eucharistie/Abendmahl* 1.4: „Denn unter der vonn Reformatoren nie bestritten Voraussetzung, dass im Sakrament des Altars [...] Christus real präsent ist, ist nicht einzusehen, warum diese Präsenz nicht zugleich die wirkliche Vergegenwärtigung des als Sühnopfers bestimmten Kreuzesgeschehens bedeuten sollte. [...] Verständlich wird die strikte reformatorische Unterscheidung zwischen Kreuzesopfer und dem Lob- und Dankopfer der Gemeinde nur auf dem Hintergrund der Trennung von sacrificium und sacramentum. Kann diese als überwunden gelten, besteht für die reformatorischen Kirchen kein Anlaß mehr, Kreuzesopfer und Lob- bzw. Dankopfer grundsätzlich zu trennen“.

### ***Isten kezdeményezése és az ember válasza az eukarisztiában***

A dokumentumokban közös kijelentésként szerepel, hogy az eukarisztikus ünneplésben Istené a kezdeményezés és az ő cselekvése elsődleges jellegű. Az eukarisztia elsősorban Isten odaadása az embereknek Jézusban, ezért az ember mindenekelőtt erre az isteni kezdeményezésre válaszol, hálásan elfogadja Isten ajándékát. Más szempontból viszont az eukarisztia megjeleníti az ember Jézus önatadását, határtalan bizalmát az Atyával szemben, így az ember választ is megvalósítja. Az ember válasza, az egyház cselekedete soha nem jelentéktelen, de a kettőt csak úgy lehet egyszerre elgondolni, ha tudomásul vesszük, hogy Isten üdvözítő tette nemcsak az ember válaszának kiváltó oka, hanem alapja és lehetőségi feltétele. Ilyen értelemben az egyház áldozata részesedés Krisztus áldozatából. E közös felismerés lehetővé teszi a két véglet elkerülését: az eukarisztiában nem lehet egymás rovására kizárólag Isten művét, illetve az ember tettét hangsúlyozni.<sup>34</sup> Ugyanakkor *az egyház nem az áldozat felajánlásának autonóm alanya Jézus mellett, hanem az egyház cselekvése Jézus szolgálatában áll: Krisztus az eukarisztikus cselekmény tulajdonképpen alanya, a vendéglátó, az önmagát felajánló, a közösséget létrehozó.*

### ***Az áldozat perszonális szemlélete***

Az áldozat az Ószövetség szemléletében, valamint a középkori teológiában olyan kultikus-rituális, esetleg jogi tett, amelynek egyik célja Istennek engesztelést és elégtételt nyújtani. Az Újszövetségben az áldozat tárgyi szemlélete mellett megjelenik a személyes döntésként felfogott áldozat gondolata, mint egy élethelyzetben megvalósított odaadás, a végsőkig vállalt hűség. Jézus tettét is elsősorban ilyen értelemben kell értékelni. Következésképpen az eukarisztia sem elsősorban kultikus-rituális áldozat Isten kiengesztelésére, mintha Isten nem tudna megbocsátani egy ember feláldozása nélkül, hanem Jézusnak egész életében megvalósuló személyes, szeretetből történő önatadása, amelynek a keresztdözt az nem elszigetelt, kizárólagos jelentőségű eseménye, hanem része és egyben legkézzelfoghatóbb kifejeződése.<sup>35</sup> Az áldozat e személyes jellegének megértése, illetve a kereszt és az eukarisztikus ünneplés egyidejűségének tudatosítása teszi lehetővé az eldologiasító félreértés elkerülését. Ez az egészben látás tükröződik a *Limai Dokumentumban* is, amely az eukarisztia alapításáról tárgyalva, az utolsó vacsorát beépíti Jézus életének, szolgálatának egészébe, illetve a nyilvános működése során, majd feltámadása után megélt asztalközösség összefüggésébe. Ezzel kiemeli, hogy az eukarisztia igazi értelme akkor világosodik meg, ha meglátjuk benne Jézusnak az egész életében kifejeződő odaadását, kiengesztelő közeledését az emberekhez.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> *Opferthesen* 4.2.3–4.3.2; *Lehrurteilungen, Eucharistie/Abendmahl* 1.3. Vö. *Die Gegenwart Christi* 81.

<sup>35</sup> *Opferthesen* 4.2.1. Vö. *Die Gegenwart Christi* 80.

<sup>36</sup> *Lima*, E1.

### ***Az áldozat és a lakoma közötti összefüggés***

Az *eukarisztia szentségi jele* az ökumenikus párbeszédben, illetve a megújult katolikus szentségban a *lakoma-közösség*. Éppen Jézusnak táplálékként való önfelajánlása a kenyér- és a kehely cselekményben, a szentségi jelek kiosztásában, illetve az ezekben való közös részesedés jeleníti meg a leginkább Jézus önatadását. Így a lakoma-jelleg újrafelfedezése, közösségi vonatkozásán túl nem homályosítja el az eukarisztia áldozati jellegét, hanem éppen az fejezi ki legegyszerűbben. A lakoma-közösség egyszersmind létrehozza a részesedők személyes közösségét a vendéglátó Krisztussal és egymással.

### **Néhány konklúzió**

A vizsgált dokumentumok tükrében azt lehet mondani, hogy az ökumenikus teológia már nem szakítja el az eukarisztiát a kereszttáldozattól, hanem az anamnészis és a megjelenítés fogalmával biztosítja mind Krisztus megváltó tettének egyszerűségét, mind az eukarisztikus ünneplés aktuális kapcsolatát ezzel az egyedülálló eseménnyel. Az eukarisztia áldozati jellegének ilyen megértése összhangban van a katolikus tanítással, és ugyanakkor nem áll szemben a protestáns teológiai hagyománnyal.

A párbeszéd dokumentumai egyetértenek abban, hogy az eukarisztia hála- és magasztaló áldozat.

Az eukarisztia engesztelő áldozat jellege nem képezi a konszenzus tárgyát, de a fennebb ismertetett eredmények alapján a dialógusban résztvevő protestáns teológusok nem vetik el a katolikus teológia e tanítását, hanem megértik, miért és milyen értelemben használja a katolikus egyház ezt a fogalmat.

Az elért konszenzust azonban nem követte az egyházi recepció. Így úgy tűnik, hogy a dialógus öncélúvá válik. Ez a tényállás felveti a következő kérdéseket:

a. Amennyiben a közös dokumentumok azt a felismerést tartalmazzák, hogy az eukarisztia áldozati jellege nem jelenti Krisztus egyszeri, engesztelő áldozatának megismétlését vagy kiegészítését, hanem annak megjelenítését, aktualizálását a hatékony emlékezésben, nem kellene ennek a felismerésnek a protestáns úrvacsoratan részévé válnia? Nem kellene hivatalosan visszavonni a katolikus tanításra vonatkozó elítéléseket? Nem volna ajánlatos a katolikus teológiát tévesen értelmező kijelentéseket korrigálni (pl. *Heidelbergi káté*)?

b. Tekintettel arra, hogy az ökumenikus párbeszédben megtörtént az eukarisztia áldozati jellegének közös megértése, amennyiben ez tükröződne a protestáns egyházak teológiai tanításában, nem kellene megfontolni az ezzel kapcsolatos kiközösítéseket visszavonását katolikus részről?

E kérdések nyilvánvalóan adódnak a dialógus folyamatának vizsgálatából. Viszont egyértelmű, hogy e kérdésekre a tanulmány írója nem hivatott választ adni.

## A LITURGIA: TALÁLKOZÁS ÉS KÜLDETÉS

### NÓDA MÓZES<sup>1</sup>

**Liturgie: ein Ort des Treffens und der Sendung.** Die Liturgie ist die feierliche Form der Selbstäußerung der Kirche. Sie ist Höhepunkt und Quelle des christlichen Lebens. Gleich ist sie Träger der Heilsgeschichte, indem sie dem erlösenden Wirken Gottes entspricht. Sie ist Gottesdienst, indem in ihr Christus und durch Christus alle Gläubige dem Vater die wahre Ehre erweisen (Vgl. Mediator Dei 20). In ihr übt Christus seinen priesterlichen Dienst aus, der nicht nur einfach die Heiligung des Menschen erzielt, sondern die Vergöttlichung des Menschen auch verwirklicht (Vgl. Sacrosantum Concilium 7). Durch die Liturgie treten die heiligende Kraft der Kirche auch zur Erscheinung. Sie vereint nämlich in Christus Gott und Mensch und die ganze Menschheit. Doch bewahrt die Liturgie ihren Mysterium-Charakter. In diesem Mysterium „begriff“ der Mensch das Geheimnis Gottes und seine mysteriumhafte Wirkung in der Geschichte, die dadurch zur Heilsgeschichte wird. In diesem Geschehen wird, wie erwähnt, Gott und Mensch vereint und die menschliche Gemeinschaft wird auch zur Kommunion. So wird die Liturgie ein Ort des Treffens, ein Punkt, in dem Menschliche und Göttliche aufeinandertrifft. Dadurch wird die zeit-räumliche Kategorie aufgelöst, indem in der heiligen Liturgie, in dem Wort- und eucharistischen Gottesdienst, das Ewige und das Zeitliche miteinander unauflöslich vereinbart werden. Das spiegelt das liturgische Jahr zurück. Das Ostergeheimnis, das sakramentale Aufeinandertreffen spiegeln dieses zeitgebundene und doch zeitlose Ereignis zurück. Da sieht sich die „liturgische“ Sendung der Kirche begründet.

#### 1. A liturgia meghatározása

A liturgia az egyház látható megnyilvánulása minden ember számára. A II. vatikáni zsinat így fogalmaz: „*a liturgia az a csúcspont, mely felé az Egyház tevékenysége irányul; ugyanakkor az a forrás is, amelyből fakad minden ereje*” (LK 10). A dokumentum azt is kifejezetten tanítja: „*az Egyház a legkiválóbb módon akkor lesz láthatóvá, amikor Isten szent népe teljesen és tevékenyen részt vesz a közös liturgiában, mindenekelőtt az Eucharisztia ünneplésében, az egységes imádságban az egyetlen oltár körül, melynél a közösség élén ott áll a papságtól és segédkezőtől körülvett püspök*” (LK 41).

A klasszikus görögben a „liturgia” a közjóra irányuló tevékenységet jelentette politikai vagy gazdasági értelemben, tehát a nép szolgálatát. Ez azt is jelenti, hogy a liturgia olyan cselekmény, amely elsősorban a közösség javát szolgálja az egyénnel szemben.

A kifejezés: *liturgia*, a *leiton* és *ergon* szavak összetételéből keletkezett. A *leiton*, a laosz nép szóból származik, néphez tartozót jelent, a kifejezés második része az *ergon*: művet, szolgálatot jelent.

---

<sup>1</sup> A szerző római katolikus pap, a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Karának liturgika és fundamentális teológia tanára.

Az Újszövetség a szót a profán görögből vette át, és jelentése nem korlátozódott csupán a keresztény istentiszteletre. Az Újszövetségben a kifejezésnek vallási jelentése van, közszolgálatot, Krisztus és az apostolok által végzett papi jellegű szolgálatot jelentett. A Zsidókhoz írt levél Krisztus főpapi tevékenységét nevezi liturgiának (Zsid 8,2).

Az etimológiai meghatározás után, ha meg akarjuk határozni a liturgiát, nem kerülheti el a figyelmünket az a tény, hogy a liturgia üdvösségünk történetének része és Isten üdvözítő tevékenységének lényeges mozzanata.<sup>2</sup> Ez azt jelenti, hogy a liturgia értelmét igazán csak az érti meg, aki hívő lélekkel vesz rész benne. A liturgia természetesen el tud indítani Isten felé, találkozhat benne az Istennel egy nemhívó is, hiszen a liturgiában Isten üdvözítő tette folytatódik, de a liturgia csak a hit számára érthető. Három fontos meghatározást kell figyelembe vennünk, amikor a liturgia lényegét meg akarjuk érteni.

Az első XII. Pius pápa *Mediator Dei* (1947) kezdetű enciklikájában található: „*a szent liturgia nem más, mint az a nyilvános istentisztelet, amelyet a mi Üdvözítőnk, mint az Egyház feje bemutat a mennyei Atyának, és amelyet a hívek közössége bemutat alapítójának, és rajta keresztül az örök Atyának*” (MD 20).

A második a liturgikus konstitúció megfogalmazása: „*Méltán foghatjuk föl tehát a liturgiát úgy, mint Jézus Krisztus papi hivatalának gyakorlását, melyben érzékelhető jelek jelzik és a maguk sajátos módján meg is valósítják az ember megszentelését, és Jézus Krisztus misztikus teste, vagyis a fő és a tagok együtt, teljes értékű, nyilvános istentiszteletet mutatnak be*” (LK 7).<sup>3</sup>

A harmadik meghatározást az *Egyházi Törvénykönyv* fogalmazza meg<sup>4</sup> a 834. kánonban: „*A megszentelő feladatot az Egyház különösképpen a szent liturgia által teljesíti, melyet Jézus Krisztus papi feladata gyakorlásaként fogunk fel, és amelyben az emberek megszentelését érzékelhető jelek jelölik és valósítják meg a nekik megfelelő sajátos módon. A szent liturgiában Jézus Krisztus titokzatos teste, tudniillik a Fő és a tagok, Isten teljes értékű, nyilvános istentiszteletét gyakorolja.*”

Összefoglalva a három meghatározást, a liturgiát így határozhatjuk meg: *A liturgia Jézus Krisztus papi tevékenységének a folytatása a Titokzatos test, vagyis az egyház szertartásai által az emberek megszentelésére és Isten dicsőségére.*

## 2. Liturgia mint misztérium

Az ember örök és ősi vágya, hogy találkozhasson Istenével. Azzal, aki felette áll, az „égben” lakozik. Ennél fogva elérhetetlen, és egyfajta titokzatosság övezi a létét. Oltárok, templomok épülnek, különleges szent helyek keletkeznek, ahol közelebb érzik magukat az Istenhez, vagy fordítva, Istent önmagukhoz. A misztérium kifejezés a görög *müein* ige latinított formája. A misztériumvallásokban a misztérium olyan titkos tanítást, titkos szertartást jelentett, amelyet csak a beavatottak ismerhettek meg. Az ószövetségi Szentírás alapján az Újszövetség is

<sup>2</sup> Vö. DOLHAI Lajos: *A liturgia teológiája*, Budapest, 2002, 10–11.

<sup>3</sup> *A II. vatikáni zsinat dokumentumai* (szerk. Diósi I.), Bp., 2000.

<sup>4</sup> *CIC* (1983, szerk. Erdő Péter), 605.

átveszi a kifejezést, de egészen más értelemben használja. A misztérium olyan isteni titok, amelyet épp ellenkezőleg, nem kell elrejtteni, Isten örök akarta szerint nyilvánvalóvá kell tenni minden ember számára.

A keresztyény kinyilatkoztatás nagy ajándéka a világ számára, ez az örömhír, Isten kilépett a rejtettségéből, közénk jött, köztünk akar lakni, olyan lett, mint mi. A liturgia Szent Ágoston szavai szerint a jövő örökélet előjátéka. A misztérium újszövetségi értelmezését szent Pál az efezusi levelében fejt ki: „*Nekem, az összes szent közül a legkisebbnek jutott osztályrészül ez a kegyelem: hirdetni a pogányoknak Krisztus felfoghatatlan gazdagságát, és felvilágosítani mindenkit, miként vált valóra a titok, amely öröktől fogva el volt rejtve a mindent teremtő Istenben, hogy most kinyilvánuljon Isten sokrétű bölcsessége a mennyei fejedelemségeknek és hatalmasságoknak az egyház útján. Ez volt az ő örök végzése, amelyet Krisztus Jézusban, a mi Urunkban valósított meg*” (Ef 3,8–12). Tehát ismét annak a valóságnak vagyunk a tanúi, amelyet a keresztyénység kezdett megtanulni, a kezdeményező, az első lépést megtevő mindig az Isten. A liturgia ünneplése mindig ennek a tudatában kell hogy történjen, Isten az első, ő az, aki közeledik, ő az, aki megszólít. Tenni ezt azzal az alázattal, amelyet az Ószövetség nagy liturgikusa, Mózes fogalmazott meg a fáraó előtt: „*azt sem tudjuk, hogyan fejezzük ki hódolatunkat az Úrnak*” (Kiv 10,26). Ha Isten nem mutatja meg magát, az ember képes arra, hogy oltárokat építsen, de a valódi liturgiának ma is az az alapfeltétele, hogy Isten válaszát meghalljuk, tőle tanuljuk meg, hogyan kell helyesen imádni őt. A zsidóság nagy tapasztalata a pusztai vándorlás idején erre alapoz. Mózes hosszú ideig távol van, a zsidók ezalatt aranyborjút készítenek, hogy valamiképpen Isten, a láthatatlan, a titokzatos Isten látható legyen, lehozzák a maguk világába, olyannak kell lennie, amilyennek szükségét érzik. És itt már nem csupán a képtialalom megszegéséről van szó: létrehoztak önhatalmúlag egy olyan kultuszt, amelyet önmaguknak rendeznek, Isten imádása helyett ez a kultusz csupán önmaguk erősítése. A liturgiának ez a félreértelmezése valójában már üres játszadozás, vagy ami még veszélyesebb és károsabb lehet, Istennek az elvesztése.<sup>5</sup>

A liturgia ünneplése tehát azontúl, hogy szép meghatározások állnak a rendelkezésünkre – mit is jelent a liturgia, hogyan kell ünnepelni, amikor annak a nagy isteni misztériumnak lehetünk a részei, amely már levetette az elrejtettség fátylát –, mindig két irányú: Isten dicsőítése és az ember megszentelése. Igen, a kettő együtt és mindig is csak együtt!

Képesek vagyunk mi emberek arra, hogy a világot Istenhez kössük? Nem. De Isten az ember segítségére sietett, amikor örök elhatározása és üdvözítő terve alapján Fiát a világra küldte. Az emberiség sokféle áldozattal akarta kiengesztelni az isteneit, és ezek közül a legszörnyűbb az emberáldozat. A legjobbat, a legtöbbet adni az Istennek, így kiérdemelni az Ő jóindulatát. Izrael liturgiájának különlegessége abban állt, hogy a címzettje az Egyedülálló volt. Nem az istenek egyikének áldoznak, hanem az Egyetlennek. A liturgia és az áldozatok rendjét maga Isten szabja meg, papokat választ a szolgálatára. De ez még nem a tökéletes és Istennek tetsző áldozat. A bárány az az állat,

<sup>5</sup>Vö. RATZINGER, Joseph, *A liturgia szelleme*, Budapest, 2002, 11–18.

amelyre Isten igényt tart, különösen a Pascha-liturgiájában: „*a bárány hibátlan, hím, egyesztendő legyen*” (Kiv 12,5); de igényt tart minden elsőszülöttről is: „*nekem szentelj minden elsőszülöttet, amely méhet nyit Izrael fiainál, akár ember, akár állat, mert az enyém valamennyi*” (Kiv 13,2). Az Ószövetség tele van prófétai elégedetlenséggel, amelyek a liturgia és az áldozat hiányosságaira figyelmeztetnek. Már Sámuel figyelmezteti Sault: „*Vajon egészen eléggő áldozatokat s véresáldozatokat akar-e az Úr, s nem inkább azt, hogy engedelmessékedjen az Úr szavának? Többet ér az engedelmesség, mint az áldozat, és a szófogadás többet, mint a kosok hájának bemutatása.*” (1 Sám 15,22). Ozeásnál ezt olvassuk: „*Mert én irtalmasságot akarok és nem áldozatot, és Isten ismeretét inkább, mint égő áldozatokat*” (Oz 6,6). Istent nem lehet lehozni, nem lehet kiengesztelni, nem lehet kibékíteni, nem istenimádás, ha minden előírást be is tartunk, pontosan, a paragrafusoknak megfelelően végzünk mindent, hiszen a találkozás mindig azt akarja eredményezni, hogy általa az ember jobb legyen, szentebb legyen, őszinte legyen Istenhez. Amosz szavai mindenkor súlyosak: „*Gyűlölöm és elvetem ünnepeiteket, ünnepeiteket nem tetszenek nekem ... Vidd el előlem énekeid zaját, hárfád zenéjét meg nem hallgatom. Törjön elő inkább a jog, úgy, mint a víz, és az igazság, mint a sebes patak*” (Ám 5,21–24).

Jézus halálának pillanatában megszűnt a régi templom és a régi áldozat szerepe. Az emberré lett Fiú odaadása, az elsőszülött, aki „Báránnyá” vált, egyesíti önmagában mindazokat a tulajdonságokat, amelyek kedvesek az Atya előtt. Áldozata a tökéletes és kedves áldozat, Istent vele és benne méltóan imádjuk, és ez a liturgia, minden kegyelem és megszentelés forrása.

Az újszövetség áldozata, az eukarisztia, egyesíti magában mindazokat az elvárásokat, igényeket, amelyek Istent megilletik. A tökéletes áldozat, az Isten „lélekben és valóságban való imádása”.

„A templom kettéhasadt függőnye az Isten arca és a világ között volt függöny szétszakadása: a Megfeszített átdöfött szívében maga az isteni Szív áll nyitva. Látjuk, hogy ki az Isten és milyen. Az ég nincs többé bezárva – Isten kilépett elrejtettségéből.”<sup>6</sup> Isten láthatóvá vált az ember számára, de ez a nagy ajándék nagyobb felelősséget is jelent, Isten most már megismerhető, a liturgiában sajátos módon találkozhatunk vele, a hódolatunkat és imádásunkat kifejezhetjük. A templom függőnye kettéhasadt: tudjuk, milyen az Isten, és hogy tud szeretni. A liturgiánk akkor lesz Istennek tetsző és hozzá méltó, ha az a függöny is elszakad, amely mögé olykor mi rejtőzünk, vagy emberi gyengeségeink és bűneink állanak függönyként, választófalaként Isten és közöttünk.

A keresztény hit liturgiája sokat köszönhet kialakulásában a zsinagógai istentiszteletnek, különösen a szentmisénk igeliturgiája. De nem fogható fel egyszerűen annak keresztény másaként. A keresztény kultusz a jeruzsálemi templom elpusztulását véglegesnek tekinti, helyébe a feltámadott Krisztus lépett. Az új templom benne létezik, benne és általa kell minden népnek és nemzetnek az Atyát dicsőíteni. Az eukarisztián keresztül Jézus bevon minket is abba az imába, amely egybeolvad az örök szeretet Szentháromságon belüli dialógusába.

<sup>6</sup> RATZINGER, i.m., 43.

A keresztény liturgia sajátossága éppen ezért az egyetemesség. Nem lehet sohasem csupán valamelyik helyi közösség egy eseménye, egy csoport rendezvénye, valamelyik részegyház ünnepe. Ez az ünneplés a megnyílt ég kultusza. Az Istent kereső és egész történelmén át az Isten felé zarándokló emberiség találkozik a Krisztusban Istennek az ember felé való közeledésével. A keresztény liturgia Krisztusban az emberiséget akarja egyesíteni, Isten egyetlen egyházává tenni, az emberiséget egyetlen gyülekezetté átalakítani.

Tudatában kell lennünk annak a valóságnak is, hogy minden, ami földi, magán viseli a tökéletlenséget, az emberit. Liturgiánk mindig a reménység liturgiája, magán viseli az ideiglenesség bélyegét. A keresztény liturgia úton lévő liturgia, amely csak az égben lesz tökéletessé.<sup>7</sup>

### 3. A liturgia – találkozás

#### 3.1. *A találkozás helye*

Minden, ami földi és emberi, térhez és időhöz van kötve. Ebben az időben, amelyben élünk, valósul meg a találkozás, ebben a térben, ebben a világban akarunk találkozni az Istennel. Krisztus kereszthalála, pászkája, mint egyszeri esemény örökérvényűvé vált, a liturgikus cselekményben belép a mi jelenünkbe, és innen az ünneplők életébe. A liturgiánk a múlt egyszeri nagy eseményére, húsvétra tekint, amely Krisztus megváltói tettét a jelenbe, a mi életünkbe hozza. *Anamnezis* (emlékezés) által mi is ennek a megváltói tettnek és kegyelemnek a részesei leszünk. A liturgiánk, az istentiszteletünk mindig előre is tekint, bekapcsolódhatunk az égi örök és tökéletes liturgiába, amikor már Isten lesz minden mindenben.

Az apostoli egyház és az őskeresztény közösségek kezdetben nem érezhették szükségességét annak, hogy kultushelyet hozzanak létre. Az Apostolok cselekedetei tudósít arról, hogy az első keresztények házaknál gyűltek össze kenyértörésre, és feljártak a jeruzsálemi templomba imádkozni. Az identitástudatuk sem igényelte a templom vagy szent hely létét. Új népnek, Isten új népének, idegeneknek, vándoroknak tartották magukat. Krisztus második eljövetele nagyon is hamar bekövetkezik, tehát nincs szükség földi templomra.<sup>8</sup> Az újszövetség áldozata nincs templomhoz kötve, az engesztelés áldozatát a Főpap az égben mutatja be. Isten Fia feláldozta magát a Golgotán, az ószövetségi templom szolgálata beteljesedett, az égőáldozatok ideje véget ért. Az új szövetség temploma Jézus Krisztus (Jn 2,21; Jel 21,22). Jézus követői az Ő titokzatos testének a tagjai, szent Pál a tagokat is templomnak nevezi: „*nem tudjátok, hogy testetek a Szentlélek temploma, aki bennetek van, s akit Istentől kaptatok*” (1 Kor 6,19).<sup>9</sup>

El kell ismernünk, hogy a keresztény közösségeknek a múltban és ma is szükségük volt és van egy találkozási, gyülekezési helyre. A liturgikus együttlétnek térre, helyre van szüksége. A mindenkori templomnak ez az egyik lényeges vonása.

<sup>7</sup> Vö. RATZINGER, i.m., 43–45

<sup>8</sup> Vö. KRÁNITZ Mihály, *Az egyház, Alapvető hittan III.*, Budapest, 2000, 52–60.

<sup>9</sup> Vö. VÁRNAGY Antal, *Liturgia*, Abaliget, 1997, 311–312.



Az Ószövetségben a templom legszentebb helyére, a Szentek Szentjébe egyedül a főpap léphetett be évente egyszer. A többi vallásnak a temploma is elsősorban az istenségnek fenntartott szent és kultushely volt elsősorban és nem a közösség gyülekezeti helye. A keresztény templomépület korai neve a „domus ecclesiae”, az Isten népe gyülekezeti helye, háza, nem csak a közösségre vonatkozott, hanem a közösséget befogadó házra is. Isten mindenütt jelen van, elérhető, megszólítható.

De nekünk embereknek szükségünk van arra is, hogy legyen egy hely, legyen egy biztos pont, ahol „ott van” az Isten. Szükségünk van erre, még akkor is, ha tudjuk és hisszük, Istent nem lehet egy épületbe bezárni. A lényegesebb kérdés, miért gyűl össze a közösség? A gyülekezés, az Isten nevében való összejövetel mindenkori célja, hogy a találkozásból megszülessék Isten és ember között a *szövetség*.

Louis Bouyer *Építészet és liturgia* című könyvében próbálja elemezni és kimutatni, hogy a kereszténység szakrális helye, temploma, hogyan is fejlődött ki. A zsinagóga sohasem csak oktatási hely volt, hanem mindig Isten jelenlétére is irányult. Mózes katedrája azért állt ott a zsinagógában, hogy jelképezze, Isten nem csak a múltban beszélt, hanem ma is szól népéhez. Mózes katedrája pedig, a tóraszekrény fel volt fordítva, és így nem csupán az imádkozó közönség, hanem a rabbi is ebbe az irányba nézett. A szövetség ládája a fogság idején elveszett, és utána a Szentek Szentje üresen állt. A szövetség ládáját a zsidóság olyan üres trónként értelmezte, amelyre a sekina – Isten jelenlétének felhője – leereszkedik. Ilyen értelemben a láda Isten valamiféle jelenlétét testesítette meg.<sup>10</sup> A zsinagógai tóraszekrényben a szentírási tekercseket őrizték, de ennél fontosabb számunkra az erre való irányultság. Minden tóraszekrény abba az irányba mutatott, ahol a Szentek Szentje állt, a jeruzsálemi templom felé. A keresztény templomok és a zsinagógák között létezik egy fajta folytonosság, de egy megújítás is.

A keresztény templomok többé már nem Jeruzsálem felé tekintenek, hanem kelet felé, a felkelő nap felé. Krisztusra néznek, akire a 19. zsoltárt alkalmazzák: „*mint a vőlegény, kilép nászházából, mint a hős, ujjongva indul neki útjának. Az ég egyik szélén kel föl, és útja annak másik széléig jut el ...*” (Zsolt 19,6–7). Tehát a keletelés, az orientáció, Krisztusra, mint az Isten és ember találkozási helyére vonatkozik.<sup>11</sup> A nap a visszatérő Urat, a nap végleges felkeltét szimbolizálja. Kelet felé fordulva imádkozni azt jelenti, az eljövendő Krisztus felé megyünk.

A keresztény templomok második sajátossága, hogy a keleti fal mellett megjelenik az oltár, ahol az eukarisztiát ünneplik. Tehát most mindenki erre nézett, arra a helyre, amely most a szent hely, de az oltáron túl nézve, figyelmük a felkelő napra, az igazság napjára irányult, akit vártak. Az oltár nem zárta le a templom terét, hanem megnyitotta, mint a megnyílt menny helye – az örök liturgia felé.

A harmadik sajátossága a keresztény templomoknak, amelyet különösen a szír templomokban figyelhetünk meg, a szent helyet, az oltárt, hogy szentségét kifejezzék, függönnyel vették körül, amelyből később a keleti templomokban kifejlődött az ikonosztáz. Az első keresztény templomoknak tehát két helye van: az

<sup>10</sup> Vö. Louis BOUYER, *Építészet és liturgia*, Szeged, 2000, 12–15.

<sup>11</sup> Vö. RATZINGER, i.m., 63.

első az ige-istentisztelet helye, a templom közepén, egy megemelt rész, ahol az evangélium trónja, a püspök széke, és a felolvasó állvány állt. A második hely az oltár, a templom keleti részében, az apszisban állt, amelyet „körülálltak,” és a pap és a hívek mindannyian kelet fele, az eljövendő Úr fele fordultak. A II. vatikáni zsinat tanítása erre utal, a liturgiánknak két asztala, két oltára van: az ige asztala, és az áldozat asztala. Valójában az annyit emlegetett és bíralt „háttal való misézés” sokkal inkább egy irányba való nézést jelentett, a pap is, mint a hívő közösség tagja, keletre nézett, az eljövendő Úrra!

Rómában ez az elrendezés másképpen alakult. A püspök székét az apszis közepébe helyezték, és ennek következtében az oltár a templomhajóba tolódott (Laterani bazilika). A Szent Péter templomban, hogy az oltár Péter sírja fölött lehessen, a püspök széke és az oltár egymás közelébe kerülnek. A Szent Péter templomnak van egy sajátossága: nyugat felé néz. Ha a pap a régi imádkozási hagyomány szerint keletre nézett a szentmise közben, akkor valójában a néppel szembe nézve végezte a szentmisét.

A Szent Péter templom mintájára több ilyen templom is épült és a XIX. századi liturgikus reform, majd a II. vatikáni zsinat idején, ebből a megfontolásból született meg az ötlet, hogy a szentmisét a néppel szembe nézve kell celebrálni, *versus populum*, hiszen ez felel meg a legjobban a keresztény liturgia értelmének, és segíti a zsinat szorgalmazta tevékeny részvételt a hívek részéről. Louis Bouyer idézem: „annak az ötletnek, hogy a néppel szemben végzett liturgia lett volna az ősi liturgia, és különösen az eukarisztikus lakoma formája, nincs más alapja, mint egy téves elképzelés arról, hogy milyen is lehetett az ókori étkezés, legyen az keresztény vagy másféle. A kereszténység kezdetén semmiféle étkezésem sem foglalt helyet az asztaltársaság vezetője a többi résztvevővel szemben. Ők mind egy szigma alakú asztal domború felén ültek vagy heverték, vagy pedig patkó alakja lehetett még az asztalnak. A másik oldal a felszolgáláshoz mindig szabad maradt. Az őskeresztényeknek tehát sehonnán sem támadhatott olyan ötletük, hogy az étkezés vezetéséhez valaki a néppel szembe forduljon ...”<sup>12</sup>

E dolgotatnak nem célja, hogy vitát nyisson arról, melyik ma, a mai ember számára a megfelelőbb forma arra, hogy bekapcsolódhasson a szentmisébe. Csupán egy félreértés tisztázása akart lenni ez a kitérő. Az a hely, ahol az Istennel találkozhatunk, ennek a célnak kell hogy megfeleljen. A legfontosabb ma is az, hogy a hely, a szent környezet segítsen abban, hogy az Istennel találkozhatassunk. Hiszen Ő áll mindeneknek a középpontjában. Nem lehet egyszerűen a múltat utánozni. De megfontolandó az ősegyház gyakorlata: mindenki egy irányba nézett, celebráns és hívek egyaránt. Az irány azt jelentette, hogy mindannyian az Úrra tekintettek. Nem a papra való tekintés a fontos, nem is az, hogy mennyit látunk a szent cselekményből, hanem a közös imádás, az elindulás a jövendő felé. Természetesen nem arról van szó, hogy ismét mindent átrendezzünk, ez lenne a legrosszabb. Sokkal inkább tanulni a múltból. Megvan az értéke és szépsége a mostani gyakorlatnak is, hiszen egymásban meg kell látnunk az „Isten képét”, de időnként ez elég nehéz még a templomban is. A

<sup>12</sup> BOUYER, i.m., 38.

szent hely, a templom, az Istennel való találkozásnak a helye, és ennek a célnak kell megfelelnie. Nem azért megyünk a templomba, hogy ott maradjunk, hanem hogy onnan együtt zarándokoljunk, a jelen világban a mennyország felé.

A szentmise első részében, az igeliturgiában, a papnak össze kell gyűjtenie a népet, hogy Isten igéjét hallgassa, elmélkedjék rajta és megértse azt. A második részben, az eukarisztia liturgiájában, a közös hitben az eukarisztia asztalához vezet a híveket, és Krisztusban mindnyájan egyszerre lesznek felajánlók és résztvevők. Az eukarisztiában való részesedés pedig a garancia arra, hogy a jelenben vándorolva eljutunk a nagy találkozásra. A szent hely, a templom és a benne végzett közös liturgia célja és lényege, hogy megteremtse a közösséget és az egységet. A közösséget Isten és az ember között, a közösséget ember és ember között.

### 3.2. A találkozás ideje

Jézus Krisztus megtestesülésével az emberi létezését vállalva, az időbeliséget is elfogadta. Minden idő az Isten ideje. Az idő és örökkévalóság között a híd maga Jézus. Ő, aki az örökkévalóságból jött közénk, az időt nagyon fontosnak és értékesnek tartotta. Igehirdetésében fontos helyet kap az idő, annak a kihasználása, az idő mindig a vissza nem térő lehetőség, az üdvösség ideje, a *metanoi*, a megtérésnek, a kegyelemnek az ideje.<sup>13</sup>

A kairos, a megfelelő idő, ami döntésre, cselekvésre hív. Ezt az időt el is lehet szalasztani, és akkor az visszavonhatatlanul elvész. Ebben az időben Isten megismételhetetlen módon fordul az ember, a világ felé, és üdvösségre hívja. Ilyen értelemben az idő az ünneplésnek, a találkozásnak az ideje: örömmel résztveszünk abban a közösségi cselekményben, ahol Isten jóságát és irgalmát megtapasztalhatjuk.<sup>14</sup>

Amint már említettük a szent hellyel kapcsolatban, a liturgia tere már önmagában is nyitott az időre. A keletelés, a Nap felé fordulás történelmi jelentőségű. Jézus Krisztus húsvéti titkára emlékeztet, a halálra és az újrakezdésre. Végső eljövetele a világnak a beteljesedését és befejezését is jelenti. Az ószövetségi liturgia kettős tagolódásban élte meg az időt, és így ünnepelt. Ennek a ciklusnak egyik alapja, a heti sabbat felé való haladás, a második része pedig az Ószövetség nagy ünnepei.

Az újszövetség gyakorlata és ünnepei is valójában minden évben elének tárják üdvösségünk és megváltásunk eseményeit. Nem csupán ismétlésről, felelevenítésről van szó. A visszatérő megemlékezések és ünnepek által minden évben mind jobban és jobban el kell mélyednünk abban a misztériumban, amely a megváltásnak a titka.

*A Mediator Dei* enciklika meghatározása: „a liturgikus év nem hideg és tétlen megjelenítése azoknak a dolgoknak, melyek a múlt időhöz tartoznak, sem pusztán és csupán visszaemlékezés a régmúlt korszak eseményeire. Sokkal inkább maga Krisztus, aki az egyházban állandóan megmarad, s aki mérhetetlen irgalmasságának útját járja, hogy az emberek lelke az ő misztériumaiban

<sup>13</sup> Vö. RATZINGER, i.m., 83.

<sup>14</sup> Vö. VÁRNAGY, i.m., 366–369.

*részeseadjék és ezek által éljen. Ezek a misztériumok nem olyan homályos és bizonytalan módon vannak jelen ... hanem úgy, ahogy a katolikus tanítás állítja, állandóan és tevékenyen: a keresztény tökéletességnek ragyogó példái ugyanis ezek és az isteni kegyelemnek forrásai.”*

A II. vatikáni zsinat pedig így tanít a *Liturgikus Konstitúcióban*: „Az Egyház mint jó édesanya feladatának tartja, hogy isteni vőlegényének üdvösséget szerző művét az év folyamán meghatározott napokra szétosztva, szent emlékezéssel ünnepelje. Minden héten vasárnap, az Úr napjának nevezett napon megemlékezik az Úr feltámadásáról, melyet az esztendőben egyszer, a legnagyobb ünnepen, húsvétkor az Ó boldog szenvedésével együtt ünnepel. Az esztendő folyamán pedig Krisztus egész misztériumát kibontja (...) A megemlékezés a megváltás misztériumait az időben megjeleníti, s ezáltal az Úr erényeinek és érdemeinek gazdagságát föltárja a híveknek, hogy méríthessenek belőle és betelhessenek az üdvösség kegyelmével” (LK 102).

A *Katolikus Egyház Katekizmusa*<sup>15</sup> pedig így fogalmaz: „Az esztendő a három húsvéti nap előtt és után a liturgia által lépésről lépésre átalakul. Valóban »az Úr kedves esztendeje« lesz. Az üdvrend az idő keretében hat, de Jézus húsvétjában és a Szentlélek kiáradásában történt beteljesedése óta a történelem végének »előlízét« elővételezzük, és Isten Országa belép a mi időnkbe.”

Összefoglalva tehát: a liturgikus év, az egyházi év az a szent idő, amelyben Krisztus „mérhetetlen irgalmasságának útját járja”, az év forgása „kibontakoztatja Krisztus misztériumát”, hogy „az Úr kegyelmének esztendeje legyen.”

### **3.3. A liturgikus év – Isten esztendeje**

A katakombák egyházának liturgikus éve nagyon egyszerű volt. Az ünnepnap a szentmise megismétlésének a napja, a vasárnap. A vasárnapról elmondhatjuk, hogy apostoli intézmény. Szent Pál apostolnak a korintusiakhoz írt első levelében van már utalás rá, „a hét első napja” (1 Kor 16,1), a Jelenések könyvében pedig már mint az „Úr napja” szerepel (Jel 1,10). A katakombák liturgikus éve tulajdonképpen a vasárnapnak a megünneplése. Kenyértörésre gyűltek össze, és meghallgatták az Isten Igéjét – a Szentírást. Az apostoli egyház életében még fontos helyet foglalt el az Úr napjának megszentelésében a felebaráti szeretet, az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlása.<sup>16</sup>

A vasárnap az Úr feltámadásának a napja, a sabbat helyébe lépett, hiszen megkötött az új szövetség, amely már felbonthatatlan kötelék Isten és az ember között. A napnak három különböző elnevezése van. A kereszt felől nézve a *harmadik nap*. Az őszövetség a teremtés harmadik napját a *teofánia* napjának is tekintette, amikor Isten belépett a világba. Ha a teljes hét oldaláról nézzük, akkor a *nyolcadik nap* a neve.<sup>17</sup> A legfontosabb elnevezés azonban a hét első napja marad, ez a nap Isten cselekedetére emlékeztet, Jézus feltámadásának a napja, a teremtés napja is. A keresztény vasárnap teremtésünnep is, hála azért, hogy Isten a teremtést nem hagyta

<sup>15</sup> KEK, 1168.

<sup>16</sup> Vö. RADÓ Polikárp, *Az egyházi év*, Pannonhalma, 1998, 14.

<sup>17</sup> Vö. RATZINGER, i.m., 87.

elpusztulni, hanem az ember és bűne minden pusztítása ellenére újra helyreállítja. Az első és nyolcadik nap elnevezések a vasárnap lényegéről beszélnek, a vasárnap nem csak hátrafele való tekintés, hogy mi történt, hanem előre nézés is, a nyolcadik nap jelenti az új időt, amely a feltámadással vette kezdetét. A vasárnap így a keresztények számára életük időmértéke, a folyton tartó ünnep.

A II. vatikáni zsinat tanítása szerint a vasárnap a liturgikus gyülekezet igazi napja, amikor a hívek összegyűlnek: *„hogyan hallgatván Isten ígését és részesedvén az Eucharisziában megemlékezzenek az Úr Jézus szenvedéséről, feltámadásáról és dicsőségéről, hálát adván Istennek, aki őket »élő reményre szülte újjá Jézus Krisztusnak a halálából való feltámadása által« (1Pt 1,3). Így tehát a vasárnap az ő ünnepnap, amit a jámbor hívekkel meg kell ismertetni és a lelkekre kell kötni, úgy, hogy ez a nap az öröm és a munkaszünet napja is legyen. Más ünnepet nem szabad elébe helyezni, kivéve a valóban legnagyobb jelentőségűeket: az Úr napja ugyanis az egész liturgikus évek alapja és magja» (LK 106).*

A vasárnap a legrégebbi ünnepünk, egyidős a kereszténységgel. A katakombák egyházának évét szent évvé a vasárnapok megülése tette, mást nem ismertek, hiszen vasárnapi ünnep volt a húsvét és a pünkösd is. A találkozás napja volt, és annak kell maradnia, találkozási nap az Isten és az ember között, a felebarát és felebarát között.

A liturgikus év a mai formájában hosszas fejlődés eredménye. A változások és hangsúlyeltolódások ellenére ma is két alappillére van. A húsvéti és karácsonyi ünnepkör a két sarkpontja. Az évenkénti ünneplés, megváltásunk eseményeinek ünneplése, a találkozások sorozata. Az ünnepek megváltásunk és Üdvözítőnk életeseményeit úgy tárják eléünk, hogy mi is részesei lehessünk Atyánk ajándékozó szeretetének. A liturgikus év a maga módján vándorlás: Isten vándorló népeként igyekszünk a célunk felé.

Az indulás minden évben az Úr várásával kezdődik.<sup>18</sup> Az advent két időszakra oszlik. December 16-ig az eszkatologikus várakozáson van a hangsúly, arra várunk aki majd eljön dicsőségében az utolsó napon. A december 17-től 24-ig tartó időszak Jézus születésére készít elő. A második adventi prefáció foglalja össze szépen az advent lényegét és üzenetét: *„Őt előre hirdette a próféták szózata, és kimondhatatlan szeretettel hordozta a Szűz Anya. Az Ő eljövételéről jövendölt Keresztelő János, majd bizonyosságot tett arról, hogy már hozzánk érkezett. Ő megadja nekünk, hogy születésének szent ünnepét örvendezve várjuk, így buzgó imában és dicséretben találjon minket.”* Az advent minden évben elindít a prófécia, az ígéretek beteljesedése felé, találkozni azzal, aki emberré lett: a Megtestesült Igével. De karácsony titka nem önálló, nem független húsvét misztériumától: annak a kezdete, hiszen a karácsony a húsvétal beteljesülő ünnep, a húsvéti tettben lesz teljessé. Az első három század Jézus születését nem ünnepelte. Az ősi liturgia, a katakombák egyháza mindent az Üdvözítő halála és feltámadása köré csoportosított, Jézus halálon aratott győzelmét dicsőítették. Maga az ünnep keleten és nyugaton hasonlóképpen született meg. A szellemi háttérben eretnekségek elleni küzdelem és

<sup>18</sup> RADÓ, i.m., 44.

pogány ünnepek is találhatók.<sup>19</sup> De ami fontosabb, a keresztnak és a feltámadásnak előfeltétele a megtestesülés. A karácsony Urunk születésének ünnepe, a megtestesülés valójában a jövőt nyitja meg. Előre mutat, a jövőre, húsvétban teljesedik be, benne éri el a csúcspontját, hiszen a földi létezés Jézus születésével már arról beszél, hogy a földi, romlandó létezés már nem mulandó alakot öltött. A megtestesülés (*incarnatio*) a Krisztusban való hit súlypontja, és ennek a valóságnak a liturgiában is kifejezésre kellett jutnia.<sup>20</sup>

Valószínűleg időben egymáshoz közel kezdődött Jézus megtestesülésének ünneplése, keleten a január 6-i epifánia, nyugaton a december 25-i karácsony ünnepével. Miért ezen a napon emlékezünk? Krisztus születésnapja meghatározásának a kiindulópontja március 25-e. Tertullianusnál szerepel az a legrégebbi feljegyzés, amely szerint Krisztus március 25-én szenvedte el a kereszthalált. Más hagyomány szerint március 25-e a teremtés első napjaként szerepel, a teremtéstörténet szerint Isten a Napot a negyedik napon teremtette, tehát március 28-án. Ez a nap tekinthető Krisztus születésnapjának, hiszen Ő a történelem igazi napja. A 3. században Krisztus fogantatásának és halálának napját azonosnak tekintették. A december 25-i dátummal kapcsolatban ma nagyon sokan arra következtetnek, hogy a régi elgondolás, a Mithrász-mítosz, a legyőzhetetlen Nap kultuszával szembeni keresztény válasz lett volna a választás oka, nem sok valószínűséggel bír. Sokkal fontosabb megokolás a teremtés és kereszt, a teremtés és Krisztus fogantatása közötti összefüggés.<sup>21</sup>

Elgondolkodtató, ahogyan Keresztelő Szent János ünnepe június 24-re kerül. Ez a nap a nyári napforduló dátuma. János születési ünnepe azon a napon van amikor a napok elkezdenek rövidülni: „*neki növekednie kell, nekem pedig kisebbednem*” (Jn 3,30). Krisztus születésének ünnepe pedig az új napfelkeltének a kezdete! A karácsony és a karácsonyi ünnepekör azokra a csodálatos találkozásokra emlékeztet, amelyek boldogsággal töltötték el a keresőket, legyenek akár pásztorok, a napkeleti bölcsek, a zsidó nép várakozásának a beteljesülése, Erzsébet öröme, Keresztelő János várakozása, és Máriának, az Istenanyának boldog öröme. A karácsonyi ünnepekör a vértanúk zsengeit is maga köré gyűjti, szent István, szent János, az aprószentek ünnepe, mind a találkozásról és a beteljesülésről beszélnek. Az epifánia, vízkereszt ünnepe, a kinyilvánításnak, a megjelenésnek az ünnepe, Jézus istenségének a kinyilvánítása. A karácsonyi ünnepekör Jézus megkeresztelkedésével zárul, elkezdődik nyilvános működése, az Atya tanúskodásával: „*Te vagy az én szeretett fiam, benned kedvem telik*” (Mk 1,11).

A húsvét, az ünnepek ünnepe, aliturgikus év csúcsa. Minden e nap körül mozog, minden nap, minden ünnep a húsvétból nyeri létét és a beteljesedését is. A János-evangélium sokszor beszél Jézus órájáról. Tehát nem valamilyen baleset következtében kellett meghalnia: halála összefügg a Pászkával. Azt hajtja végre, amit az ószövetségi húsvét szimbolikusan megnyitott. Életének odaadása az engeszteléssel kapcsolatos. Halálának egyetemes jelentősége van. Az eredeti Pászka nomád ünnep

<sup>19</sup> VÁRNAGY, i.m., 426–431.

<sup>20</sup> RATZINGER, i.m., 95.

<sup>21</sup> Uo. 97.

volt. Ábeltől elindulva az Apokalipszisig a bárány a megváltó, a tiszta odaadás szimbóluma. Amit nagyon fontos kiemelni, hogy a monoteizmus csak a pusztában jöhetett létre, a hajléktalanságban, ahol nem egy hely lett szentté, istenné, hanem a velük vándorló Istenre kellett támaszkodniuk.

A húsvéti misztérium ünneplése a maga hármasságában egyazon titoknak az ünneplése: ugyanazt a húsvéti misztériumot szemléljük más és más szemszögből. Az időbeli szétválasztás (nagycsütörtök, nagypéntek, nagyszombat és végül húsvét napja) megváltásunk titkának a szent három napja (*triduum sacrum*). A bevezető vasárnap és hét, virágvasárnap és a nagyhét fel akarnak készíteni, rávezetni az ünnepre. Így a szent három nap nem egymagában álló ünnep, csúcs, amely felé megyünk.

*Nagycsütörtök* – az örök isteni szeretet ünnepe.<sup>22</sup> A viola színt a fehér váltja fel. Az utolsó vacsora termében először történt meg vallásunknak legnagyobb misztériuma: a kenyér és a bor színe alatt megjelent Krisztus feláldozott teste és vére. A szenvedések kezdete, az árulás éjszakája, az alázatnak a napja. A Mester megmossa tanítványainak a lábát, az Úr elvégzi azt, ami a szolga feladata. Erre a találkozóra újra és újra hivatalosak vagyunk: emlékezni az Úr tettére, emlékezni alázatára és szeretetére.

*Nagypéntek* – ezen a napon nincs szentmise, mintegy figyelmeztetés: figyeljünk fel arra, ami a napon történt, Krisztus a kereszten életét áldozta értünk. Engesztelő áldozata, mint kedves áldozat, ott van Isten színe előtt. Megváltásunk, szabadulásunk árára tekintünk, Jézusra. A szertartások mind arra emlékeztetnek, hogy ez az áldozat egyetemes és örök. A hívek könyörgésében, az egyház ősi szertartása és szokása szerint mindenkiért, az egész világért imádkozunk. Hódolunk a kereszttel, majd részesedünk az eukarisztiában.

Nagyszombat – egyházunk tanítása szerint a szentsírnál imádkozunk. Nem liturgia nélküli nap ez, hiszen a zsolozsma, az imádság áldozata ekkor is elhangzik.

*A húsvéti vigília, az ünnepek ünnepe.* A szimbólumok titkán át szemléljük és imádjuk a nagy csodát, Istenünk szeretetét, hiszen „*úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta, hogy mindaz, aki őbenne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen*” (Jn 3,16). *A tűz*, a szentírási szóhasználatban Istennek a szimbóluma. Tüzet szentelünk, majd meggyújtjuk róla a húsvéti gyertyát, a feltámadott Krisztus szimbólumát. Így vonulunk be a templomba, Krisztussal, a világ világosságával. *A szó*, Isten csodás tetteire és szeretetére emlékeztetnek a szentírási olvasmányok, Isten hogyan gondoskodott hatalmas jelekkel és csodákkal övéiről. Majd felcsendül az örömmének, a húsvéti Alleluja, dicsérvétek az Istent. Az elvetett mag elhalt, de meghozta bő termését, az életet szerezte meg nekünk.

A húsvét az őskeresztények számára a nagy keresztelési éjszaka volt. Ahogyan Isten népét átvezette a Vörös-tengeren, a víz által szabadultak meg a fogságtól és haláltól, húsvét a mi kiszabadulásunk napja és ünnepe. Ezért szimbólum a víz. Minden húsvét éjszaka arra a napra és kegyelemre, ajándékra emlékeztet, amikor részesültünk mi is a keresztségben. A *kenyér és a bor*, ételünk és italunk Krisztus rendelése és

<sup>22</sup> RADÓ, i.m., 131.

ajándéka szerint. A feltámadottal találkozunk, részesei leszünk Isten ajándékozó szeretetének. Húsvét napján pedig egyházunk a dicsőségesen feltámadt Urat köszönti.

Ismeretes a húsvéti vita és annak tartalma, amikor a Niceai zsinat eldönti húsvét ünnepének dátumát és meghatározza, hogy az ünnepet mindig a tavaszi holdtölte utáni első vasárnapon kell megülni. Ezzel a szabályozással a nap és a hold naptár egymással kapcsolatba kerülnek. Ez azért érdekes és fontos, mert a keresztények tudatába nagyon bevésődött a nap szimbolikája. A vallások világában a Hold a maga változásaival, a nőiségnek, a mulandóságnak a szimbóluma. Amikor húsvét megülésének a napja, a tavaszi holdtölte utáni vasárnapra kerül, a Nap és a Hold szimbolikája összekapcsolódnak: a mulandóság a maradandósághoz tartozik, a halál feltámadássá válik és az örök életbe torkollik.<sup>23</sup>

A húsvét ünnepe azonban az Ószövetségnek is nagy istentapasztalata, Istennek egy történelmi tettehez kapcsolódik. Az Egyiptomból való kivonulásnak az ünnepe, Izrael kiszabadulásának az ünnepe, szabadulás a rabszolgaság házából. Izrael népként megkezdi saját útját a történelemben. Az ószövetségi húsvét tartalma Isten szabadító tetteire való emlékezés, és az ünnep létrehozta a közösséget. Az ószövetségi húsvét nagy élmény: a haláltól való menekülés valóságos volt, hiszen minden férfi utód halálra volt ítélve, ezáltal egy népnek el kellett volna pusztulnia. A szabadulás az életre való szabadulást jelentette. A keresztény húsvét titka is a szabadulásról beszél, az életre való szabadulásról: Krisztus engedelmisségével, halálával és feltámadásával legyőzte a halált, szeretete erősebbnek bizonyult a halálnál. A húsvét arról beszél, hogy most találtunk rá az igazi életre, amelyet már senki és semmi nem képes elvenni tőlünk. Jézus nem csupán a haláltól mentett meg, hanem engedelmisségének példájával az önzés börtönéből is ki akart szabadítani, hogy a mi életünk is megnyíljon a szeretetre. Tanítása valósággá vált: *„ha a földbe hullott gabonaszem meg nem hal, egymaga marad, de ha meghal, sok termést hoz”* (Jn 12,24).

Ha képes az ember erre a krisztusi tetre, ez már az örök élet: *„Az örök élet pedig az, hogy megismerjenek téged, az egyedüli igaz Istent, és akit küldtél, Jézus Krisztust”* (Jn 17,3). Jézus Krisztus él, közösséget hozott létre. Amikor a közösség emlékezik mindarra, amit Megváltója érte tett, újra és újra erőt merít ebből az életet fakasztó szeretetből, hogy útját folytatni tudja, hivatásának és küldetésének megfelelően, éljen a szó igazi értelmében és életet ajándékozzon, Megváltójának példájára. Hiszen húsvétnak a titkából le kell vonni a következményt, amit szent Pál apostol így fogalmazott meg: *„Ezért tehát, ha feltámadtatok Krisztussal, keressétek az odafent valót, ahol Krisztus van, Isten jobbján ülve”* (Kol 3,1). Az újjászületés, a feltámadás napja minden évben erkölcsi megújulást is kell hogy eredményezzen az ember életében. A húsvéti embernek Krisztust utánzó emberré kell válnia. A húsvét, ősi nevén a pascha, átmenetet jelent, átmenetet a halálból az életre, a régiből az új, krisztusi életbe. Krisztus megváltói áldozata örökérvényű, minden ember számára megszerezte az üdvösséget: megkötöttet az örök szövetség. Az ünnep, az emlékezés nem csupán részesedés a kegyelemben, hanem átvezetés, átmenet is kell hogy legyen, az örökéletbe.

<sup>23</sup> RADÓ, i.m., 91.



Húsvét titka a szent ötven nap megülésében teljeseedik ki: találkozni a feltámadottal. A mennybemenetel ünnepe ismételten figyelmeztet, hová kell elérnünk. A beteljesedés, a pünkösd napja, a megígért ajándék, a Szentlélek eljövetele. A Szentlélek a feltámadásban megdicsőült Úr Krisztus ajándéka, a pünkösd ezért nem különálló ünnep, hanem a húsvéti ünnepekör befejezője, összefoglalója. Feltámadás, megdicsőülés, a Lélek eljövetele egy és ugyanazon üdvösség misztériumának különböző szempontjai. A Léleknek a közelsége, szeretete a biztosíték számunkra, hogy az élet mindennapjaiban, az évközi időben Isten útjain fogunk járni. Hiszen a keresztény ember számára Ő a vezető, a nevelő, a Pedagógos, ahogyan a régiek nevezték a Szentlelket.

#### 4. Találkozás a szentségekben

##### 4.1. *A szentmise*

A *Liturgikus Konstitúció* így tanít a szentmiséről: „*A liturgia ugyanis, mely által – leginkább az Eucharisztia isteni áldozatában – megvalósul a megváltás műve*«, a legnagyobb mértékben hozzásegít ahhoz, hogy a hívek életükkel kifejezzék és másoknak megmutassák Krisztus misztériumát és az igaz Egyház sajátos természetét” (LK 2.).

Mivel a szentmise életünk forrása és táplálója, ismernünk kell az alapítás történetét. Az Újszövetség az utolsó vacsorának kétféle leírását őrizte meg. A Szent Pálé, 1 Kor 11, 23–25, amely csekély eltéréssel megismétlődik a Lk 22,19-ben, és a Márkét Mk 14,22–24, amely lényegében azonos a Mt 26,26–28, leírásával. Az esemény leírása arról tanúskodik, hogy egy szilárd hagyományt őriztek meg az első keresztény közösségek. Az utolsó vacsora valójában húsvéti vacsora volt, talán elővételezett, húsvéti légkörben és szellemben megülve. Az első keresztények számára Jézus a húsvéti Bárány (1 Kor 5,7, Jn 19,36). Azon a napon, amikor mindenfelől gyűlt a nép a húsvét megünneplésére, Jézus vállalja a halált, áldozattá válik. A vér, melyről szó esik a szerzés szavaiban, már nem pusztán az emberi élet szimbóluma, hanem áldozati vér, a szövetség megpecsételésére kiontandó vér. Aki részesedik ebből a lakomából, osztozik a Mester életében, részese lesz az új szövetségnek.<sup>24</sup> A kehely felemelése az utolsó vacsorán felajánlási mozdulat. Mindkét cselekmény, a kenyér és a bor felemelése, Isten felé mutat, hálaadásként: Krisztus elővételezi a Kereszt áldozatát. Amire hivatalosak voltak az apostolok, nem volt más, mint áldozati lakoma. A Jézus-i meghagyás, hogy emlékére, rá emlékezve ezt kell tennünk, egy maradandónak szánt szokás létrehozása, valójában alapítás. Szent Pál apostol határozottan mondja: „*amikor ezt a kenyeret eszitek, és ezt a kelyhet isszátok, az Úr halálát hirdetitek, amíg el nem jön*” (1 Kor 11,26). A húsvéti és pünkösd események után az apostolok megértik: ami az utolsó vacsorán Jézus áldozati halálának kijelentése és elővételezése volt, az most megemlékezéssé lett. Jézus nevében és utasítására azt kell tenniük, amit Jézus tett az utolsó vacsorán. Az első közösség összegyűl, és emlékezve ünneplik az Úr halálát és feltámadását (1 Kor 10,16; Csel 20,7; Csel 2,42). Az első századokban az áldozat és a

<sup>24</sup>Vö. JUNGSMANN, Josef A., *A szentmise*, Eisenstadt, 1976, 15–17.

hálaadás kap hangsúlyt. Amit Jézus ránk hagyott az utolsó vacsorán, az *eukarisztia*, hálaadás. Ebből a tudatból fakad az öröm: „*örvendezve és a szív tisztaságával vették magukhoz az eledelt*” (Csel 2,46). Ennek az örömnak igazi oka, hogy tudatában voltak az Úr feltámadásának és a vele való testvériségüknek. Az eukarisztikus összejövetelek pedig megerősítették őket abban a biztos hitben, hogy az Úr ott van velük, ahogyan megígérte. Az eukarisztia ünneplésében pedig annak a messiási lakomának az elővételezését látták, amelyről az Úr példabeszédeiben tanított.

A megújított liturgia, az eukarisztia ünneplése minket is ebben és erre akar segíteni. Az Úr velünk, köztünk van. Találkozni akar velünk. Az igeliturgiában ő szól hozzánk. Ő tanít, vigasztal, biztat. Ma is „szól az Úr” és a szentmise lényege ebben is keresendő, a dialógus jellegében. Ha nem is mindig érzékelhető, Isten keresi a beszélgetés lehetőségét velünk. Ő a megszólaló-megszólító Isten. Az áldozat liturgiájában, hiszen ez az egész közösség cselekménye, Krisztus áldozatával együtt Istenhez emeljük a mi áldozatunkat, imánkat és életünket. A szentmise az a „hely”, ahol találkozhatunk Istenünkkel. Jézus Krisztus földi életében mindig kereste a lehetőséget, hogy az emberekkel találkozhasson és együtt lehessen velük. Jézus akarata és szándéka szerint az eukarisztia ünneplésében egyházának mindig egygyé kell válnia vele. A szentmise a keresztény élet kifejezésének van szánva, hogy a szent cselekmény segítsen a Krisztusban való életre.<sup>25</sup>

#### 4.2. *A szentségek*

A szentségek az egyház életjelei. A szoros és elválaszthatatlan kapcsolat az egyház és a liturgia között leginkább a szentségi életben nyilvánul meg. A liturgikus ünneplés, a szentségek kiszolgáltatása fejezik ki, hogy Isten népe vagyunk.<sup>26</sup> Ma már szívesebben beszélünk a szentségekről, mint „az egyház életjeleiről”, a régebbi szóhasználattal szemben, mint „kegyelmi eszközökről”. A szentségi élet, a szentségek kiszolgáltatása megelőzte a szentségek teológiáját. Már az ősegyház is tisztában volt azzal, hogy nem minden liturgikus cselekmény egyformán fontos. A szentségekben tulajdonképpen Isten üdvözítő cselekedete van jelen és folytatódik. Éppen ezért a szentségekben mindig a misztérium tárul fel előttünk, az az isteni valóság, amely kinyilvánítódik, közvetítődik a látható és érzékelhető jelek által. A II. vatikáni zsinat után mindinkább előtérbe került az a gondolat, hogy a szentségek bibliai értelemben vett misztériumok. A zsinat a szentségeket a húsvéti misztérium fényében és összefüggésében tárgyalja, kiemelve, hogy a szentségek Krisztus cselekedetei, az ember megszentelődését és Krisztus misztikus testének az építését is szolgálják (LK 7; LG 11).

A *Katolikus Egyház Katekizmusa* újszerűen határozza meg a szentségeket: „*A szentségek a kegyelem hatékony jelei, melyeket Krisztus alapított és az Egyházra bízott, s általuk kapjuk az isteni életet. A látható szertartások, melyekkel a szentségeket ünnepeljük, jelölik és létrehozzák minden szentség saját kegyelmeit. A szentségek gyümölcsöt hoznak azokban, akik a szükséges fölkészültséggel fogadják.*”<sup>27</sup>

<sup>25</sup> JUNGSMANN, i.m., 229–232.

<sup>26</sup> Vö. DOLHAI, i.m., 128–136.

<sup>27</sup> KEK, 1131.

A Teremtő és gondviselő Isten már az ószövetségben bizonyította, hogy találkozni akar az emberrel. Ez a találkozás a csúcspontját Jézus Krisztusban érte el, akiben Isten láthatóvá vált. A szentségek az ember életében nem csupán kegyelmi eszközök, hanem találkozási események is, mert a megdicsőült Krisztussal találkozunk. Gánóczy Sándor megfogalmazásában a szentség „rituális kommunikáció.”<sup>28</sup> A II. vatikáni zsinat után a katolikus egyház az Ige és szentségek egyháza akar lenni. Ebben az értelemben a szentség nem csupán jel, hanem valóságot teremtő szó.<sup>29</sup> Napjainkban a szentségek a hit szentségei, hit nélkül elfogadhatatlanok, és nincs meg a kívánt hatásuk. Újra fel kell fedeznünk, hogy elválaszthatatlan egymástól a „lex credendi” (a hit), a „lex orandi” (a szentségi-liturgikus élet) és a „lex vivendi” (keresztény élet). Ami pedig a teológiát illeti, ma már arról beszélnek a teológusok, hogy a szentségtannak az igazi helye a liturgikus teológia. Amit a Katolikus Egyház Katekizmusa már meg is valósított, a szentségekről szóló tanítását a liturgikus teológiai részen belül fejté ki. Mai világunk időhiányban szenved, és az embernek a kapcsolatai nagyon leszűkülnek. Az Istennel való kapcsolatában is hajlik arra, ez a magánügyem, én intézem Istennel a dolgaimat, nincs szükségem közvetítőre. A szentségek újfajta meghatározása, amely csupán a megközelítés szempontjából új, ahhoz járulhat hozzá, hogy embertársainknak segítsünk a szentségi találkozásban megtalálni Isten szeretetét. Hiszen a liturgikus ünneplés a hit legünnepélyesebb megvallása, és közösségformáló ereje van. A liturgia a keresztény nép legfőbb katekézise. A liturgia az egyház életének konkrét színtere, a szentségi találkozások által pedig a misztériummal, Isten üdvözítő szeretetével találkozunk.

A Szentírás arról tanúskodik, hogy Isten minden találkozása teremtményével, az emberrel, annak üdvösségét akarja elősegíteni, de ugyanakkor küldetést is jelent: menjetek és tegyetek tanúságot mindarról, amit láttatok és hallottatok.

---

<sup>28</sup> GÁNÓCZY Sándor, *Szentség és szentségi gyakorlat a zsinat távlatában*, in *Mérleg* 37 (2001/3) 305.

<sup>29</sup> RAHNER, Karl, *A hit alapjai*, Budapest, 1983, 545.

## A GYULAFEHÉRVÁRI VALLÁSI UNIÓ (1697–1701) Apor István és Baranyi Pál László szerepe az unió létrejöttében

MARTON JÓZSEF<sup>1</sup>

**The Religious Union from Alba Iulia (1697–1701). The Role of Apor István and Baranyi Pál László.** The study deals with the role of two Transylvanian personalities, the politician István Apor and the Jesuit priest Pál László Baranyi in the accomplishment of the religious union from Alba Iulia, in 1697–1701, which led to the foundation of the Romanian Greek-Catholic Church.

A román nép vallási-, kulturális- és társadalmi életének meghatározó eseménye volt a gyulafehérvári unió, akár *pro*-, akár *contra* ítéljük meg. Olyan szellemi és lelki mozgást idézett elő, amely látványos következményekkel járt. A korszak erdélyi történetírójával, APOR Péterrel (1676–1752) nemcsak politikai és társadalmi vonatkozásaiban beszélhetünk *metamorphosis Transsylvaniae*-ről, hanem az erdélyi románság vallási életében végbement *metamorfózis*ról is.

A 17. század végén a történelmi események egészen váratlanul felgyorsultak. A Bécsset ostromló oszmán törököt (1683) az egyesült keresztény csapatok húsz év leforgása alatt kiszorították Közép-Kelet-Európa gyarmatairól. Ebből a sikerből nem maradt ki a török vazallusságban élő erdélyi fejedelemség sem. Fokozatosan a bécsi központú Habsburgok fennhatósága alá került. Röviden így summázhatjuk azt a politikai változást, amely lényegében magában hordozta a gyulafehérvári vallási uniót.

Jelen tanulmányomban nem szándékozom belemerülni az unió értékelésébe, valamint történelmi háttérének és lefolyásának részletes bemutatásába, hiszen ez több könyvet kitevő tanulmányt igényel. Az unió kérdéskörének tárgyilagos megrajzolása nagyon komplex feladat. Még mindig várat magára azoknak a politikai, társadalmi, kulturális és vallási tényezőknek tárgyilagos egybevetése, amelyek befolyásolták a gyulafehérvári uniót, s mindezek a tényezők az unió következtében új színben jelentek meg. Maguk az események zajlásában élő közvetlen erdélyi kortárs írók is vallási hovatartozásuk szemszögéből ítélték meg a történeteket és a történések főszereplőit. Ma is eltérő hangsúllyal és kicsengéssel hangzik az unió értékelése és következményeinek megítélése, ha azt egy ortodox román, ha egy görög katolikus román, ha egy protestáns magyar, vagy ha egy római katolikus magyar történész által írt munkában olvassuk. Tanulmányom egy kis része azoknak a színes és összetett tényezőknek, amelyek a 17. század végén befolyásolták a gyulafehérvári unió létrejöttét.

Anélkül, hogy mindazokban a bonyolult társadalmi-, politikai és gazdasági kérdésekben részletesen elmélyednénk, egy-két gondolat erejéig szeretnénk leszögezni,

---

<sup>1</sup> A szerző római katolikus pap, a kolozsvári Bábeș-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Karának egyháztörténelem és patológia professzora, valamint a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskola tanára.

hogy akkor az Erdélyben élő románság társadalmi helyzete megoldásra várt. Nem volt megoldott sem a Fejedelemség idején, és nem nyert megoldást az 1691. december 4-én ünnepélyesen kiállított *Diploma Leopoldinum*-mal sem.<sup>2</sup>

Mivel a kortársak tudatában a népi közösség fő jellemvonásait a vallási hovatartozás adta, nem véletlen, hogy a vallási vonatkozású nézetkülönbségek nemzetiségi színezetet is kaptak, és a meg nem oldott társadalmi problémák vallási köntösben jelentkeztek. Viszont igazságtalanok lennénk, ha társadalmi-politikai jellegűvé duzzasztanánk – még ha volt is ilyen következménye –, egy olyan vallási uniót, amely Gyulafehérvárott 1697–1701 között megvalósult.

Az események rövid taglalása mellett két olyan személyre szeretnék koncentrálni, akik ténylegesen szerepet játszottak az unió helyszínén, Gyulafehérváron a román görög katolikus egyház létrejöttében. APOR István kincstárnok és BARANYI Pál László jezsuita atya voltak a kívülállók közül a legdöntőbb és legáldozatosabb mozgatói és létrehozói a vallási uniónak. A szó eredeti értelmében „katolikusok”, egyetemes gondolkodású és cselekvő emberek. Vallási meggyőződésből cselekedtek, felülkerekedve minden nemzeti elfogultságon.

APOR István (1638–1704) a 17. század végén meginduló erdélyi katolikus újjászületésnek központi mozgató egyénisége, vezére és irányítója volt.<sup>3</sup> 1638 tavaszán született a kézdíszéki Altorján. Édesapja, APOR Lázár halála után özvegyen maradt édesanyja, IMETCS Judit „Istók” fia nevelését és iskoláztatását előbb a kolozsmonostori jezsuitákra, majd a marosszentgyörgyi PETKI István (+1667) rokonára, a székelyek főgenerálisára és fejedelmi főudvarmesterre bízta. Különösen Petki István részéről igen kemény neveltetésben részesült. Gyakori verésekkel azon volt a rokon-főúr, hogy a gyermeket akaratoságában megtörje és a benne mutatkozó rosszaságokat kiirtsa. Háromévi kemény nevelés után Petki rendszeresen magával vitte Istókot a gyulafehérvári fejedelmi udvarba, ahol az udvari iskolában együtt izmosodott a jövő arisztokrácia személyiségeivel.<sup>4</sup>

APOR István politikai és közszolgálati pályafutását is PETKI István egyengette. Már 1659-ben tagja lett annak a klerikusokból és világiakból álló gyűlésnek, amely a háromszéki római katolikus papok ügyében hozott határozatot. 1667-ben megszerezte az alsíki királyi bíróságot. Hűségese magatartásáért APAFI Mihály fejedelem (1661–1690) kegyeiben részesült. A brassói harmincad (határvám) bérletéből nagyon gazdag főúr lett. Vagyonát házasságaival (feleségeinek hozományával) is gyarapította. Feleségeinek (VERES Borbála, CSINTALAN Zsófia) korai halála miatt harmadszor (1679) is megnősült (FARKAS Zsuzsanna). Apor István üzleti számításai és jó gazdálkodása nagyban előmozdították akkor a tekintélyt jelentő vagyont. 1685-ben Csik, Gyergyó, Kászón főkirálybírájává, majd 1686-ban táblabíróvá nevezte ki a fejedelem. Utóbbi kinevezéssel a tizenkét tagú feljebbviteli bíróság tagja lett.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> MAKKAI László, *Magyar-román közös múlt*, Ed. Torony, 1989, 141–156.

<sup>3</sup> BITAY Árpád, *Recenzió Biró Vencel: Altorjai Gróf Apor István és kora című könyvhöz*, in: *Erdélyi Tudósító*, Cluj 1935, 464–465.

<sup>4</sup> BIRÓ Vencel, *Altorjai Gróf Apor István és kora*, Ed. Erdélyi Katolikus Akadémia, Cluj, 1935, 9–15.

<sup>5</sup> BIRÓ, *Altorjai...*, ibidem 16–20.

Apor István tekintélye akkor emelkedett a magasságokba, amikor Erdélyben a fejedelemséget felváltotta a guberniumi korszak. Az első gubernátor, BÁNFFY György<sup>6</sup> (1660–1708) megválasztásában nagy része volt APOR Istvánnak. Az Erdélyben fokozatosan berendezkedő bécsi irányítású Gubernium keretében 1695. március 23-án kincstartóvá<sup>7</sup> választották meg, amihez I. LIPÓT (1655–1705) császár beleegyezését 1696. július 19-én adta.<sup>8</sup> Íme, Apor akkor érkezett politikai hatalmának zenitjére, amikor arra a katolikus egyháznak leginkább szüksége volt, mivel Erdélyben a száz éve kialakult vallásfelekezeti viszonyok bomladoztak. Az impérium-változással bekövetkezett a felekezetek helyzetének újszerűbb rendezési lehetősége. A katolikus Habsburgok vallási hagyományaikhoz híven, de birodalmi érdekből is pártolták a katolikus egyházat. Mint a korszakban a társadalmi-gazdasági fejlődést előmozdító más (pl. francia) abszolutista uralkodók, a sok nyelvű és tradíciójú Monarchiában ők a katolikus egyházban látták az egységesítő tényezőt és az erőt.<sup>9</sup> Bécs éleslátása csakhamar észrevette „Erdély hét fűbűnét”, a három nemzet és négy vallás közötti rivalizálásokat. A Habsburgokhoz a három nemzet közül az erdélyi szászok álltak közelebb, a négy vallás közül pedig a dolog természete szerint a katolikusok, s ezért az erdélyi katolikusok felkarolását tűzték ki céljukul. A törökbarátsággal és rebellióval (nem mindig alaptalanul) gyanúsított akkor még többséget alkotó református magyarsággal szemben igyekeztek olyan teljesen megbízható elemet túlsúlyra juttatni, amelyre azután nyugodtan támaszkodhattak. Ezért Erdélyben kettős irányultságú rekatolizációs akció indult meg a Bécsben tartózkodó esztergomi érsek, KOLLONICH Lipót (1631–1707) irányításával: – a római katolikus egyház restaurációja, – és a görög katolikus egyház létrejötte. Természetesen az idők változásának megfelelően már nem beszélhetünk erőszakos térítésekről.

Mivel a *Diploma Leopoldinum*ban a császár határozottan megígérte, hogy a három nemzet és a négy bevett vallás között az önálló fejedelmek idején fennállott viszonyokat változatlanul fenn fogja tartatni, régi sérelmeik orvoslásáért a katolikus főurak részéről azonnal elkezdődtek a követelések, a tárgyalások és az egyezkedések. Mindezekben a tárgyalásokban nagy szerepet játszott APOR István. A katolikus rendeknek (*status*) legfőbb szóvivőjévé vált. Kiváló érzéssel megérezte a beállt történelmi változást. Apor és társai jelzésértékűnek fogták fel Lipót császárnak az unióra lépett felvidéki ruszinok részére 1692. augusztus 23-án kiállított diplomát, valamint Erdély részére vallásügyekben 1693. április 9-én kibocsátott pótdiplomát.<sup>10</sup> Az erdélyi katolikus egyház jogainak érvényre juttatása valósággal szárnyakat növesztett a küzdelemben résztvevőknek. Nemhiába maradtak fenn a reformáció óta létező vallási és gazdasági ügyek miatti

<sup>6</sup> Bánffy György erdélyi kormányzó (1691–1708).

<sup>7</sup> *Bethlen Miklós levelei* (Összegyűjtötte és sajtó alá rendezte JAKOVICS József), Akadémiai Kiadó, Budapest 1987, 1420.

<sup>8</sup> BIRÓ, *Altörjai...*, ibidem 21–68.

<sup>9</sup> MARTON József, *Katolikus egyháztörténet, vol. II.*, Ed. Stúdium, Kolozsvár – Cluj, 2001, 176–177.

<sup>10</sup> GYÁRFÁS Elemér, *Bethlen Miklós kancellár 1641–1716*, Dicsőszentmárton 1924, 118–119.

feszültségek a különböző vallásfelekezetű erdélyi főurak között.<sup>11</sup> De most más támogatottsággal. Addig a protestáns fejedelemé volt a döntő szó, most a katolikus császár mondta ki a végső határozatot. Nyilvánvaló, hogy érzékenyen érintette a régi kegyet elvesztő embereket. Ezt fedezhetjük fel írásaikban és megnyilatkozásaikban. A *metamorphosis Transsylvaniae* korának legekleatásabb példáját szolgáltatják a református vallású BETHLEN Miklós (1642–1716) kancellár és a római katolikus APOR István kincstartó. Politikai küzdelmük azonos volt, vallási téren állandó feszültségben álltak: „veszekedtenek, a reliigiók között való controversia” miatt.<sup>12</sup> Apor nagy buzgalommal tette magáévá az eddig háttérbe szorított katolikus érdekeket. Törekvéseit vallásos meggyőződés motiválta.<sup>13</sup> S mivel „nem akarván subjaeálni (meghajolni)” Bethlen Miklósnak, ki „külömben is nagyzó ember lévén” – állítja a református CSEREY Mihály (1667/68–1756) kortársa –, „nehezen férhetnek egy zsákban.”<sup>14</sup> Mindenképpen szükséges volt lerögzítenünk ezeket a korabeli ütközéseket, mivel ezekből ítéelhetjük meg reálisabban a két nagy rivális főúr megnyilatkozását a gyulafehérvári unióval kapcsolatosan. Bethlen Miklós írásaiból megfigyelhetjük, hogy mennyire nyomon követte az uniót, és mennyire jól látta annak következményeit, még ha leis értékelte azt. Apor István lelkesedését elfogadta. 1704. augusztus 5-én, mint „rab” írt Apor Istvánnak, bevallotta: „En a zelust kgltekben sohasem kárhoztattam, hanem dicsirtem.”<sup>15</sup> Végrendeletében is „jó emlékezetű Apor Istvánról” ír.<sup>16</sup>

Apor Istvánnak nemcsak feleségei, hanem gyermekei is kiskorukban meghaltak. Ezért nagy vagyonát nemes ügyek, elsősorban egyházi intézmények felpártolására fordította. Fejedelmi bőkezűséggel osztogatott. Bámulatos az az áldozatkészség, amelyet Apor a templomok és az iskolák építésére és felsegélyezésére, szerzetesrendek letelepítésére és plébániák létesítésére fordított. Magas állása és nagy vagyona révén minden eszközt megragadott, hogy egyházát segítse és megerősítse. Nagylelkűségét azonban nemcsak a római katolikusok élvezték. Református papokat és szegény diákokat (Zilahi András) is részesített ajándékaiban, restauráltatta a tövisi református templomot.<sup>17</sup> Hagyatékából nem feledkezett meg az erdélyi görög katolikus románok második püspökéről, Ioan Giurgiu PATACHIRÓL (1682–1727) sem, akire tekintélyes összeget testált. Hozzávetőleges számítással 350.000 forintra tehető az az összeg, amelyet egyházi és iskolai célokra adott és hagyott.<sup>18</sup>

<sup>11</sup> *Bethlen Miklós levelei* (Összegyűjtötte és sajtó alá rendezte JAKOVICS József), Akadémiai Kiadó, Budapest 1987, 1420.

<sup>12</sup> CSEREY Mihály, *Erdély históriája (1661–1711)*, Budapest 1983, 300.

<sup>13</sup> GYÁRFÁS Elemér, *Bethlen Miklós kancellár 1641–1716*, Dicsőszentmárton 1924, 105.

<sup>14</sup> CSEREY Mihály, *Erdély históriája (1661–1711)*, Budapest 1983, 298.

<sup>15</sup> *Bethlen Miklós levelei* (Összegyűjtötte és sajtó alá rendezte JAKOVICS József), Akadémiai Kiadó, Budapest 1987, 989–999.

<sup>16</sup> *Bethlen Miklós levelei* (Összegyűjtötte és sajtó alá rendezte JAKOVICS József), Akadémiai Kiadó, Budapest 1987, 1354.

<sup>17</sup> BIRÓ Vencel, *A katolikus restauráció és Apor István*, in: *Erdélyi Tudósító*, 1935. 266–269.

<sup>18</sup> BITAY Árpád, *Recenzió*, ibidem, 464.; BIRÓ, *Altörjai...*, ibidem 104.; BENKÓ József, *Transsilvania specialis I.* (ford. Szabó György), Kritérium, Bukarest–Kolozsvar, 183.

Apor Istvánnak jelentőségében legnagyobb munkái közé tartozik az erdélyi románoknak a Katolikus Egyházzal való uniója, melyet éleslátóan felkarolt, szívvel-lélekkel támogatott, és mellette nyíltan állást foglalt, noha jól tudta, sőt tapasztalnia kellett, hogy kortársainak jelentős része előtt ezzel népszerűségét kockáztatja. Önfeláldozó bátorsággal vállalta ezért a felelősséget, sőt az ódiúmot is. Kincstartói tekintélyét latba vetve vette fel a küzdelmet a református főurakkal Bécsben az erdélyi kancelláriai tárgyalásokon az unió érdekében. Ebben az ügyben külön írással fordult Kollonich bíborshoz és Lipót császárhoz. A császári Diploma (1699. május 24.) közzétételéről is gondoskodott.

Rendkívül jellemző az unió megkötését befejező (Gyulafehérváron, 1701. június 25-én) ünnepségeknek Bethlen Miklós kancellár tollából olvasható gúnyolódó leírása. Apor apostoli buzgalommal győzte le az eléje gördített akadályokat. Saját hintóján ünnepélyes körmenetben vitte ATANASIE ANGHEL unitus püspököt (1698–1713) a Mihai VITEAZUL (1558–1601) által alapított templomba, amely a Szentgyörgy kapu mellett állt.<sup>19</sup> Az ünnepi körmeneten résztvettek a jezsuita páterek, Johann Fridrich SEAU (1659–1725) erdélyi kamarai bizottság elnöke, „minden pápista erdélyi főrend, de igen kevés református főember.”<sup>20</sup> Az egész beiktatási ünnepség az élete végéhez közeledő Apor István szervezésében és védnöksége alatt zajlott le. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy apostoli tevékenységének koronája volt.

„Apor Istvánt a románok egyházi uniójának felkarolásában elsősorban a vallásos buzgóság s a katolicizmus megerősítésére irányuló törekvés vezette, de kétségtelen, hogy amellet fel is akarta emelni Erdély akkori vezetői rétegeihez az ország román lakosságát” – állítja GYÁRFÁS Elemér (1884–1945) katolikus író-politikus BIRÓ Vencelnek (1899–1962) Apor István könyvéhez írt előszavában.<sup>21</sup> Kétségtelen, hogy Apor István e vallási uniónak legönzettelenebb és legbátrabb munkatársa volt. „Ellenfelei ebben egyszerűen vakbuzgóságot, a jezsuiták befolyását, sőt egyesek éppen a katolikus uralkodóház kegyeinek hajhászását látják, holott intézkedéseiből, irataiból, alapítóleveleiből valósággal kilüktet a zelus domus Tuae, az Isten egyházáért égő lelkiület, melyet nem lehet érdekből színlelni s amely a szeretet leleményességével buzgólkodik újabb meg újabb alkotásokban.” Apor Istvánnak az erős hite s e szent hit érdekeit munkáló lankadatlan buzgósága volt az alapja egyházpolitikai nagyságának s ezek a kiválóságai teszik őt érdemessé az utókor hálájára.<sup>22</sup>

A gyulafehérvári unió létrejöttének – Apor Istvánon kívül – másik nagy egyénisége, szellemi motorja BARANYI Pál László (1657–1719) jezsuita atya volt.

Baranyi Pál 1657. január 23-án Jászberényben született. 1674. október 27-én Trencsénben lépett a jezsuita rendbe. A bölcsészeti tudományokat befejezve – a rend

<sup>19</sup> VESZELY Károly, *Képek Gyulafehérvár multjából*, in: *Az alsófehérvármegyei történelmi, régészeti és természettudományi társulat hatodik Évkönyve* (szerk. Kóródy Péter), Gyulafehérvár, 1894. 47.

<sup>20</sup> BETHLEN Miklós, *Élete leírása magától*, in: *Kemény János és Bethlen Miklós művei* (a szöveget gondozta Winditsch Éva), Szépirodalmi kiadó, Budapest 1980, 873–874.; GYÁRFÁS Elemér, *Az erdélyi románok uniója s a román görög katolikus egyházi szervezet kifejldése*, in: *Az erdélyi katolicizmus multja és jelene*, (szerk. Gyárfás E.), Dicsőszentmárton 1925, 139.

<sup>21</sup> BIRÓ V., *Altörjai Gróf Apor István és kora*, Ed. Erdélyi Katolikus Akadémia, Cluj, 1935, 7.

<sup>22</sup> Ibidem.



szabályai szerint – négy évig (1684–1688) tanárkodott a jezsuitákra veszélyes helyzetre való tekintettel „világi öltözetben” a gyulafehérvári jezsuita gimnáziumában, „de ha külsőleg világinak látszott, szívében mégis buzgó tagja volt rendjének.”<sup>23</sup> Ezután befejezve a teológiai tanok négy évfolyamát, 1692-ben Kolozsváron letette a jezsuiták négyes fogadalmát. Rendfőnöke a három próbaév után ismét Erdélybe küldte. Most már mint felszentelt pap tevékenykedett Gyulafehérvárott, de óvatosságból Bárány László álnéven és ismét csak világi papi öltözetben.<sup>24</sup> Tanári tevékenységét is beleszámítva összesen 13 évig tevékenykedett a fejedelmi városban és környékén. Köztisztviselőként álló szónok volt. Beszédeit, főleg gyászbeszédeit,<sup>25</sup> szívesen hallgatták a nem katolikus hívek is.<sup>26</sup>

Lekipásztori tevékenysége és sikere a protestánsok nemtetszését váltotta ki. Missziós munkája nagy számla volt a szemükben. Tettlegesen is megpróbálták bántalmazni, egy alkalommal meg is akarták ölni.<sup>27</sup> Donat HEISLER osztrák tábornoknak Thökölytől elszenvedett veresége után (1690. augusztus 21, Zernyest) Baranyinak éjjel-nappal rejtőzködni kellett. De a fokozatos Habsburg kormányzat berendezkedése meghozta a szabadabb missziózás lehetőségét. Kapcsolatba lépett TEOFIL (Toma SZERÉMI) gyulafehérvári ortodox metropolitával, s ezáltal a románok uniójának előharcosa lett. Missziós munkája mellett időt talált magának az írásra is. Előbb latinul és magyarul jelentette meg könyveit,<sup>28</sup> de az unió érdekében időszerű katekizmust is írt román nyelven, amely később cirill betűkkel könyv formájában megjelent: *Catechismus Valachicus, Albae Iuliae 1707.*<sup>29</sup>

Baranyi Pál hosszabb gyulafehérvári működése idején jól megismerte a viszonyokat, tisztában jött a román nép vallási és társadalmi helyzetével. Ismerte az erdélyi református fejedelmeknek és superintendenseknek a románok felé megnyilvánuló kálvinizáló kísérleteit. Ugyanakkor azt is felmérte, hogy a román nép vallási uniójával miként lehetne a katolikus egyházat megerősíteni a Diploma Leopoldinum sérelme nélkül.<sup>30</sup> Az unió kezdeményezését a kortárs Bethlen Miklós is Baranyinak tulajdonította.<sup>31</sup> Baranyi megnyerte tervének Kollonich Lipót esztergomi bíboros-érseket, s ezáltal a bécsi kormány támogatását is. Négyévi belső tárgyalások után meggyőzte Teofil görög keleti metropolitát az unió

<sup>23</sup> NÉMETHY Lajos, *Baranyi Pál pesti plébános élete*, in: *Religio* 35, Bp. 1887, 273.

<sup>24</sup> Pestre kerülve még kb. három hónapig Bárány László név alatt szerepel a jezsuiták Domus Historiájában. – NÉMETHY, ibidem, 273.

<sup>25</sup> Baranyi kéziratai között 1689-től 1702. Pünkösdig (amíg Gyulafehérváron tevékenykedett) 58 gyászbeszéd található. Vö. NÉMETHY, ibidem, 276.

<sup>26</sup> VELICS László S. J., *Vázlatok a magyar jezsuiták multjából, Vol. III.* Budapest 1914, 8.

<sup>27</sup> George BARIŢ, *Părți alese din Istoria Transilvaniei*, ed. A II-a, Vol. I., Braşov 1993, 222.

<sup>28</sup> *Viaticum Spirituale Peregrinantis Animae*, Claudiopoli 1695. 522 pag.

*Paradisus Animae Christianae*, Nagyszombat 1700; magyarul is: *Lelki paradicsom*, Nagyszombat 1720. 1016 pag.

*A Szentírás Summája*, Kolozsvár 1695. 454 pag.

<sup>29</sup> NILLES Nicolao, *Symbolae ad illustrandum Historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, Ceniponte, 1885, 188–190.; VELICS, ibidem 10.

<sup>30</sup> JANCÓS Benedek, *Erdély története*, Pallas Stúdió, Budapest 2001, 166.

<sup>31</sup> *Bethlen Miklós levelei* (Összegyűjtötte és sajtó alá rendezte JAKOVICS József), Akadémiai Kiadó, Budapest 1987, 773.

szükségességéről, és rávette, hogy az uniótárgyalások ügyében 1697 februárjában hívja össze a 12 esperesből álló ún. „kis zsinatot.” Ezen a „kis zsinaton” már nem a református szuperintendens felügyelt, hanem Baranyi Pál jezsuita atya lett az ellenőr.<sup>32</sup> A zsinat két ülést tartott. Az első ülésen Teofil érsek elmondta az erdélyi román egyház megalázott helyzetét, és mindazokat a kellemetlenségeket és jogtalanságokat, amelyeket a protestáns fejedelmek uralma alatt el kellett tűrniük. A második ülésen feltételek mellett deklarálták az uniót. A jelenlevő esperesekkel együtt megtárgyalta a Baranyi által Bécsből hozott pontozatokat és azokat az 1439-es firenzei uniós zsinat értelmében elfogadták: 1. Elismerik hogy a pápa az egész kereszténység látható feje, 2. a Szentléleknek az Atyától és a Fiútól való származását (*Filioque*), 3. az áldozáshoz a kovásztalan kenyér elégségességét, 4. a tisztítóúz létét. Ugyanakkor azt is megfogalmazták, hogy ragaszkodnak a rítusukhoz, egyházuk belső szervezetéhez és fegyelméhez. A naptárra vonatkozólag kimondták, hogy ők is a Julián-naptárt fogják használni addig, amíg az ortodox egyház használni fogja. Ennek fejében elvárják, hogy papjaik a bevett vallásfelekezetek papságának jogait élvezzék; a parókusok püspökeiktől és ne világiaktól függenek; s az egyesült egyház hívei a római katolikus egyház híveivel azonos jogokat élvezzenek.<sup>33</sup> A második ülés végén, miután Baranyi Pál jelenlétében letették a hitvallást, Teofil aláírásával deklarálták az uniót, hogy egyesülnek a római katolikus egyházzal (1697. március 21.). Nyilatkozatukat Baranyi Pál jezsuita atya felterjesztette – Kollonich útján – I. Lipót császárhoz.<sup>34</sup>

A nyilatkozatban megfogalmazott különben jogos követelések évekre szóló politikai vitákat eredményeztek. A márciusi dekrétum hamar nyilvánosságra jutott. A protestánsok (elsősorban a reformátusok) tudatára ébredtek a P. Baranyi és Teofil által létrehozott uniónak a kihatását az bevett vallásfelekezetek közötti súlyviszonyt változtató veszélyének.<sup>35</sup> Ezért azon fáradoztak, hogy az uniót megakadályozzák. Kollonich érsek azonban mindent megtett, hogy Lipót császár megadja az erdélyi románoknak mindazokat a jogokat, amelyeket Teofil kér. S mivel az erre vonatkozó császári diploma késett, Baranyi páter a késedelem okát abban feltételezve, hogy az uniós dekrétum csak a püspök által volt aláírva, 1697. június 10-én Teofillal egy újabb zsinatot tartatott, amelyen a dekrétumot mind a 12 főesperes is aláírta.<sup>36</sup> Mielőtt a zsinat határozatai Bécsből megerősítést nyertek volna, Teofil püspök 1697 júliusában meghalt, állítólag mérge által.<sup>37</sup> Ismét megnőtt az unió sikeréért oly sokat tevő Baranyi szerepe. Egyszerű és nyitott beszédeivel bátorította a hozzá forduló uniált papokat. Imára, hűségre és

<sup>32</sup> PIRIGYI István, *Úniós törekvések az újkori Magyarországon*, in: *Katolikus egyháztörténeti konferencia*, Keszthely 1987, 68.

<sup>33</sup> TRÓCSÁNYI Zsolt–MISKOLCZY Ambrus, *A fanariótáktól a Hohenzollernekig*, in: *Encyclopedia Transylvaniae, Izvoare și studii – Források és tanulmányok*, Budapest 1992, 33.

<sup>34</sup> NILLES, *ibidem*. 164–170.

<sup>35</sup> TRÓCSÁNYI Zsolt–MISKOLCZY Ambrus, *ibidem*, 33.

<sup>36</sup> NILLES, *ibidem*. 171–177.

<sup>37</sup> GYÁRFÁS Elemér, *Az erdélyi románok uniója s a román görög katolikus egyházi szervezet kifejldése*, in: *Az erdélyi katolicizmus multja és jelene*, (szerk. Gyárfás E.), Dicsőszentmárton 1925, 125–131.; NILLES, *ibidem*. 180–181.

állhatatosságra biztatta őket.<sup>38</sup> Észrevette, hogy a most bekövetkezett püspök-interregnum már-már felbomlással fenyegette az elért unió zsenge eredményét. A fiatalon püspöknek választott POPA ANGHEL-lel, aki az enyedi református iskolában nevelkedett,<sup>39</sup> még a bukaresti útja előtt kapcsolatba lépett. Popa ANGHEL (felvéve az ATHANÁZ nevet)<sup>40</sup> hosszabb huzavona után – 22 instrukció feltételével –, a Bukarestben tartózkodó DOSITEI jeruzsálemi pátriárka 1698. január 22-én püspökké szentelte.

Amíg Athanáz Bukarestben a papszentelését rendezte, addig Baranyi páter ILLYÉS András választott erdélyi püspökkel Bécsbe utazott, ahol előbb KOLLONICH Lipót bíborossal folytatott tárgyalásokat, majd az erdélyi román papok dekrétumát bemutatta Lipót császárnak.<sup>41</sup> Ugyanezen év elején (március 22–24, és április 3.) volt Bécsben az erdélyi konferencia, amelyen sorra került a gyulafehérvári unió ügye is. Apor István vezetésével az erdélyi katolikus státus urainak követelése az volt, hogy a román papok unió esetén nyerjék el a katolikus papok jogait. A konferencián jelenlevő két református erdélyi főméltóság (Bánffy György gubernátor és Bethlen Miklós kancellár) éppen Teofil halálát emlegetve vonták kétségbe az uniót. Végül megegyeztek abban, hogy aki önként katolizál, az megkapja a katolikusok jogait.<sup>42</sup>

1698. április 14-én I. Lipót császár, a pápa nevében is, kibocsátotta a gyulafehérvári unióval kapcsolatos első dekrétumát.<sup>43</sup> Június 2-án Kollonich érsek is küld egy enciklikát a román papsághoz, „*ad clerum valachicum*,” amelyben Lipót dekrétumát magyarázza és támogatásáról biztosítja.<sup>44</sup> Mindezekkel a dokumentumokkal Baranyi a legjobbkor érkezett Gyulafehérvárra, mert júniusban tért vissza a püspökké szentelt Athanáz is. Kollonich biztató üzenetével a tarsolyában Baranyi azonnal felvette a kapcsolatot az új püspökkel. Nem kis erőfeszítésébe került, hogy Athanáz – bukaresti püspökké szentelése után – az unió mellett kötelezte el magát.<sup>45</sup> De hogy püspökségének császári megerősítését is elnyerje (amit addig a Fejedelmektől szereztek meg az ortodox püspökök), 1698. október 7-re zsinatot hívott össze Gyulafehérvárra, melyen a „*románok egyfelől vallásilag egyesültek a római egyházzal, de másrészt biztosították egyházuknak román jellegét, püspökválasztási jogukat, függetlenségüket minden más hazai egyháztól, egyházi szertartásaikat, szervezetüket és fegyelmüket.*”<sup>46</sup> E zsinat

<sup>38</sup> NILLES, ibidem 191–192.

<sup>39</sup> BETHLEN Miklós, *Önéletírás*, Vol. II. XXIII. Rész, 202. – „a mű fejerérvári scholánkban grammatikát tanuló ifjacska.”

<sup>40</sup> A latin dokumentumokban: Athanasius

<sup>41</sup> NILLES, ibidem. 193.

<sup>42</sup> TRÓCSÁNYI Zsolt, *Habsburg-politika és Habsburg-kormányzat Erdélyben 1690–1740*, Akadémia Kiadó, Budapest 1988, 62–64.

<sup>43</sup> NILLES, ibidem 195.

<sup>44</sup> NILLES, ibidem 196–198.

<sup>45</sup> HORVÁTH Ferenc, *Unio*, Kalocsa 1859, 373.

<sup>46</sup> Augustin BUNEA, *Discursuri Autonomia Bisericească diverse*, Blaș, 1903, 358. – „prin manifestul din 7 Octobrie 1698, prin care, pe când Românii se unesc în credință cu biserica Romei, pe atunci de altă parte ei reservează bisericeii lo caracterul ez românesc, dreptul de a-și alege episcopul,

manifesztumát<sup>47</sup> Athanáz és 38 esperes aláírásával felterjesztették Bécsbe. Athanáz püspök külön fordult (1698. november 16.) Kollonich bíboroshoz. Közbenjárását és pártfogását kéri, hogy miután Baranyi páter előtt ő és esperesei letették a hitvallást (*professio fidei*), eszközölje ki számukra a rutének diplomájához (1692. augusztus 23.) hasonlóan a román hívek szabadságjogainak elismerését.<sup>48</sup> Athanáz püspök 1698. november 27-én írt még a bécsi pápai nunciushoz és Franz Ulrich de KINSKI (1634–1699) miniszternek is, hogy vegyék pártfogásukba a császárnak küldött kérelmét.

A gyulafehérvári uniónak az erdélyi Gubernium és rendek előtt is érvényt akartak szerezni Athanáz és támogatói. P. Baranyi megbízásából két román pap prezentálta kérelmüket 1698. november 23-án a Gyulafehérváron tartott országgyűlésen. A protestáns többségű rendek ekkor óvatosságból várakozó álláspontra helyezkedtek, ami az unió befejezését megkönnyítette. Baranyi pár nap múlva, 1698. november 27-én külön levelet írt Kollonich kardinálisnak, amelyben felemlíti Apor Istvánval tett erőfeszítéseiket az unióért.<sup>49</sup> Ugyanakkor beajánlja azt a két román papot, akik ebben az ügyben Bécsbe utaznak.<sup>50</sup>

Bécs „szava” egyre erősödött. A Habsburg-ház Erdély fölötti uralmához 1699. január 26-án aláírt karlócai békével nemzetközi megalapozást kapott. Ekkor Bécsben úgy ítélték meg, hogy elérkezett az idő Erdélynek a Monarchiához való „unifikáláshoz.” A fontos lépésekből nem hiányzott az erdélyi románok vallási uniója sem.<sup>51</sup> Ennek érdekében I. Lipót 1699. február 16-án kiadta ünnepélyes diplomáját, melyben tudomásul veszi és ünnepélyesen helybenhagyja az Athanáz püspök által 1698 októberében tartott zsinat és manifesztum állásfoglalását és az erdélyi görög vallású románoknak a Katolikus Egyházzal való unióját.<sup>52</sup> Ezt a császári diplomát Apor István és Baranyi Pál mutatták be 1699. május 24-én az Athanáz által Gyulafehérvárra egybehívott papság előtt. Az egybegyűlték hálafelelőket intéztek a császárhoz.<sup>53</sup> Az erdélyi országgyűlés (1699. szeptember 8.) előtt is kihirdették. Az unióért munkálkodók elérték tehát, hogy az erdélyi törvényhozás is approbálta az uniót. A külső bástyák felépültével, most a belső megerősödés előbbre vitelére kellett gondot fordítaniuk. Erre az 1700. szeptember 4-ére összehívott nagy zsinaton és Athanáznak Bécsben való utazásakor (1701. február 5-től) került sor, amelyeket I. Lipót császár által 1701. március 19-én keltezett újabb, ún. második diplomája követett.<sup>54</sup>

---

independența ei de ori ce altă biserică din țară, ritul și disciplina și organizația bisericească, așa pe cum se află aceea la bisericile orientale.”

<sup>47</sup> NILLES, *ibidem* 202–212.

<sup>48</sup> NILLES, *ibidem* 213.

<sup>49</sup> „D. C. Apor et me csum”

<sup>50</sup> NILLES, *ibidem* 219–220.

<sup>51</sup> GYÁRFÁS Elemér, *Bethlen Miklós kancellár 1641–1716*, Dicsőszentmárton 1924, 117.; LÁNYI Károly, *Magyarföld egyháztörténetei, Austria-házi korszak*, Pest 1844, 253–255.

<sup>52</sup> GYÁRFÁS Elemér, *Az erdélyi románok uniója*, *ibidem*. 132–134.; NILLES, *ibidem* 224–227.

<sup>53</sup> NILLES, *ibidem*. 229–231.

<sup>54</sup> NILLES, *ibidem*. 245–301.; CSEREY, *ibidem*. 302–303.

Athanáz püspököt, miután eredményes bécsi útjáról visszatért, 1701. június 25-én Gyulafehérváron a Mihai VITEAZUL által alapított Szentháromság kolostor-templomban ünnepélyesen beiktatták püspöki székébe.<sup>55</sup> Az unió megkötése ezzel be volt fejezve. Baranyi Pál László lelkes jezsuita atya missziós szerepe ezután nem tartott sokáig Gyulafehérváron. Még egy évig ő volt Athanáz görög katolikus püspök mellett a teológus, de rendi előjárói előbb Pestre (1702–1709), majd Nagyszombatba, a magyarországi katolicizmus szellemi központjába helyezték. Élete utolsó éveiben újabb nagy értékű intézményt létesített, megalapította a nagyszombati *Adalbertinumot*, a görög katolikusok részére a papnevelődést.<sup>56</sup>

Baranyi aktivitásokkal teli életét az apostoli buzgóság hatotta át. Ebben a politikai szempontok jelentéktelen szerepet játszottak. Ahogyan rendtársa, NILLES Nicolaus (1828–1907) teológiai tanár jellemezte: „a szegénységnek és az engedelmisségnek szeretője, szavának megtartója volt... Éveken keresztül munkálkodott más népek (románok, szlovákok) között, világi ruhában és soha nem az eretnokségek árnyékában... Az igazi erények gyakorlásában nem tért el balra.”<sup>57</sup> Szűz Máriának nagy tisztelőjeként, égi Patrónája azt a kegyelmet nyerte meg számára, hogy 1719. december 8-án, a Szeplőtelen Fogantatás ünnepén halt meg.<sup>58</sup> Nagy léleknek és tisztalelkű apostolnak mondják szerzetesrendjének krónikái. Magyar nemzetiségű jezsuitaként – mint általában a rendtársai – nemzetiségén felülemelkedve az egyetemes Egyház érdekeit szolgálta.<sup>59</sup>

Apor István és Baranyi Pál neve elég gyakran összekapcsolódik azokban a történelmi munkákban, amelyek a *Metamorphosis Transsylvaniae* időszakban megvalósult gyulafehérvári vallási uniót mutatják be. Nem véletlenül. Mindketten – önérdelkeiket félretéve – más és más vonatkozású tevékenységükkel közös ügyet szolgáltak, a gyulafehérvári vallási uniót.

<sup>55</sup> GYÁRFÁS Elemér, *Az erdélyi románok uniója*, ibidem. 138–139.; BETHLEN, ibidem. 203.

<sup>56</sup> NÉMETHY, ibidem. 276.

<sup>57</sup> NILLES, ibidem. 192.

<sup>58</sup> VELICS, ibidem. 9–10.

<sup>59</sup> TÓTH, ibidem. 31.

## ASSISI SZENT FERENC RENDJE ERDÉLYBEN

BODÓ MÁRTA<sup>1</sup>

**The History of the Franciscans in Transylvania.** The main goal of the religious order founded by St. Francis of Assisi was to live according to the principles stated in the Gospel, stressedly the one referring to poverty. This principle was a highly controversial issue even while St. Francis alive, but after his death the way Franciscans understood the rule of poverty divided them, and caused the split of the Franciscans. Some observed the rule of poverty strictly, they formed the Order of Friars Minor, OFM, others considered the community may have some possessions, they formed the Conventuals, the Order of Friars Minor Conventual, OFMConv. Both these two came also to Transylvania, participated along its history in pastoral care for the local Catholics. At a certain moment, after the Reformation, the Franciscans fathers were the only Catholic priests allowed to be present in Transylvania. The paper follows the history of the Franciscans in Transylvania also during Communism, and reflects to the aspects of reconstructing the ecclesiastical structures after the fall of Communism.

Assisi Szent Ferenc alapítása egy, a szegénységet kiemelt módon megélő közösségre vonatkozott. A szegénység evangéliumi tanácsának megtartása volt erős megkülönböztető jegye abban a korban, amikor az egyházban is szembeötlő módon dívott a tehetősek soraiban a pompa szeretete. A szegénység megélésének módját, fokozatait, mértékét illetően azonban már a rendalapító életében elkezdődtek a viták, ahogyan ez szinte szokásos a karizmatikus egyéniségek és a nyomukban következő intézményesülési folyamatok történetében. Még Assisi Ferenc életében, annak 1219-es keleti útja idején a rend vezetésében a szentet helyettesítő Cortonai Illés a gyakorlatot s a testvérek életét látva enyhítő intézkedéseket vezetett be, amelyekkel természetesen az alapító nem érthetett egyet, mivel ő maga a radikális szegénység eszméjét hirdette, ezért hazatérte után az enyhítő újításokat sorban, kíméletesen, konfliktusok nélkül megszüntette. Ám Ferenc halála után ugyanez a Cortonai Illés követte őt a rend vezetésében, s korábbi enyhítő munkáját folytatta.<sup>2</sup> Valóban akarták a testvérek közül a könnyítést sokan, de ugyanígy sokan voltak azok a ferencesek is, akik a szegénységet eredeti, az alapító által gyakorolt és elképzelt formájában akarták megélni.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> A szerző a *Vasárnap* katolikus hetilap felelős szerkesztője, a BBTE Római Katolikus Teológia Karán doktorál.

<sup>2</sup> „Azt mondta, hogy a végletekig menő szegénység elvét nemzedékeken át úgysem lehet fenntartani és máris sok rendtag követeli, hogy könnyítsenek rajta. Pompás egyházat építetett a szentek sorába iktatott Szeráfí Atya tiszteletére és az építés költségeinek fedezhetése végett a rend templomaiban gyűjtőperselyeket helyeztetett el, melyeket a szigorúbb irányzatú testvérek félretettek. Azt is kieszközölte a pápától, hogy a rend némely esetben egyéb pénzadományokat is elfogadhasson jötevőitől – egy harmadik személy közvetítésével.” – SZABÓ György Piusz, *Ferencrendiek a magyar történelemben. Adalékok a magyar ferencrend történetéhez* Budapest 1921, 49.

<sup>3</sup> „Fratres nihil appropriant, nec domum, nec locum, nec aliquam rem, sed tamquam peregrini et advenae in hoc saeculo in paupertate et humilitate Deo famulantes vadant pro elemosyna

Az obszerváns ferences és a tőle 1517-ben különvált konventuális, más néven minorita egyaránt tevékeny-szemlélődő rendnek vallja magát, ez egyértelmű mind az előbbieket, az obszervánsok, mind a konventuálisok, a minoriták konstitúciója értelmében<sup>4</sup>. A minoriták életüket testvéri közösségekben élik, konventualitásban, s ez a megkülönböztető jegyük, amely Assisi Szent Ferenc idejéből származik, amikor is a remeteségek mellett voltak olyan házak, ahol 12-13 testvér élt együtt. A remete életmódot folytatók vagy a prédikáló, ezért állandó tartózkodási hellyel nem rendelkező testvérek mellett a közösségben együtt élő testvérek életmódja az alapító életében ugyanolyan létjogosultsággal bírt, mint a többieké.

A ferences rend története azonban a kezdetektől a 16. század közepéig vitáktól tarkított, a különböző értelmezést vallók állandó torzalkodásaival telt. Ez a történet 1239-ben azzal folytatódott, hogy az alapító halála után szinte pártokra szakadt ferencesek az akkori pápához, IX. Gergelyhez folyamodtak, aki mindkét irányba kedvezni látszott: letette Cortonai Illést a generálisi beosztásból, ugyanakkor az enyhébb gondolkodásúak szájíze szerint döntött.<sup>5</sup> A IX. Gergely követő pápák is hasonló döntéseket hoztak,<sup>6</sup> azaz kezdetben az enyhébb irányzat, a konventuálisok, a későbbi minoriták felfogása látszott uralomra jutni az egész ferencrenden belül. Szent Ferenc annak idején ezt rendelte: „A kisebb testvérek dolgozzanak, ássanak, kapáljanak, kaszáljanak, hordjanak követ, vizet, hajtsák a lovakat, öszvéreket, a tudósok meg tanítsanak, a papok prédikáljanak, végezzék az istentiszteletet, szóval ki-ki a testvérek közül a maga módján és tehetsége szerint használjon az embereknek és segítsék őket tisztességes vállalkozásaikban és azután szolgálataik jutalmául pénzt ne, hanem csak az életük fenntartására szükséges csekély élelmet és ruházatot fogadjanak el.”<sup>7</sup> Ám az alapító rendelkezései

---

confidenter. – Szent Ferencnek első reguláját, a *formae vitae*-t III. Ince pápa 1210 nyarán szóval jóváhagyta. Ez a regula nem maradt ránk, csak annyit tudunk róla, hogy igen egyszerű, igen rövid volt, s főképp az evangélium szavaiból állt. A végleges regulát, a *Regula Bullata*-t III. Honorius pápa ünnepélyesen, okirattal mintegy három esztendővel Szent Ferenc halála előtt, 1223. nov. 29-én hagyta jóvá.” (SZABÓ, 49).

<sup>4</sup> „kontemplatív életünk bensőségesen kapcsolódik tevékeny apostoli szolgálatainkhoz” (Konst.1972), – PUSKELY Mária, *Keresztény szerettség II. kötet* Budapest, 1995, 686.

<sup>5</sup> Azt mondta ki, hogy a rendalapító végrendelete a rendtagokat hozzájárulásuk nélkül nem kötelezheti – I. SZABÓ, 50.

<sup>6</sup> IV. Ince pápa (1243–1254) szerint a rendtagoknak megengedett, hogy könyveik, bútoraik, házaik és földjeik legyenek, s ezeket használhatják, ám a tulajdonjog a római egyházzé, ennek engedélye nélkül semmit nem adhatnak el; III. Miklós pápa 1279-ben *Exiit* bullájában megvédte a kisebb testvéreket rágalmozók ellen, mondván: a Jézus példája követésének kötelessége csak azt jelenti, hogy a parancsokat mint parancsokat, a tanácsokat meg mint tanácsokat kell követni, nem azonban, hogy a kisebb testvéreknek fogadalmuknál fogva valamennyi tanácsot épp úgy kell követniük, mint a parancsokat. Csak azok a tanácsok kötelezik őket, melyeket a Regula is magában foglal parancsoló, tiltó vagy ilyenekkel egyenértékű szavak keretében. Az a rendelkezés, hogy a testvérek semmit sem szerezhetnek maguknak tulajdonul, sem házat, sem más egyebet, teljes lemondást jelent ugyan mind az egyes, mind a közösség részéről minden tulajdonról, de érintetlenül hagyja számunkra az élet fenntartására szükséges dolgoknak valóságos használatát, a tulajdonjog e dolgokra nézve is az apostoli szentszéket illetően. – HERGENRÖTHER, Joseph, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte* 1884–1888. II. 365–366.

<sup>7</sup> „Fratres illi, quibus gratiam dedit Dominus laborandi, laborent, fideliter... de mercedo vero laboris pro se et suis Fratibus corporis necessaria recipiant, praeter denarios vel pecuniam.” ASSISI Szent

értelmezése továbbra is megosztotta a rendet. A ferencrenden belül két párt alakult ki, a spirituálisoké (spirituales, spiritualistae, később fratres regularis observantiae, observantes) és az enyhébb nézetű fratres de communitate, később fratres conventuales, conventuales.<sup>8</sup> A két párt között III. Miklós pápa 1279-es szabályozó bullája, az *Exiit* sem teremtett békét, mert a két fél különbözőképpen magyarázta azt. A konventuálisok értelmezése szerint a testvéreket megillette a birtokukban levő (tehát nem tulajdonuk) dolgok használata. Az obszervánsok szerint csak az egyszerű használat joga (usus simplicissimus) illeti meg a testvéreket. A megkülönböztetés azonban semmi gyakorlati jelentőséggel nem bír, az igazi különbség az volt, hogy a konventuálisok az apostoli szentszék nevében örök hagyományokat (állandó évi jövedelmeket) és ingatlanokat (földeket, réteket) fogadtak el, ezek jövedelmét procurátorok útján élvezték. Az obszervánsok ezzel szemben mindezekkel nem bírtak, és csak alamizsnából vagy munkából tartották fenn magukat. A spirituálisok táborá eredetileg nem jelentett szakadárokat, hanem a regula eredeti szigorát kívánták vissza, s a pápai enyhítéseket nem fogadták el. Később a spirituálisok egy része kivált, s az eretnek fraticellikhez csatlakozott.

1517-ben lényeges változás, majd az igazi nagy fordulat következett. Az új pápa, X. Leó (1513–1521) többek között a keresztény fejedelmek (köztük a magyar II. Lajos) kérésére olyan rendelkezést hozott, amely a ferences rend egységét kívánta biztosítani. A ferencrenden belüli különféle ágazatok készséggel teljesítették a pápa kérését, s vállalták az egységet, kivéve a konventuálisokat, akiknek a pápai bulla a korábbiakhoz képest jelentősen visszafogta önállóságát, sőt, a helyzet megfordult: míg korábban az obszervánsok voltak alárendelt helyzetben, most a konventuálisok kerültek ebbe a pozícióba. A trentói zsinat rendelkezései nyomán alakult bizottság új konstitúciót alkotott, ezt 1565-ben V. Pius pápa jóváhagyta, s ez megerősítette a különálló konventuális ferences rendet. Az *Annales Minorum* tanúsága szerint 1568-ban a római egyetemes káptalanon a konventuálisok külön generálist választottak Joannes Tancredus a Colle személyében, s őt V. Piusz pápa még aznap megerősítette funkciójában. Ezzel a két ág végleg elvált egymástól, s külön rendként élt tovább. Ordo Fratrum Minorum néven szerepel a ma ferencrendnek nevezett, s Ordo Minorum S. Francisci Conventualium néven a ma minoritákként ismert rend. Ettől kezdve a két ág külön rendként élt és fejlődött tovább.

---

Ferenc, *II. Regula*, c. 5. Opuscoli 174, „És én, írta Szent Ferenc Testamentumában, én kezeimmel dolgoztam és akarok dolgozni és követelem, hogy a többi atyafiak is dolgozzanak. Akik pedig nem tudnának dolgozni, tanuljanak meg, nem a munka bérének kívánságára, hanem a jó példa adásáért és a tunyaság elkerüléséért.” ASSISI Szent Ferenc, *Testamentum*, Opuscoli 108, „A franciskánusok a kolduláshoz,/ az Úr terített asztalához/ csak akkor folyamodhattak, ha szorgos utánajárásuk dacára sem élhettek meg.” *Fioretti. Fráter Egyed élete*. III–IV. fejezet. KAPOSI József, *Szent Ferenc Virágoskertje. Fioretti*. Olaszból fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Kaposi József, 1913.

<sup>8</sup> L. SZABÓ, 50–51.



### Obszervánsok és konventuálisok Erdélyben a kezdetektől a 18. század végéig

Mivel a kezdeteknél nincs határ a konventuális és a ma köznapian ferencesnek nevezett obszerváns ág között, a magyarországi és erdélyi letelepedés, megjelenés történetében a kezdetekig, az alapításig lehet visszamenni. Egyes kutatók szerint ugyanis lehetséges, hogy már az alapító, Szent Ferenc életében Magyarországra jöttek a ferencrendiek.<sup>9</sup>

Boros Fortunát ferences rendtörténész szerint a ferencesek először dél felől próbálkoztak, de ezt a próbálkozást nem kísérte szerencse, így aztán nyugatról, német nyelvterületről érkeztek Magyarországra a ferencrendiek 1229-ben.<sup>10</sup> II. Endre és IV. Béla uralkodása ideje alatt tapasztalható politikai és szociális viszonyoknak köszönhető, hogy a frissen magyar földre lépett rend hamar meglehetősen nagy befolyásra tett szert mind királyi követi, mind hithirdetői szerepben. Az alapító halála után két évvel, 1228-ban Magyarországon már két őrség alakult, s Cortonai Illés rendfőnökségének ideje alatt a magyarországi testvérek a németektől függetlenekké váltak. Az idézett ferences rendtörténészek munkáiban általában megfigyelhető az a tendencia, hogy a Magyarországra s Erdélyben érkezést az obszerváns ferencesek számlájára írják, holott a rend történetének áttekintése nyomán elég világos, hogy ez az elkülönítés, határozott megkülönböztetés még századokig nem történt meg, s a renden belül a két ág hosszú ideig párhuzamosan élt és működött az általános ferences megnevezéssel. Magyar földön pedig ez az Itáliában hangosabban zajló vita a mindennapi életben nem volt jelentős, tehát az a különbségtétel, amit a rendtörténészek munkáikban megtesznek, különösen a kezdeteknél nem egyértelmű, azaz nem lehet határozottan állítani, hogy Erdélyben a ferencrend kezdeti letelepedésében csak az obszerváns vagy csak a konventuális ágnak volt szerepe. Ellenkezőleg, valószínűsíthető a konventuálisok kezdeti renden belüli nagyobb súlya miatt ezek terjeszkedése, magyar földön való letelepedése, s egészen határozottan az obszervancia irányában való hangsúlyeltolódásról Kapisztrán János idejében, a 15. században beszélhetünk.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> „(...) történelmi tény, hogy Pizai Albert testvér több rendtársával 1224-ben Lipót herceg meghívására Ausztriába érkezett és onnan néhány testvérét Magyarországra küldte, tény lehet tehát az is, hogy Szent Ferenc fiainak magyar földre való lépése már 1224 és 1226 között, vagyis még a szent Rendalapító életében megtörtént.” (SZABÓ, 61).

„Hogy tehát a ferencesek már Szent Ferenc életében bejöttek Magyarországra, nem egészen bizonyos, de hogy 1228-ban már működtek magyar földön, határozott történelmi ténynek vehetjük.” (SZABÓ, 62).

„Magyar ember már 1221-ben volt Szent Ferenc rendjében; Fráter Abraham Ungarus, ki az 1221-iki egyetemes káptalanon szerepelt.” – ld. KAPOSI, LV., SZABÓ, 62.

<sup>10</sup> BOROS Fortunát, *Az erdélyi ferencrendiek*, Cluj-Kolozsvár 1927, 27.

<sup>11</sup> „A magyar rendtartomány 1260 és 1277 között nyolc őrségre volt felosztva. 1284-ben 54 rendháza volt a rendtartománynak. A rendtartomány erdélyi őrségének négy kolostora volt: Nagyszében (Cibinum), Beszterce (Bistritium), Székelyvásárhely (Forum Siculorum) és Szászváros (Varasinum). A székelyvásárhelyi kolostort később a szigorított (obszerváns) ferenceseknek adták át 1444-ben.” BENEDEK Fidé, *Az erdélyi ferences rendtartomány I-II*. Kolozsvár 2002, II. 33. *A nem-ferences történéssz* az erdélyi megtelepedésről így ír: „Alakulásuk után korán megtelepednek Erdélyben a ferencesek is. Először, 1227-ben a rend enyhébb, konventuális ágának követői (minoriták) találtak otthonra. Külön őrséget alkottak. Kolostoraik voltak Szászvároson, Besztercén, Marosvásárhelyen (a mai vártemplom, 1444-ig, ekkor az obszervánsok kapják meg) és Tementin

Határozottan állítható ugyanakkor, hogy a ma minoritának nevezett, a konventuális ferencesekből önállósodott rend a mai megjelenésében a reformációt követő katolikus megújulás során telepedett le Erdélyben.<sup>12</sup>

Az obszervánsok délről költöztek Erdélybe, Bulgáriából és Boszniából, ahol sok eretneket térítettek, s bulgáriai térvésztsük szorította őket észak felé. A mai Bánságba és dél-erdélyi területekre érve a görög keleti románokkal foglalkoztak, glagolita nyelven végezték szertartásaikat. A másik szál a cseri barátoké, a 14. század második felében a szkizmatikus nép körében végeztek térítő munkát. A bosnyák előjáró, Alvernói Bertalan kapott aztán Nagy Lajos király támogatásával XI. Gergely pápától új kolostorok építésére engedélyt, valamint a különböző rendtartományokból Boszniába menekült szerzeteseket ő küldte vissza saját rendtartományukba. A pápa 1372. július 5-én megengedte 12 új kolostor építését, 23-án pedig szám szerint 60 pap bejövetelét. A bosnyák helynökség így 1384-ben két őrséggel, 38 kolostorral bírt. IX. Bonifác pápa szintén Alvernói Bonifácnak 1400. október 29-én négy kolostor alapítására adott engedélyt, s ezek között volt a csíksomlyói, akkor Billich néven.<sup>13</sup> Erdélyben ekkor a ferencrend szigorú ágának elegendő számú kolostora volt ahhoz, hogy külön őrséget alkossanak a moldvaiakkal a bosnyák helytartó fennhatósága alatt. Ez a helynökség missziós jellegénél fogva a Szentszék különös figyelmét élvezte. Obszerváns kolostor alakult a már említett déli részeken Karánsebesen, Cserin, Hátszegen, Govászdíán, később Felfalun, Szászrégentől északra a Losonczy család alapított kolostort, ugyanakkor Fehéregyházán (Nagyküüllő megye) a Vizaknay család. Később Mátyás király szintén az obszerváns ágat részesítve előnyben bőkezűen adakozott a javukra, neki köszönhető a vajdahunyadi kolostor átadása (eredetileg a pálosoknak épült), Kolozsváron a Farkas utcában új templom építése, ezzel egyidőben Brassóban is kaptak házat, de ezt csak 1507-ben foglalhatták el a helyi plébános miatt, aki jogait féltette a szegény szerzetesek megjelenésétől. 1531–1550 között Tordán kínálkozott jó hely. Szász vidéken, Medgyesen és Szászsebesen valószínűleg a 15. században telepedtek a szigorúbb ágat képviselő ferencesek. Bizonyos, hogy 1444-ben a kolostorok számának gyors növekedése késztette arra a káptalan tagjait, hogy a magyarországit a boszniai tartományról leválasszák a könnyebb kormányzás végett. Az új helynökség Magyarországot, Erdélyt, a román királyságokat s a horvát és szlovén vidékeket ölelte fel. Az erdélyi rész külön

---

(azonosíthatatlan hely). A ferencesek szigorúbb, obszerváns ága főleg a Hunyadiak idején terjedt el az 1400-as évek második felében. Kolostoraik: Csíksomlyón, a masoszéki Felfalun (lerombolva), Marosvásárhelyen, Tövisen, Fehérgyházán (elpusztult), Kolozsváron (a Farkas utcai), Vajdahunyadon, Medgyesen, Hátszegen, Szászsebesen, Brassóban, Havasalföldön Türgovistén és Moldvában Bákóban.” MARTON József, *Az erdélyi (gyulafehérvári) egyházmegye története*. Gyulafehérvár 1993, 30.

<sup>12</sup> BENEDEK Fidé, *Az erdélyi ferences rendtartomány I-II*. Kolozsvár 2002, I. 13, 23–24.

<sup>13</sup> WADDING *Annales*ére hivatkozva idézi BOROS, mások későbbi alapítási utalásaira vonatkozóan jegyzetben közli, elfogadhatatlannak tartja KARÁCSONYI János (*Szent Ferenc rendjének története Magyarországon 1711-ig*. I–II. Budapest 1924) 1442–48-as adatát arra hivatkozva, hogy Hunyadi János 1444. június 27-én olyan búcsúengedélyt adott a kápolna kijavítására, amelyet csak már meglevő intézményre szoktak kibocsátani. vö. BOROS, 37, 271.

országba tartozott, 1448-at követően ide a marosvásárhelyi, a csíksomlyói, a bákói, a felfalusi, a tövisi és a fehéregyházi kolostorok tartoztak, a hátszegit a sebesi országba osztották. Kapisztrán János nem értett egyet a boszniai tartománytól való elválással, a rendet a megosztottságtól féltve. A későbbiek során aztán valóban megoszlás következett, a konventuális ferences ág érdekében közbelépők miatt is. 1449-ben látszólag véget vetettek ennek a súrlódásnak a Szentszék által kijelölt védők jelenlétében (Váradai Péter kalocsai érsek állt a konventuálisok, Bakócz Tamás egri érsek pedig az obszervánsok oldalán), de nem volt ez hosszútávú béke. A helyzetet az 1517-es általános pápai egységtervezet megszületése oldotta meg. Ennek következményeként a magyarországi konventuálisok az obszerváns szabályokat elfogadva fenntartották a régi rendtartományt. Ezután tehát az enyhébb irányzatot a Szűz Máriáról nevezett (mariánus) tartomány, a szigorúbbat az Üdvözítőről nevezett képviselte, az olasz konventuális rendtartománnyal azonban mindkét magyarországi megszakította a kapcsolatot, így a konventuális, azaz minorita rend Magyarországon s Erdélyben későbbi telepítés.

A 16. században Erdélyben a ferenceseket kivéve minden pap eltűnt, mind a világiak, mind a más szerzetesrendekből valók, a ferencesek is csak töredékesen képviselheték a katolikus vallást, a Székelyföldre, ott is a csíksomlyói kolostorba szorítva. A gyulafehérvári országgyűlés 1591-ben valószínűleg a fejedelem jóakarata miatt sem emelt kifogást a csíksomlyói kolostor léte, rendtagok ott tartózkodása ellen, s a kolostor megerősödött helyzetére utal, hogy Báthory Endre bíboros Csíkot az erdélyi katolicizmus központjává akarta tenni, a katolikus püspök nélküli Erdélyben Csíksomlyón akart volna ferencendi püspököt.<sup>14</sup> A valóra nem vált gondolat ellenére tény, hogy a protestánsok a ferenceseket túrték meg egyedüli hivatalosan működő katolikus papokként. A somlyói barátok azonban lassan fogytak, s nem érkezett utánpótlás. 1629-ben katolikus főurak kérésére a bosnyák rendtartomány főnöke négy pátert küldött, akik Szalinali István vezetésével érkeztek, miséztek, gyóntattak, Kovašóczy István szabad mozgást eszközölt ki számukra. Kezdetben főúri kastélyokban szálltak meg, később Marosszéken Kőszvényes mellett Mikházán udvarházat vásároltak számukra, s 1636-ban megkezdődhetett egy újabb alapítás. A biztató jelek nyomán Szalinali kezdeményezte az új ország megalakulását, a rend erdélyi létét, terjeszkedésének lehetőségét biztosítva látva. VIII. Orbán pápa 1640. február 3-án aláírta az engedélyt, így négy rendházzal (Csíksomlyó, Mikháza, Fehéregyháza, Nyujtód – a két utóbbi még csak tervezet) megalakult a Szent István királyról nevezett ország, hovatartozása azonban nem volt tisztázva. A bosnyák-magyar ellenétekkel is tarkított kemény vita 1667-ben szűnt meg, ettől kezdve az erdélyi országba nem lehetett bosnyák tagokat felvenni, s Damokos Kázmér lett az ország vezetője. I. Rákóczy György 1644-ben a fehéregyházi és nyujtódi kolostorra vonatkozó

<sup>14</sup> VESZÉLY Károly, *Erdélyi egyháztörténelmi adatok*. Kolozsvár 1860, I. 302.

„Báthory Endre 1591-ben a pápához folyamodott, hogy annak támogatását megszerezze. Kérte, hogy az egész országban szétszórtan élő katolikusok gondozására a ferencendiek közül valakit püspöki címmel ruházzon fel, aki Csíkban lakjék.” MARTON, *Az erdélyi (gyulafehérvári) egyházmegye története*, 64.

engedélyt visszavonta. A csíksomlyói kolostor is elpusztult 1661-ben a tatár betörés következtében. A nehéz idők múltával a 17. század hatvanas éveiben Gyergyószárhegyen sikerült kolostort alapítani, 1666-tól Kájoni János lett a mikházi kolostor előljárója, s ezzel ott is új élet, új lendület kezdődött.

A magyarországi, s az erdélyi minoriták számára 1665 jelentős dátum, mindeddig ugyanis a magyar földön levő rendtagok száma nem volt túlságosan nagy ahhoz, hogy saját provinciálisuk lehessen, s Róma nevezett ki előljárót számukra, ekkor azonban egy római minorita, Reggiani Iván került a vezetésbe, s a kor szokása ellenére Magyarországra is költözött. Ez a lépés fejlődést és virágzást hozott a magyar rendtartomány tagjai számára s a provincia életében. Gyarapodtak a házak, 1687-ben Nagybányán, 1702-ben Aradon, 1720-ban Pancsován telepedtek meg, majd 1724-ben Besztercén, Kolozsváron és Marosvásárhelyen, 1727-ben Nagyenyeden alapítottak kolostort.<sup>15</sup> Ugyanerre az időre tehető Erdély szentté avatás előtt álló nagyjának, Kelemen Didáknak a működése, akinek tevékenysége szintén nagyban hozzájárult a minoriták tevékenységének kibővítéséhez, a miskolci 1728-as letelepedés például kifejezetten neki tulajdonított érdem.<sup>16</sup>

A 18. századot az erdélyi katolikus püspökség helyreállítása, azaz a püspöki szék betöltésének valóra válása nyitotta. A Diploma Leopoldinum, I. Lipótnak 1690. október 16-án aláírt okirata, amelyet a fogarasi országgyűlés 1691. január 31-én el is fogadott, már utat nyitott a katolikus élet valamelyes rendezett keretek közé terelésére.<sup>17</sup> Az erdélyi katolikus egyházmegye jogi körülményeinek teljes helyreállítása III. Károly (1711—1741) uralkodása idején valósult meg, ő 1713. február 18-án az előző püspök halála után Mártonfi Györgyöt erdélyi megyéspüspöknek nevezte ki, a székesegyház és a püspöki javadalmak egy részét visszaszolgáltatta neki, restauráltatta a püspökséget, Alvincről Gyulafehérvárra költöztette a székhelyet, négy személlyel újraalapította a káptalant, amelynek tagjait, a kanonokok számát aztán még kettővel emelte az új püspök. Mártonfi a Gubernium tudtával és beleegyezésével foglalhatta el püspöki székét 1716-ban.<sup>18</sup> A 18. századi virágzó történet része, hogy az addig őrségeként szereplő ágat erdélyi rendtartományi rangra emelte 1729-ben, a Milánóban tartott rendi általános káptalan. Az őrség a kedvező körülmények közt gyorsan gyarapodott, ekkorra 14 rendházzal rendelkezett, ebből 6 formális kolostor, 8 kisebb rezidenciális ház, 137

<sup>15</sup> „Erdélybe a katolikus restauráció szárnyai alatt jöttek be a XVII. század végén. Erdélyi őrségük a XVIII. század folyamán alakul ki. A Szentháromságról nevezték el. Kilenc kolostort számlált, így legerősebb kolostort jelentette országos viszonylatban. Erdélyi kolostoraik keletkezési sorrendben a következők: Nagybánya (1689), Kanta, ma Kézdivásárhely (1692), Arad (1703), Lugos (1718), Beszterce (1724), Kolozsvár Szent Péter külváros (1724), Kolozsvár belváros (1765), Firtos (1725), utóbb Marosvásárhely (1726), Nagyenyed (1727), Szilágyosmlyó (1734).” BENEDEK Fidé, *Az erdélyi ferences rendtartomány I–II.*, Kolozsvár 2002, I. 23–24.

<sup>16</sup> Kelemen Didák, keresztelése szerint Sámuel 11 éves baksafalvi diák az 1692—93-as évben a deklinista osztályban szerepel egy Lutioli minorita atya által készített listán, in RÁKOS B. Rajmund, *Ugye, atyámfiai*, Róma 1975.

<sup>17</sup> MARTON József, *Az erdélyi (gyulafehérvári) egyházmegye története*, Gyulafehérvár 1993, 83.

<sup>18</sup> SZÁNTÓ, i.m. II. 296, 309, MARTON, i.m. 88.

rendtagot számlált a ferencrend, 78 felszentelt pap, 28 klerikus tanuló és 31 testvér alkotta.<sup>19</sup>

### Szent Ferenc rendjének története Erdélyben a 18. századtól napjainkig

A rendek s köztük a ferencrend életében virágzást hozó 18. század végére az Osztrák-Magyar Monarchia élére került II. József uralkodása nyomán került pont. Mária Terézia fiának nevéhez fűződik az az egyházpolitikai irány, amelyet a szerzetes történetírók aztán érthető türelmetlenséggel bélyegeznek meg,<sup>20</sup> bár a jozefinista egyházpolitika még Mária Terézia idejében elindult,<sup>21</sup> hiszen a korszak racionalizmusa filozófiai szinten ezt készítette elő, s ez a gyakorlati élet olyan szintjeiig elhatolt, hogy maguk az uralkodó szellemiránytól megérintett főpapok, különösen pedig az uralkodók nemzeti egyházat szerettek volna.<sup>22</sup> Ennek fontos része, hogy a császár a legfőbb fórum, aki fölött nem áll az országon kívüli idegen tekintély, mint a pápa, s aki egyedül csak Istennek felel.<sup>23</sup> II. József 1765-ben német-római császár, 1780-ban Ausztria egyeduralkodója, s a koronaországok, Csehország, Magyarország fölötti uralkodó lett. Rendeletei gyors egymásutánban követték egymást. Először a pápai bullák kihirdetését kötötte császári engedélyhez (1767), majd ezt a püspöki rendeletekre is kiterjesztette, megtiltotta a püspököknek és a szerzetesrendek előjáróinak a Rómával való kapcsolattartást, a házasságot polgári szerződésnek nyilvánította, feloszlatta a szemlélődő szerzetesrendeket (140 magyar kolostor szűnt meg ezáltal, 134 férfi és 6 női, ezekben 1484 férfi, 190 női

<sup>19</sup> Vö. BENEDEK, i.m. 45.

<sup>20</sup> „Maga a császár, II. József (1780—1782) személyesen volt okozója a rendtartományt ért nagy romlásnak. Nem engedte megkoronáztatni magát (...) titokban szabadkőműves volt, Voltaire-nek és Rousseau-nak titkos barátja volt és az egyházellenes, szabadelvű filozófia követője. Pszichikai fogyatékoságokban is szenvedett. Magát a vallást mint olyat közvetlenül nem támogatta meg, hanem csak közvetve, az egyház és a szerzetesrendek ellen hozott önkényes rendelkezéseivel. Saját bírodalmában az egyház kormányzását a saját kezébe vette és a legkisebb részletekbe is beavatkozott korlátozó rendelkezéseivel. A Szentszékkel megtiltott mindenféle kapcsolatot és kizárta Róma befolyását minden egyházat érintő ügyből. Minden férfi és női szemlélődő szerzetesrendet eltörölt, hasonlóképp minden vallásos, hitbuzgalmi társulatot, egyesületet feloszlattott.” BENEDEK FidéL, *Az erdélyi ferences rendtartomány I–II.*, Kolozsvár 2002, II, 49.

<sup>21</sup> MESZLÉNYI Antal, *Az egyház a forradalmak korában*, in. BANGHA–IJJAS szerk., *A keresztény egyház története I–VIII.*, VII.2, Budapest 1941, 11.

<sup>22</sup> „Az episzkopalizmussal ellentétben, mely arra törekedett, hogy a Szentszék jogkörének csökkentésével az érsekek és püspökök egyházi hatalmát növelje, a világi fennhatóság alatt álló államok uralkodói mind a püspökök, mind a pápa, tehát az egyetemleges egyház rovására az állam jogait igyekeztek messzemenően kibővíteni, és az egyházat a mindenható állam érdekeinek minél engedelmesebb kiszolgálójává akarták tenni.” SZÁNTÓ Konrád, *A katolikus egyház története I–III.*, Budapest 1984, II, 280.

<sup>23</sup> „Fessler (...) még az égieket átengedte az egyháznak, de József tanácsosai, mint a volterriánus Kaunitz, a janzenista Van Swieten, Sonnenfels és Rautenstrauch bencés apát már ezektől is megfosztotta. Kaunitz igyekezett urával az államegyházat megvalósíttatni, ahol az egyházat a politikai közigazgatás egyik ágának tekintette. A pápa hatalmát csupán dogmatikai kérdésekre korlátozta, de azzal a megszorítással, hogy dogmának csak az tekinthető, ami Istentől és nem a pápáktól származik. Ily felfogásban nem meglepő, hogy egy sor egyházi intézmény elsatnyult, szerzetesrendek oszlottak fel, s a hitközöny, a hitetlenség hatalmas sugarakban terjedt szét.” MESZLÉNYI i.m. 11.

szerzetessel).<sup>24</sup> A ferences rend, mivel tanítással is foglalkozott, megmaradt, ez Magyarországon 81 kolostort jelentett.<sup>25</sup> A rendeletek közt II. József aprólékosan szabályozta az istentiszteleti rendet, de mindezek közt legérzékenyebben érintette az egyházi élet megszervezését a püspöki szemináriumok bezárása. A szerzetesrendek növendékeit együtt a világi papságra készülőkkel képezték a püspöki szemináriumok helyén felállított központi szemináriumokban. Ez a szerzetesi utánpótlás nevelését szinte teljesen ellehetetlenítette még a megmaradt rendek esetében is, fellazította a fegyelmet, megszüntette a sajátos közösségi életformát, utat nyitott az eredeti elképzelés szerinti szegénységgel szemben a birtoklásnak szerzetesek esetében is.<sup>26</sup> Erdélyben a szerzetesnövendékek és a világi papságra készülők közös képzése Rudnay Sándor püspök (1815–1819) idejében kezdődött, Rudnay ugyanis általános szerzetesi szemináriumot alapított a gyulafehérvári várbeli bulgarita kolostorban. Ferencrendi novíciusok 1819-ben jöttek először ide. Itt kapták a rendi kiképzést, a teológiai stúdiumokat az egyházmegyei kispapsággal együtt a Megtestesült Bölcsességéről nevezett, 1753-ban alapított szemináriumban folytatták. Ezt a gyakorlatot az 1822-es egyházmegyei zsinat megerősítette, s e gyakorlat 1848-ig folytatódott.<sup>27</sup>

A 19. században a korábban legyengült obszerváns ferences rendtartományt sikerült megreformálni és helyreállítani, ebben természetesen a külső körülmények enyhülését megelőzően belejátszott maguknak a ferences szerzeteseknek egyfajta belső önreformálódása, egy olyan folyamat elindulása, amely még a külső sorsfordulatot megelőzően elkezdte a szigorú életet, az alapító szelleméhez és tanításához való visszatérés szorgalmazását. László Polikárppal (+1910) indult ez a folyamat, amely majd Csizsér Elek (+1942) reformjával teljesebben a század legvégére.

A minoriták, a ferences család konventuális ága Erdélyben az impériumváltozás nyomán szerveződött külön rendtartományra, az aradi ház lett a központ, a moldvai provincia Szent József védnöksége alatt működött. Összesen hat házzal rendelkeztek, négy plébániát vezettek. Aradon nyomdát működtettek, *Vasárnap* címen szépirodalmi, művészeti és kritikai folyóiratot adtak ki, amely irodalmi vonalon is meghatározó jellegű lett az erdélyi sajtó terén.<sup>28</sup>

A 20. század legeleje az obszerváns ferenceseknél a korábban kezdeményezett reform beteljesítésének jegyében telt. Időközben László Polikárp a rend római legfelsőbb tanácsába került, a tartományfőnök Kóry Elek lett 1903–1911 között, őt Csizsér Elek követte 1914-ig, majd Trefán Leonárd lett a tartományi előljáró. Ez utóbbi nevéhez fűződik a Szent Bonaventura Nyomda elindítása

<sup>24</sup> Közli SZÁNTÓ Konrád, *A katolikus egyház története I–III.*, Budapest 1984, II. 282.

<sup>25</sup> Vö. SZÁNTÓ, i.m., II. 282.

<sup>26</sup> Vö. BENEDEK Fidél, i.m. II. 49–54. A rendtörténész beszámol e rendelkezés egészen hosszú időre meghatározó következményeivel, a rend egészének életében ebből következett könnyítésekkel, amelyeket nem lehetett ellenőrizni és megregulálni pont a központi felügyelet hiányában, mert a rend generálisával nem lehetett semmilyen kapcsolatot fenntartani.

<sup>27</sup> VANYÓ Tihamér, *Püspöki jelentések 1600–1850*, Pannonhalma 1933, 132–133.

<sup>28</sup> Közli MARTON, i.m. 174.

Kolozsváron, ezzel ferences szellemiségű lapok kiadása és nyomtatása (Szent Ferenc Hírnöke, Katolikus Világ, Hírnök) valamint könyvkiadás vált lehetségessé. Emellett a tanulmányi ügyekre fektetett nagy hangsúlyt az 1924-ig a tartományt irányító-vezető Trefán Leonárd.

1918 után ismét új politikai helyzet alakult, Erdély a Román Királyság része lett, ami kezdetben nagyon nehéz helyzeteket hozott, több ferences szerzetes bíróság elé került, elítélték, köztük Csiszér Elek főatya is állt törvényszék előtt. 1929-ben megszületett a román-vatikáni konkordátum, ami a szerzetesek jogaira is kitért, bár gyakorlatilag ez még sok nehézséget jelentett.<sup>29</sup> Ezek ellenére a rendtartomány belső élete viszonylag szépen folyt tovább. Székelyudvarhelyen a kolostor mellett 1928-ban indult a szeráfi kollégium, 1927-ben kiadták Boros Fortunát rendtörténetét, 1930-ban György Józsefét, s ebben az időben indult az erdélyi ferencesek Egyesült Államokba küldött missziós csapatának munkája. 1924-ben három új rendházzal gyarapodott a tartomány: a máriaradnaival, kaplonyival és a szatmárral, 1929-ben a tagok száma így alakult: 75 pap, 71 laikus testvér, 59 tanuló klerikus, 46 laikus jelölt, 41 növendék.<sup>30</sup> 1930-ban a tartományi tanács átadta az egyházmegyének a széki, alvinci és torockószentgyörgyi helyeket, majd a tagok elégedetlensége okán a széki zárda visszakerült a rend tulajdonába. Déván új templom épült, Marosszentgyörgyön új rezidencia. Mindez a csendes építkezést kettészakította a II. világháború és az újabb politikai változások, ezek közt elsőnek a valós fizikai széttagolás, amit 1940 és 1944 közt Erdély északi részének Magyarországhoz csatolása okozott. Ez magát a ferences rendtartományt is kettészakította fizikailag, de a II. világháború befejeztével bekövetkezett változások ennél sokkal súlyosabb kárt okoztak. Hiszen az 1947-től valósággá lett kommunista rendszer teljes harcot hirdetett és valósított meg a vallási intézmények, köztük a kívülről, úgymond az imperialista Nyugatról vezetett katolikus egyház ellen. 1944-ben még nem háborgatták a híveket, az egyházat hit dolgában, de rövidesen a „demokratikus” rendszer egyértelmű osztályharcot hirdetett. Az 1948. augusztus 4-i 174. számú rendelet értelmében a rendtartomány az egyház egészével minden ingó és ingatlan vagyonát elvesztette, ekkor még a kultusztörvény létezőnek ismerte el a rendeket, de magának a katolikus egyháznak nem volt az állam előtt elismert statutuma, így elindult az üldözés. 1949. július 29-én a 810. számú rendelet eltörölte, az országból számúzta az összes rendet, azokat, amelyek tanítással, egészségügyi szolgálattal vagy társadalmi-szociális szolgáltatásokkal az emberek tömegein segítettek. A lelkipásztori munkával foglalkozókról nem esett külön szó, s ezt kihasználva a kisebb testvérek rendje megpróbált megmaradni egységesen, nem egyezve ki az állammal. De a kemény üldözés rájuk is kiterjedt. Még 1948-ban, november 2-án olyan kultuszminisztériumi rendelet született, melynek értelmében a dévai, vajdahunyadi, medgyesi és székelyudvarhelyi kolostorokat az államnak át kellett adni, hogy ott iskolák működése kezdődhessen. Át kellett ezek mellett adni a fogarasi, marosvásárhelyi, brassói, szászvárosi és

<sup>29</sup> BENEDEK Fidél megjegyzi többek között, hogy bár önálló jogi személyiség lett a rendtartomány, ezt a gyakorlatban nem ismerték el, s a rendet illető ügyintézés csakis a püspökségen keresztül volt lehetséges, mert az állam a rendtartomány okiratait nem fogadta el. Ld. BENEDEK, i.m. II. 61. A 24 cikkelyből álló egyezmény 1929. július 7-én lépett érvénybe, 1948. július 17-ig érvényben volt, míg a román kormány egyoldalúan fel nem mondta. A konkordátum születésének körülményeiről, menetéről, tartalmáról l. MARTON, i.m. 158—163.

<sup>30</sup> BENEDEK, i.m. II. 63.



kaplonyi kolostorokat, s az innen elköltözött ferenceseknek a radnai, csíksomlyói és kolozsvári kolostorokba kellett költözniük. 1949-ben a tordai házból idős ferenceseket hurcoltak el, a rendtagok közül többeket fogságra, kényszermunkára ítélték. Karhatalmi eszközökkel vették birtokba a mikházi noviciátust, a vajdahunyadi rendi teológiai főiskolát. A rendtagokat kezdetben más rendek kitelepipített tagjaival együtt a máriaradnai kolostorba internálták, zsúfolták be, majd 1952-től a ferenceseket három részre osztották: Dés, Körösbánya és Esztelnek voltak a kijelölt internálóhelyek a rendtagok számára, ezek közül egyedül Dés volt hivatalosan is kényszerlakhelyként számon tartva. Esztelnekre internálták az obszervánsok mellett a konventuálisokat is. A rendtartomány tagjai közül többen szenvedtek börtönbüntetést, többen haltak meg munkaszolgálatra elhurcolva vagy börtönben.<sup>31</sup>

1990-től a lassú újrakezdés évei indultak el, de például az elkobzott egyházi javak, köztük a ferencrend javai hosszas huzavona után sem kerültek csak elvéve és töredékesen vissza a rendtartomány birtokába. Ezek közül a székelyudvarhelyi egykori Szerafikum visszaadása és az épületben az egykorinak megfelelő kollégiumi élet újraindítása kiemelten fontos.<sup>32</sup> Emellett említésre méltó a Szent Bonaventura könyvkiadási folyamat újraindítására tett kísérlet.<sup>33</sup>

Jelentős a csíksomlyói ferences könyvtár egykori kincseinek azok rejtkehelyéről való kibontása még az 1990-es változást megelőző időből, amikor a kegytemplom csodatevő Mária-szobrának talapzatát javítva az asztalosmesterek a lépcső alatt meglepődve egy üregre bukkantak, ahonnan 33 nyomtatásos és kéziratos könyv, két misztériumdrámákkal teli doboz, két köteg levéltári irat és egy függőpecsétés oklevél került elő, meg egy kis Kájoni-portré. Ezek a megtalálás után a ferences kolostorban levő egykori helyükre kerültek vissza, a könyvtárba, ahonnan korábban valószínűleg a házfőnök vagy egy másik szerzetes menekíthette a jól őrzött rejtkehelyre az értékes, és valószínűleg csak így épségben fennmaradhatott kincseket. Restaurálásuk a fordulat után történhetett, feldolgozásuk azóta is folyamatban van.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Az elnyomás évtizedeiről I. BENEDEK, i.m. II, 65—87. L. még PAP Leonárd, *A dési kényszerlakhely*, BALÁZS Aba, *A dési kényszerlakhely (1952—1967)*, KERESZTES Albin, *Az erdélyi ferencesek deportálása Máriaradnára és az esztelneki kényszerlakhely (1951—1952)*, NAGY Vilmos, *Visszaemlékezés fél évszázad távlatából*, BALINT Szálvátor, *Az erdélyi ferencesek meghurcoltatásának áldozatai*, in. BENEDEK Fidél i.m. II.

<sup>32</sup> L. a *Vasárnap* katolikus hetilap híradását a Székelyudvarhelyre visszatelepülő ferencesek első fogadalomtételéről egykori kolostoruk helyett az 1928-ban épült Seraficum épületében, *Vasárnap* 2000/39.

<sup>33</sup> PAP Leonárd, *A kolozsvári Szent Bonaventura könyvkiadó és nyomda*, in BENEDEK Fidél, i.m. II. 243—283.

<sup>34</sup> MUCKENHAUPT Erzsébet, *A csíksomlyói ferences könyvtár kincsei*, Budapest—Kolozsvár 1999. A könyv szerzője maga is jelen volt a két alkalommal, 1980-ban és 1985-ben talált leletek kibontásánál, az anyagot gondozta és tudományos leírásának munkáját elvégezte. A feltárásról beszámolt FODOR Sándor, *A csíksomlyói ferences könyvtár kincseiről*, in *Keresztény Szó* 1990/11, 12, 13, 14.

Jelentős az 1996 óta felelevenített passiódráma előadás, amely ugyan ma már nem a ferences atyák vezetésével történik, mint egykor, hanem a csobotfalvi plébánia körül az évek során összegyűlt fiatalok közreműködésével a plébános irányítja, mégis a ferences kegyhely körül a püünkösdi búcsúhoz kapcsolva történik, s a valamikori ferences iskola kezdeményezését újította fel.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> A romániai fordulat utáni csíksomlyói előadásokról Csúcs Mária, a *Csíki Harangszó* nevű tévés vallási műsor szerkesztője tájékoztatott. Leveléből idézek: „Az első megjelenítés egy balettelőadás volt 1996 virágvasárnapján, hóban és hatalmas tömeggel. Előtte, tehát 1990-től 95-ig Gergely István csobotfalvi plébános által elindított utcai processzió volt: a csíksomlyói plébániatemplomtól vonultak a hívek a kegytemplomhoz. Ezt a processziót azóta is csinálják, csak a körmenet élén most már a passió szereplői jönnek. A kegytemplom előtt barakaáldás is van, s a passióelőadás végén most már a templomba bevitt Jézus feltámad! Odaáll az oltár elé, körülötte a szereplők – ez azért érdekes, mert a csíksomlyói passiók korábbi változataiban nem jutottak el a feltámadásig. A feltámadás-rész csak 1997-ben került az előadásba.” A passió 1997-es, a püünkösdi búcsú alkalmából történt bemutatójáról SÁNDOR Mária számolt be a *Vasárnap* romániai katolikus hetilap hasábjain, I. *Csíksomlyói passió – püünkösdkor is*, in *Vasárnap* 1997/20, 3.