

古典古代学を基盤とした
「東方予型論」による
包括的学問体系の構築

(課題番号 21520312)

平成21年度～平成23年度科学研究費補助金
基盤研究(C)研究成果報告書

平成24年3月

研究代表者 秋山 学
(筑波大学人文社会系 准教授)

研究分担者 秋山佳奈子
(筑波大学人文社会系 准教授)

はしがき

本論文集は、平成 21～23 年度科学研究費補助金（基盤研究（C））「古典古代学を基盤とした「東方予型論」による包括的学問体系の構築」による研究成果であり、この 3 年間に研究代表者・研究分担者がおこなった研究発表のうち、本研究課題に関わる主要な成果を収録したものである。この研究計画の採択・遂行に際し、関わってくださった方々各位に、この場を借りて厚く御礼を申し上げる。

研究組織 研究代表者：秋山 学（筑波大学人文社会系准教授）
研究分担者：秋山佳奈子（筑波大学人文社会系准教授）

交付決定額（配分額；単位千円）

	直接経費	間接経費	合 計
平成 21 年度	1 4 0 0	4 2 0	1 8 2 0
平成 22 年度	9 0 0	2 7 0	1 1 7 0
平成 23 年度	9 0 0	2 7 0	1 1 7 0
総計	3 2 0 0	9 6 0	4 1 6 0

研究発表（以下、ゴシック体は本冊子に収録したもの；計 4 点）

1) 学会誌等

A 雑誌・紀要論文

【秋山 学】

1) 「聖バジリオ修道会の形成と展開—ハンガリーの場合を中心に—」, 筑波大学大学院国際地域研究専攻紀要『地域研究』30, 99—118, 2009.5.

2) 「ビザンティン世界における「知」の共同体的構造—写本伝承活動と宇宙論的典礼を基点に—」, 中世哲学会学会誌『中世思想研究』第 51 号, 107—119, 2009.10.

3) 「『東方教会法典』の神学—「十字架上の聖体」の内的構造—」, 筑波大学大学院人文社会科学研究科文芸・言語専攻『文藝言語研究 言語篇』56, 17—52, 2009.10.

4) 「ヘロドトスの射程—普遍史・他者性・予型論—」, 筑波大学大学院人文社会科学研究科文芸・言語専攻『文藝言語研究 文藝篇』56, 1—37, 2009.10.

5) 「慈雲の法統—「正法律」の位置づけをめぐって—」, 筑波大学大学院人文社会科学研究科古典古代学研究室刊『古典古代学』第 2 号, 79—105, 2010.3.

6) 「アレクサンドリアのクレメンス『プロトレプティコス』（『ギリシア人への勧告』）—全訳—」, 筑波大学大学院人文社会科学研究科文芸・言語専攻『文藝言語研究 文藝篇』57, 1—82, 2010.3.

7) AKIJAMA Manabu, János. „A Görög Katolikus egyházközösség Magyarországon: Öröksége és Távlatá”, *Athanasiana* 31 (2010), pp.175-216.

Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, Hungary, 2010.7.

- 8) 「筑波大学所蔵・慈雲自筆本『法華陀羅尼略解』と「梵学津梁」—2010年度附属図書館特別展に際して—, 筑波大学大学院人文社会科学研究科文芸・言語専攻『文藝言語研究 文藝篇』58, 1-31, 2010.10.
- 9) 「ビザンティン典礼教会の聖人暦カレンダーと人名総索引—古代学の源泉としての「メノロギオン」(3) —, 筑波大学大学院人文社会科学研究科文芸・言語専攻『文藝言語研究 文藝篇』58, 33-60, 2010.10.
- 10) 「アレクサンドリアのクレメンス『パイダゴゴス』による理想の教育者像—ヨハネ文書からの視点を基に—, 筑波大学大学院国際地域研究専攻紀要『地域研究』32, 81-96, 2011.3.
- 11) 「アレクサンドリアのクレメンス『パイダゴゴス』(『訓導者』) 第1巻—全訳—, 筑波大学大学院人文社会科学研究科文芸・言語専攻『文藝言語研究 文藝篇』59, 1-62, 2011.3.
- 12) 「アレクサンドリアのクレメンス『パイダゴゴス』(『訓導者』) 第2巻—全訳—, 筑波大学大学院人文社会科学研究科文芸・言語専攻『文藝言語研究 言語篇』59, 1-74, 2011.3.
- 13) 「アレクサンドリアのクレメンス『パイダゴゴス』(『訓導者』) 第3巻—全訳—, 筑波大学大学院人文社会科学研究科古典古代学研究室刊『古典古代学』第3号, 25-76, 2011.3.
- 14) 「慈雲尊者と戒律の系譜—筑波大学所蔵・慈雲自筆本『法華陀羅尼略解』を基に—, 筑波大学大学院人文社会科学研究科文芸・言語専攻『文藝言語研究 文藝篇』60, 1-26, 2011.10.
- 15) 「『シラ書』における「知恵」—アレクサンドリアのクレメンスとパウロの神学に照らして—, 筑波大学大学院人文社会科学研究科文芸・言語専攻『文藝言語研究 言語篇』60, 1-23, 2011.10.
- 16) 「フラウィウス・ヨセフスの史観 ~エレミヤ神学と古典史学史の止揚~」筑波大学大学院国際地域研究専攻紀要『地域研究』33, 89 - 112, 2012.3 (予定).
- 17) 「呉音から西洋古典語へ—第1部 印欧語文献としての弘法大師請来密教經典—, 筑波大学人文社会系(文芸・言語専攻)『文藝言語研究 言語篇』61, 受理済, 2012.3 (予定).
- 18) 「呉音から西洋古典語へ—第2部 梵語語基表と呉音読み漢字索引—, 筑波大学大学院人文社会系(文芸・言語専攻)『文藝言語研究 文藝篇』61, 受理済, 2012.3 (予定).
- 19) 「ギリシア・カトリック教会の叙階式—三位一体のかたどり: 司教・司祭・助祭—, 筑波大学大学院人文社会科学研究科古典古代学研究室刊『古典古代学』第4号, 23-61, 2012.3 (予定).

【吉森(秋山)佳奈子】

- 1) 吉森佳奈子「光源氏と内覧」, 『国語国文』第79巻第4号(908号), 20-34, 京都大学文学部国語学国文学研究室, 2010.4.
- 2) 吉森佳奈子「『河海抄』の「万葉」, 『国語国文』第81巻第1号(929号) 20-36, 京都大学文学部国語学国文学研究室, 2012.1.

B 短報

【秋山 学】

- 1) 「小野川をたどってヤマトタケルに会う～『常陸国風土記』への旅～」、『つくばスチューデント』平成21年度No.2通巻607号, p.10, 2009.5.
- 2) 「慈雲さんのこと―拙著『ハンガリーのギリシア・カトリック教会―伝承と展望―』に寄せて―」, 『創文』 no.534, 15-18, 2010.9. 機関リポジトリ
URL:<http://hdl.handle.net/2241/113428>
- 3) 【新聞インタビュー記事】「慈雲の直筆 筑波大に」, 朝日新聞2010年9月28日朝刊29面(茨城版). URL:http://mytown.asahi.com/ibaraki/news.php?k_id=08000001009280001
- 4) 【新聞インタビュー記事】「慈雲の新資料見つかる: 慈雲尊者の自筆本公開」, 筑波大学新聞第288号, 2010年10月4日版, 1面および5面.
- 5) 【新聞インタビュー記事】「慈雲の新資料発見」, 茨城新聞2010年10月18日朝刊18面.
URL:http://www.ibaraki-np.co.jp/news/news.php?f_jun=12873271605802
- 6) 【新聞インタビュー記事】「梵語学大家, 慈雲の自筆本」, 中外日報2010年10月21日3面.
- 7) 「つくば・筑西の古刹を訪ねて～千光寺と千妙寺～」, 『つくばスチューデント』平成23年度No.4通巻629号p.20, 2011.9.

C 書評

【秋山 学】

- 1) TÓTH Judit, *Test és Lélek: antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben*, Kairosz Kiadó, 1–320, 2006, ISBN 963 9642 50 9, ISSN 1587-2599 (Catena Monográfiák 8., A/5, 3500 Ft.), 中世哲学会学会誌『中世思想研究』LI, 156–159, 2009.10.
- 2) KENDEFFY Gábor, *Mire jó a rossz? Lactantius teológiája*, Kairosz Kiadó, 1–312, Budapest 2006, ISBN 963 662 004 0, ISSN 1587-2599 (Catena Monográfiák 9., A/5, 3500 Ft.), 中世哲学会学会誌『中世思想研究』LII, 173–177, 2010.10.
- 3) SOMOS Róbert, *Logika és érvelés Órigenész műveiben*, Catena monográfiák 12, Budapest: Kairosz Kiadó, 2011, 1–248, ISBN 978-963-662-455-2, 中世哲学会学会誌『中世思想研究』LIII, 193–196, 2011.10.
- 4) „Dzsiun japán buddhista szerzetes és a sziddham-tudomány”, *KLIÓ: Történelmi szemlélő folyóirat* (2012/1), Debrecen, Hungary 2012.2 (予定).

2) 口頭発表

A 学術研究

【秋山 学】

- 1) „Szent Pál apostol és a jánosi közösség közötti kapcsolat lehetősége”, A Magyar Patrisztikai Társaság IX. konferenciája („Pál apostol az ókori kereszténységben”, 2009.

június 25-27), Kecskemét, Hungary 2009.06.26.

2) "La "figura" tipologica vera nelle Omelie di Origene su Ezechiele", Colloquium Origenianum Decimum ("Origen as Writer", University School of Philosophy and Education "Ignatianum", Kraków, Poland, 31st August - 4th September, 2009), 2009.09.03.

3) „Szent Pál és az „egyetemes történelem” nézőpontja”, XXI. Biblikus Konferencia („Szent Pál és a pogány irodalom”, Gál Ferenc Hittudományi Főiskola, 2009. szeptember 24-26), Szeged, Hungary 2009.09.26.

4) „Hallgatás és megszólalás Alexandriai Kelemennél”, A Magyar Patrisztikai Társaság X. konferenciája („A Tízparancsolattól a Szeretethimnuszig: Etikai tanítás az ókeresztény korban”, 2010. június 24-26), Kecskemét, Hungary 2010.06.26.

5) „A „közösségért saját életet adó Jézus lelke” *János Evangéliumában*: a bizánci rítusú egyházban való biblikus és liturgikus teológia tükrében”, XXII. Biblikus Konferencia („Testben élünk”, Gál Ferenc Hittudományi Főiskola, 2010. szeptember 9-11), Szeged, Hungary 2010.09.11.

6) „Nagy Szent Bazil Szentírás-értelmezése a szentségek alapján”, A Magyar Patrisztikai Társaság XI. konferenciája („Szentség és Szentlélek az ókeresztény kultúrában”, 2011. június 30 – július 2), Kecskemét, Hungary 2011.07.01.

7) „A Bölcsesség működése a *Sirák fiának könyvében*”, XXIII. Biblikus Konferencia („Isteni bölcsesség, emberi tapasztalat: Hokma, Szofia”, Gál Ferenc Hittudományi Főiskola, 2011. szeptember 8-10), Szeged, Hungary 2010.09.09.

B 講演・ラジオ出演

【秋山 学】

1) „Japán hallgatónk és felesége Magyarországon letette a bazilita harmadrendi fogadalmat”, ヴァティカン放送ハンガリー一部局 (06/04/2009 16.51.59), 2009.04.06.

2) „Órigenész ókeresztény író ma is kimeríthetetlen forrás a patrisztika kutatói számára”, ヴァティカン放送ハンガリー一部局 (04/09/2009 18.03.50), 2009.09.04.

3) „Japán katolikusok: kevesen, de lelkesen” (Márton Gábor 氏記事), 2009. szeptember 27., vasárnap.

4) 「英語をさかのぼる—高等学校での学習内容は大学以降の勉強でどのように深まるのか—」(「平成 21 年度第 1 学年大学教授による出張講義」), 茨城県立緑岡高等学校, 2009.10.05, 13:30–15:30.

5) 「キリスト教の伝播とギリシア—『メノロギオン』を素材に—」(NHK 文化センター青山教室・地中海学会協力「地中海への誘い ギリシアと地中海—珠玉の文化を旅する」第 4 回), 2010.06.21, 13:00–15:00.

6) 「慈雲尊者と悉曇学」, 筑波大学附属図書館特別展特別講演会, 於筑波大学附属図書館集会室, 2010.10.10, 13:30 – 15:30 (You Tube 公開 : 1

<http://www.youtube.com/watch?v=YNgAPsvMrNQ> ; 2
<http://www.youtube.com/watch?v=scS3IchC8PE> ; 3
<http://www.youtube.com/watch?v=3gBkuMGxcXo> ; 4
<http://www.youtube.com/watch?v=oq-CPS9OEFk> ; 5
<http://www.youtube.com/watch?v=H2h1H1C55s> 【以上講演会】 , 1
<http://www.youtube.com/watch?v=YojJgPpXU9c> ; 2
<http://www.youtube.com/watch?v=tV0eMzdG6VQ> 【以上資料解説】).

7) 「慈雲尊者と戒律の系譜—筑波大学所蔵・慈雲自筆本『法華陀羅尼略解』を基に—」, 東京谷中・天王寺〔天台宗東京教区教化研修所研修会第2講座〕, 2011.05.19, 16:00—17:15.

8) „Hálaadás Japánból a pusztító földrengés fél éves évfordulóján a magyarok imáiért”: <http://www.radiovaticana.org/ung/articolo.asp?c=522368>, ヴァティカン放送ハンガリー一部局 (21/09/2011 14.50.12), 2011.09.21.

9) 「英語をさかのぼる—高等学校での学習内容は大学以降の勉強でどのように深まるのか—」(「平成23年度大学模擬授業」), 茨城県立石岡第一高等学校, 2011.10.07, 15:40—17:00.

C 受賞・表彰

【秋山 学】

第 23 回 セゲド 国際 聖書 学会 ・ 会友 表彰 , 2011.09.09
<http://www.tsukuba.ac.jp/update/awards/20110913122102.html>

3) 出版物

【秋山 学】

1) 「ハンガリーのギリシア・カトリック教会—典礼を中心に—」(荻野弘之編『続・神秘の前に立つ人間—キリスト教東方の霊性を拓く II—』125—183), 新世社, 2010.3.

2) 『ハンガリーのギリシア・カトリック教会—伝承と展望—』, 1—702, 創文社, 2010.8.

3) AKIYAMA Manabu, János, „Szent Pál és az „egyetemes történelem” nézőpontja”, in: *Szent Pál és a pogány irodalom : XXI. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2009. szeptember 24-26. (szerkesztette: BENYIK György), pp.25-34, JATE Press, Szeged, Hungary, 2010,9.*

4) 『筑波大学附属図書館特別展 慈雲尊者と悉曇学—自筆本『法華陀羅尼略解』と「梵学津梁」の世界—』(2010.10.04~10.29 筑波大学附属図書館中央図書館貴重書展示室にて開催) 図録 (全 ; 1—36 頁), 2010.10.

5) Manabu AKIYAMA, János, „A „közösségért saját életet adó Jézus lelke” János Evangéliumában: a bizánci rítusú egyházban való bibliikus és liturgikus teológia tükrében”, in: „*Testben élünk*” : XXII. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2010. szeptember 9-11. (szerkesztette: BENYIK György), pp.161-169, JATE Press, Szeged, Hungary, 2011,9.

6) Manabu AKIYAMA, “La “figura” tipologica vera nelle Omelie di Origene su Ezechiele”, in: **ORIGENIANA DECIMA**, pp.539-544, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium CCXLIV, ORIGEN AS WRITER : Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education “Ignatianum”, Kraków, Poland 31 August – 4 September 2009*, ed. by Sylwia KACZMAREK – Henryk PIETRAS, in collaboration with Andrzej DZIADOWIEC, Uitgeverij Peeters, Leuven – Paris – Walpole Ma, 2011,10.

7) AKIYAMA Manabu, János, „A típusz Mopszvesztiai Teodórosznál”, *Studia Patrum : Válogatás a Magyar Óatrisztikai Társaság V. és VI. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból*, 2012.3 刊行予定 [A Magyar Patrisztikai Társaság VI. konferenciája („Az egyház és a Szentírás”, 2006. június 29- július 1), Kecskemét, Hungary 2006.7.1 における口頭発表内容の公刊版].

7) ヨアンネス・クリュソストモス『立像をめぐる第2の講話』『追放を前にしての講話』（小高毅編『シリーズ・世界の説教 古代教会の説教』188–218, 219–224 頁所収），教文館，2012.3 刊行予定。

8) 「ビザンティンの修道士教育—聖バジルのテキストをもとに—」（『中世における制度と知』所収，知泉書館），2012.9 刊行予定。

【吉森（秋山）佳奈子】

1) 吉森 佳奈子「字書の出典となる『河海抄』」，日向一雅編『源氏物語の礎』，青簡舎，受理済，2012.3 刊行予定。

— . — . —

本研究企画「古典古代学を基盤とした「東方予型論」による包括的学問体系の構築」は，平成 18～20 年度科学研究費補助金（基盤研究（C））「古典古代学を基盤とした「東方予型論」の構築と可能性をめぐる研究」（研究代表者・研究分担者はいずれも本企画と同一；冊子体による報告書は <https://www.tulips.tsukuba.ac.jp/limedio/dlam/B28/B2827006/1.pdf> を参照されたい）を継続する形で立案・遂行されたものである。

科学研究費補助金の交付最終年度における冊子体での研究報告書の刊行は，すでに義務ではなくなっている。しかしながら，研究成果の電子化をはじめとする筑波大学附属図書館のシステムは全国でも屈指のレベルを誇り，所属研究者はリポジトリ等の恩恵を大いに被っている。この点に鑑み，本科研費期間中に公にした研究成果の中から，すでに電子化されている大学紀要の論文等を除き，電子化による公開の意義が大きいと判断されるものを選択して，冊子体による報告書の公刊を行うことにした。その結果，本報告書には研究代表者による4本の論文が収録されることになった。

以下，上掲の順序に従い，4本の論文各々に関して概要を記す。

まず第1論文【1）A7）】は、3）出版物の2）に挙げた拙著『ハンガリーのギリシア・カトリック教会—伝承と展望—』のハンガリー語レジメに相当する。拙著の巻末に載せるべく、ハンガリー語で内容を概括し、ニーレジハーザの聖アタナース神学院教授イヴァン・チョー・イシュトヴァーン神父にネイティヴ・チェックをお願いしたところ、同神学院の紀要 *Athanasiana* に転載したいとお申し出があり、これを受け入れた。拙著は本研究企画期間中の最大の成果であり、同神父によりヴァティカン放送（ハンガリー部局）ラジオ上で書評が行われた（2010年11月2日 „A magyar görög katolikus egyház küldetése, hogy a híd szerepét töltsse be” – Ivancsó István görög katolikus pap, teológiai tanár könyvismertetése）。拙著で展開したのは、中・東欧に篤い信徒層を持つギリシア・カトリック教会の本質を「十字架上に生きる聖体共同体」と定義する試みであったが、そこからの照射により、仏教や神道思想にまで光が及ぶという主張は、龍谷大学の久松英二氏による拙著への書評（『宗教研究』第85巻370号第3輯166–172頁）でも高い評価を受けた。

続いて第2論文【3）3）】「聖パウロと「普遍史」の観点」は、2）A1）に載る口頭発表の公刊版である。『使徒行録』に登場する使徒パウロが、ローマに向かう強い意志をもって描かれているのに対し、パウロ自身の書簡からは、そのような意図よりもむしろ、スペインなど帝国の辺境にまで福音を伝えたいとする希望がうかがわれる。この点に関して、ローマ帝国に普及しつつあったストア派哲学起源の「普遍史」概念から検証を行い、パウロにおける「キリスト普遍主義」への道程を跡づけた。

そして第3論文【3）5）】『ヨハネ福音書』における「共同体のために自らの生命を与えるイエスの霊」：ビザンティン典礼教会の聖書・典礼神学に照らして」は、2）A5）に載る口頭発表の公刊版である。この発表と論文は好評を博し、翌年度に同じくセゲド国際聖書学会に出席した際、会友表彰の荣誉に与かることとなった【2）C】。論文の内容は、『ヨハネ福音書』第20章「復活のイエス」をめぐり、古代に遡るビザンティン典礼教会の聖書朗読暦と典礼式次第を踏まえつつ、同福音書のメッセージが、「十字架上に生きる復活のキリスト」の共同体としての体現にあることを実証したものである。

最後に第4論文【3）6）】「オリゲネス『エゼキエル書講話』における真の予型論的「前表」」は、やはり2）A2）に載る口頭発表の公刊版であり、ポーランド・クラクフで行われた第10回オリゲネス学会での発表を基にしている。『エゼキエル書』をめぐるオリゲネスの講話は非常に不均等な構成を呈するが、彼が講話のために選択した聖書箇所は、いずれも『ヨハネ黙示録』ないし『ヨハネ福音書』との関連が色濃く認められる一節であり、この講話にあっては、旧約聖書テキストそのものが、共同体性・秘跡性・終末性をすべて収めたものとして捉えられ、その意味で既に「御言葉」と化している。なお、イタリア語で口頭発表を行う旨エントリーしていたためであろうか、部会チェアの大役を任せられ、英・仏・伊語を駆使する役割を果たし得たことは、思い出深く貴重な体験となった。

以上、非常に実りの多い期間を過ごすことができ、また研究代表者にとっては、本格的に海外の学会で研究発表を行う上でのステップを画してくれた企画となった。最後に改めて、関係各位の方々に御礼を申し上げたい。

古典古代学を基盤とした「東方予型論」による包括的学問体系の構築

(課題番号 21520312)

平成 21 年度～平成 23 年度科学研究費補助金 基盤研究 (C) 研究成果報告書

平成 24 年 3 月

内 容 目 次

はしがき	: 1-7
内容目次	: 9

1 秋山 学

ハンガリーのギリシア・カトリック教会—伝承と展望— (ハンガリー語)

Athanasiana 31 (2010), pp.175-216,

Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola,

Nyíregyháza, Hungary, 2010.7.

: 11-54

2 秋山 学

聖パウロと「普遍史」の観点 (ハンガリー語)

Szent Pál és a pogány irodalom, pp.25-34 (szerkesztette: BENYIK György),

XXI. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2009. szeptember 24-26.,

JATE Press, Szeged, Hungary, 2010.9.

: 55-66

3 秋山 学

『ヨハネ福音書』における「共同体のために自らの生命を与えるイエスの霊」

: ビザンティン典礼教会の聖書・典礼神学に照らして (ハンガリー語)

„*Testben élünk*”, pp.161-169 (szerkesztette: BENYIK György),

XXII. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2010. szeptember 9-11.,

JATE Press, Szeged, Hungary, 2011.9.

: 67-78

4 秋山 学

オリゲネス『エゼキエル書講話』における真の予型論的「前表」(イタリア語)

ORIGENIANA DECIMA, pp.539-544,

eds. Sylwia KACZMAREK - Henryk PIETRAS, in coll. with Andrzej DZIADOWIEC,

Uitgeverij Peeters, Leuven – Paris – Walpole Ma, 2011.10.

: 79-85

欧文目次	: 86
------	------

A görög katolikus egyház Magyarországon:

Öröksége és távlata¹

AKIYAMA Manabu, János

Bevezetés

A 2001. évben megjelent könyvemben – amelynek címe *Egyházatyák és a klasszikus művek értelmezése: a tipológia távlatai* (1-362. o., Tokió 2001, Szóbunsa; japánul, összefoglalás angolul) – főként Alexandriai Kelemen szempontjait használva, azzal a témával foglalkoztam, hogyan értelmezik a görög egyházatyák a pogány és az ókori irodalmat (vö. „A görög patológia jelentősége és lehetősége Japánban: Önéletrajzi emlékirat”, *Athanasiana* 22, 91-107. o., 2006). De a görög egyházatyák műveinek olvasása közben felfedeztem, hogy a görög rítusú istentisztelet megtapasztalása semmiképp sem elhanyagolható. Ugyanabban az időben ókori művek bizánci kéziratának a hagyományozása iránt is érdeklődni kezdtem. Véleményem szerint a pogány és az ókori görög irodalmakkal foglalkozó kutatás területén nélkülözhetetlen a bizánci kéziratok hagyományozásáról szóló ismeret. Szerencsére sikerült megkapnunk a fent említett dolgozatommal a Földközi-tengeri tudományi társulás 2001. évi Herend-díját. Amióta e díjat megkaptam, azóta a magyarországi görög katolikus egyházzal is szorosabb kapcsolatba kerültem. A magyar nyelv gyakorlása érdekében 2004 és 2005 nyarán a debreceni Nyári Egyetem középfokú magyar nyelvtanfolyamán vettem részt. Az egyetememtől, a Cukuba egyetememtől, sikerült ösztöndíjat szerezni, és 2005 szeptemberétől 2006 januárjáig a nyíregyházi Görög Katolikus Papnevelő Intézetben tartózkodtam, valamint a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskolára is jártam. Könyvem első felét annak alapján írtam meg, hogy egyrészt az itt tartózkodásom idején a szertartásokat és istentiszteleteket rögzítettem, másrészt pedig megszereztem a tudományos ismereteket is hozzá. Ezért az e könyvben bemutatott istentiszteleti rendszer általában azt a szertartást tükrözi, amelyet a Keresztes Szilárd hajdúdorogi megyéspüspök (1975-2007) utasítása szerint

¹ *Athanasiana* 31 (2010), pp.175-216, Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, Hungary, 2010.7. Itt szeretném kifejezni a szívélyes hálámat IVANCSÓ István görög katolikus főtisztelendő úrnak, aki kijavította a szövegemet.

végeztek. Azután Kocsis Fülöp szerzetespap – aki előzőleg Dámócon püspöki jóváhagyással, illetve engedéllyel Orosz Atanáz szerzetespappal együtt élte a szerzetesi életet – megyéspüspökké lett (2008-ban), és a szertartás rendjén sokat változtatott. Azonban e tanulmány az azelőtti, főleg a Szilárd püspök alatti körülményeket tükrözi.

A könyv első részének a címe: „Örökség: általános bevezetés – a magyarországi görög katolikus egyház”. Ennek a témái közül az első cím alatt az egyháztörténettel és a kánonjoggal foglalkozó tanulmányaim szerepelnek, a második cím alatt pedig a bizánci, vagyis a görög katolikus istentiszteletről és teológiájáról szóló értekezéseim fordulnak elő.

A magyar görög katolikus egyház olyan közösség, amely – úgy mondhatnánk – a Krisztussal való kereszténység egységét őrizve, a római pápához való hűséggel, a Szűzanya szeplőtelen fogantatását is elfogadja Dudás Miklós püspök idejétől (1954). Ennek az egyházi közösségének sajátossága az, hogy a nyugat és kelet közötti békés kapcsolatot megvalósítva, amely az 1054-ben történt egyházszakadás előtt, Szent István apostoli király uralkodása alatt létezett, az egyházi ókori és egyházatyák-kori rendszert is megőrzi. E görög katolikus egyházi közösség Közép-Európában hűségesen képviseli ezt, pedig még nem annyira jól ismerik a világban, különösképpen Japánban. Remélem, hogy munkám által jobban elmélyül az ismeret a görög katolikus egyház iránt.

E könyvben a görög katolikus egyház lényegét olyannak határoztam meg, amely a „keresztre feszített Krisztus élő testét” tanúsítja. Ez a tudósítás a Szent János szerinti evangéliumban fennmaradt eseményben gyökerezik: „amikor egyik katona lándzsával megnyitotta a keresztre feszített Krisztus oldalát, abból nyomban vér és víz folyt ki” (Jn 19,34). Mert ebben a pillanatban Krisztus „már meghalt” (19,33). Az egyházatyák hagyományosan úgy szokták magyarázni, hogy ez a jel jelenti a Szentlélek, mégpedig a feltámadási Lélek kiárasztását. A bizánci rítusú Szent Liturgiában úgy fejezik ki szimbolikusan ezt az eseményt, hogy a pap a kelyhet és diszkoszt keresztbe tett kézzel magasra emeli, keresztet jelezve vele. Tehát Krisztus egyházát, tulajdonképpen az Ő testét (Ef 4,12), a bizánci rítusú értelmezés alapján, úgy gondolhatjuk el, hogy keresztre feszítve a világ életéért folytonosan kiontja Krisztus vérét és vizét. Sőt, mint fentebb is említettük, a bizánci rítusú egyházak

közül a magyar görög katolikus közösség Krisztus testének az egységét hűségesen őrzi, a római pápának főségét elfogadva.

E könyv második részének a neve pedig: „Távlat: az ókortudomány érdekében”. A fent említett keresztre feszített Krisztus a saját vérét és vizét a halálból való feltámadott életének jeleként ontja ki. Emiatt azt mondhatjuk Krisztusról, aki a halált legyőzve a mindenségnek új „kezdet”-et (Jn 1,1-2) adott, hogy akármilyen esetről korábban, visszatér e feltámadott életével. Ezért a keresztre feszített Krisztus testében részesülve, feleleveníthetnénk bármiféle ókori eseményt a feltámadás fénye és élete által. Igazából, a mai magyar görög katolikus egyházi közösség a Kárpát-medence észak-keleti területén a középkor óta itt lakó bizánci rítusú ruszinokban gyökerezik. Ennek a népnek vallási gyökerei a 10-11. század táján az ezen a helyen elterjedt bizánci kereszténységbe nyúlnak, amelyet a kijevi barlangkolostorban letelepedett szerzetesek alapítottak. E szerzetesek életében tükröződik a 8-9. században virágzott konstantinápolyi sztudita-kolostori eredetű lelkiség és művelődés, mely különösen híres az ókorból örökölt kézirat-másolás áthagyományozása révén. Így a görög katolikus hívők szempontjából azt mondhatjuk, hogy ez a közösség nagyon értékes az ókortudomány kutatása érdekében is. Ezért, e könyv harmadik címét így tituláljuk: „Filológia, ókortudomány, patológia”.

Addig, amíg az *Egyházatyák és a klasszikus művek értelmezése* című könyvemet írtam, főképpen ókortudomány-szakos emberként, az „ókori művelődés”-sel foglalkozva, kutatásaimat a „tipológia” szempontjából folytattam. E tipológia általában olyan elméletet jelent, hogy az Ószövetségben (vagyis a törvényben) már megjelent előképet teljesíti az Újszövetségben érkező Jézus Krisztus. Alexandria Kelemen pedig ezt mondja: „De amint alkalmas időpontba jutott el most az igehirdetés, úgy alkalmas időben ajándékozták egyrészt a törvényt és a prófétákat a barbárokra, másrészt a filozófiát a hellénekre, hogy a hallásukat hozzászoktassa az igehirdetéshez” (*Sztr.* 6,6,44,1). Tehát Kelemen gondolkodása alapján azt mondhatjuk, hogy a hellének számára a filozófia jelentősége ugyanaz, mint a zsidók számára a törvény. Kelemenről azt is tudjuk, hogy a keresztények közül ő volt az első író, aki hivatkozott a buddhistákra (*Sztr.* 1,15,71,6). Tehát, Kelemen értelmezése alapján azt is el lehet mondani, hogy a keleti világban lakó ázsiai népeknek a kereszténység megérkezése előtti hagyományos keleti művelődés ugyanazt jelenti, mint a zsidóknak a törvény, a

helléneknek pedig a filozófia. Ezért, jöllehet, a fent említett könyvem csak a „tipológia” alcímmel jelent meg, a jelenlegi könyvem 4. részének már a „Keleti tipológia” alcímet adtam. Tehát, azzal a céllal, hogy a Krisztus érkezése előtt virágzott ázsiai kultúrák és vallások jelentőségét újra megvizsgáljuk, azt próbáltuk meg, hogy a keleti kereszténységet fényforrásként használjuk a „tipológia” szempontjából.

E könyv 20 fejezetből áll, amelyek mindegyike japánul írt tanulmányként jelent meg először. Azt szeretném remélni, hogy szemléletmódom előmozdítsa a keleti és a nyugati világnézet közötti párbeszédet. Véleményem szerint az ázsiai vallások közül a „szabályok”-ra, vagyis a „tíz parancsolat”-ra támaszkodó buddhizmus helyezkedhet az evangéliumnak az Ószövetség szerepét játszó „előképé”-re. Sőt, azt is szeretném remélni, hogy e munkám az „inkulturáció” kísérlete egyikeként valamilyen jelentőségre tehet szert.

Tartalomjegyzék:

- I. RÉSZ: „Örökség”: általános bevezetés – a magyarországi görög katolikus egyház
 - I. CÍM: Egyháztörténet és a kánonjog
 - II. CÍM: A bizánci rítusú görög katolikus istentisztelet és teológiája
- II. RÉSZ: „Távlat”: az ókortudomány érdekében
 - III. CÍM: Filológia, ókortudomány, patológia
 - IV. CÍM: „Keleti tipológia”

I. RÉSZ: „Örökség”: általános bevezetés
a magyarországi görög katolikus egyház

I. CÍM: Egyháztörténet és a kánonjog

Az első cím alatt az egyháztörténetre és a kánonjogra vonatkozó problémákkal foglalkozom, teljes bevezetéseként.

Az 1. fejezet: „Örökség és nemzetköziség: A magyarországi görög katolikus egyházi közösség”.

Az egész könyv bevezetéseként értendő ez a fejezet. A trianoni békeszerződés

(1920) előtti Magyarországon a ruszinokból származó három egyházmegye létezett: a kárpátaljai munkácsi görög katolikus egyházmegye (1771-től), a felvidéki eperjesi egyházmegye (1818-tól), valamint a jelenlegi magyarországi hajdúdorogi egyházmegye (1912-től). Ezeknek az egyházmegyéknek jelenlegi helyzetét próbáltam meg magyarázni Szent István apostoli király korától kezdve.

Tehát, e fejezet a következő szakaszokból áll:

- 1) A „görög katolikus egyház”
- 2) A keresztény Magyarország kezdete Szent István apostoli király korában (1000)
- 3) Az egyházi unió előestéje a 15. században
- 4) Az egyházi uniók a 17. században
- 5) A munkácsi egyházmegye (1771-)
- 6) Az eperjesi egyházmegye (1818-)
- 7) A hajdúdorogi egyházmegye (1912-)
- 8) A miskolci Apostoli Exarchátus (1924-)
- 9) Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola és a Görög Katolikus Papnevelő Intézet (1950-)
- 10) A Hittudományi Főiskola új elindulása (1995-).

A nyíregyházi Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudomány Főiskola Magyarországon az egyetlen bizánci teológiai felsőoktatási intézmény. Az elmúlt évtizedben jelentős és nemzetközi szintű fejlődést ért el, mégpedig az „örökség és küldetés” új mottója alatt. Sőt, 1995-ben a római Pontificio Istituto Orientale (PIO) intézményével affiliálva, egyetemi szintű oktatást nyújtó leányintézetévé vált. 2003-ban modern épületet kapott, 2005-ben pedig öt éves időszakra a PIO keleti teológiai fakultásához kapcsolt felsőoktatási intézménnyé alakult. Az elmúlt években szokássá vált, hogy kárpátaljai, szlovákiai, valamint erdélyi görög katolikus hívők érdekében az ottani magyar anyanyelvű görög katolikus papnövendékek eljutnak Nyíregyházára, a határon túli teológiai tanulmányok végzésére. Nyíregyháza belvárosában helyezkedik el a görög katolikus püspöki templom, püspöki udvar, szeminárium valamint ezen hittudományi főiskola stb. Úgy is mondhatnánk, hogy Nyíregyháza úgyszólván „a görög katolikus Vatikán” – Ivancsó István főtisztelendő úr (1953-), a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja, a Papnevelő Intézet volt rektora szerint.

A magyarországi görög katolikus egyház reménye és feladata az – ahogy fentebb is említettem –, hogy a keleti és nyugati egyház egységének megvalósítása érdekében e kettő közötti híddá válva, a Szent István apostoli király uralkodása (1000-1038) alatti, kettőjük által megélt békés összhangot bemutassa. E közösség tagjai folytonosan azon fáradoztak, hogy az ősi egyház hagyományát örökül hagyva, nemzetközi üzenetet továbbítsanak. Ezt a szándékot jól mutatja az intézet új mottója, valamint a magyar és olasz kettős nyelven megvalósuló kiadói tevékenysége. Ez a közösség, amelynek eredete a 1646-án létrejött ungvári egyházi unióra nyúlik vissza, két világháborút átélve, kiterjedt a jelenlegi Ukrainára, Szlovákiára, Magyarországra, valamint az Észak-amerikai szárazföldre is. Az új szárazföldön élő görög katolikus hívők megpróbálják a hagyományuk új módon való átörökítését. A ruszinok, akik számára anyanyelvűvé vált a magyar nyelv, tiltakozva az ellen, hogy csak görögül és ószlávul engedélyezték nekik a szertartások végzését, „Kálvária út”-on jártak a „magyar liturgia” megvalósításáért. Manapság a háromszázézer létszámú magyar görög katolikus egyházi közösség, a maga hagyományát magyarul örökölve, ebben az erősen „globalizálódó” világban is arra törekszik, hogy nyugati nyelveken keresztül is elküldje az üzenetét mindenfelé.

A 2. fejezet: „Szlovákiai »tavasz«: a szlovákiai görög katolikus egyház újjászervezése 2008 januárjában: a CCEO (*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*) szabályai és az újkori vértanúk”.

A szlovákiai görög katolikus egyház az 1818-ban megalapított eperjesi püspökségből keletkezett. E közösséget 2008. január 30-án a sajátjogú egyházi szintről a sajátjogú metropolitai egyházzá emelték. A második világháború után Csehszlovákiában nagy hatású volt a „pravoszlavizálási akció”. Sok görög katolikus hívő ezen „likvidálás” alatt vértanúvá válva, a hitéről szóló tanúságtételt hűségesen mutatta be.

E fejezet a következő szakaszokból áll:

- 1) A 2008. január 30-ai szentszéki döntés
- 2) A „keleti rítusú katolikus egyház” osztályozása
- 3) A keleti egyházak törvénykönyvé-nek kánonja
- 4) A boldoggá és szentté avatásról

5) A szlovákiai görög katolikus egyház története: (1) szenvedés (2) feltámadás

6) Az újkori vértanúk:

1. Boldog Gojdics Pál püspök, OSBM (1888-1960)

2. Boldog Metodij Dominik Trcka C.Ss.R szerzetes (1886-1959)

3. Boldog Hopkó Bazil segédpüspök (1904-1976).

Ebben a fejezetben arra törekedtem, hogy a szlovákiai görög katolikus egyház szerkezetében 2008. január 30-án történt átszervezésre vonatkozóan, a magyar és szlovákiai görög katolikus egyház között található különbségeket az egyházi törvény tükrében meghatározva, a történelmük rejtett különbségét megvilágítsam. Azok közül emelkedtek ki a vértanúk alakjai, akik az állami jogtalan ítélet alá esve, csendesen, hűségesen ragaszkodtak a római pápa iránti engedelmességük betartásához. A boldoggá avatott három személyen túl számtalan szlovákiai hívőt is találhatunk, akik ismeretlenül lettek vértanúk. Tanúságtételük alapján örvendezik a szlovákiai görög katolikus egyház, amely túlélte a szocialista rendszert, és az új feltámadás idejének örvendhet. Számukra a 2008. év eleje valóban „tavasszá” vált. A szentszéki döntés hivatalosan felelevenítette azok emlékét, akik a szigorú szocialista üldözés alatt elfogadták a börtönbüntetést, ugyanakkor újra felismertették velünk a „vértanúk” és „hitvallók” lelkiségét.

A 3. fejezet: „A Nagy Szent Bazil Rend kialakulása és fejlődése: különös figyelemmel a magyarországi tartományra”.

A Nagy Szent Bazil Rend, az egyetlen görög katolikus szerzetesrend, a bizánci rítust és a római pápával való hűséges egységet őrzi. E rendből sok görög katolikus püspök származott a breszti unió után (1596). Közülük e fejezetben csak a következő püspökökkel foglalkoztam: Bizánczy Gennadius György munkácsi püspök, Dudás Miklós hajdúdorogi püspök, Josif Veliamin Rutskyj galíciai metropolita, Kuncevic Szent Jozafát polocki érsek, Parthén Péter munkácsi püspök, Andrej Septickij galíciai metropolita. Egyébként, természetesen, boldog Gojdics Pál eperjesi püspök is nagyon tisztelendő vértanúként, de vele a 2. fejezetben foglalkoztam. Ebben a fejezetben megpróbáltam megvizsgálni azt, hogyan hangolták össze a szertartási imarendjüket és tevékenységüket a baziliták ezeknek a püspököknek a vezetése alatt.

Tehát e fejezet a következő szakaszokból áll:

0) Előszó

1) A jelenlegi Bazilita Rend körülményei

2) A Nagy Szent Bazil Rendi Nővérek mai tevékenysége

3) Máriapócs és a baziliták (1) – Bizánczy Gennadius György munkácsi püspök

4) Máriapócs és a baziliták (2) – Dudás Miklós hajdúdorogi püspök

5) A Nagy Szent Bazil Rend születése

– Josif Veliamin Rutskyj galíciai metropolita és Kuncevic Szent Jozafát polocki érsek

6) Az ungvári unió Magyarországon (1646) és Parthén Péter munkácsi püspök

7) A Nagy Szent Bazil Rend fejlődése és küzdelme – Andrej Septickij galíciai metropolita

8) A középkori kereszténység missziója az ukrán-ruszinok területén és a kijevi ruszin barlangkolostor akkori szerepe: A baziliták eredete

9) Összegzés: A baziliták jelentősége a keleti rítusú kereszténységben.

A Nagy Szent Bazil Rend, illetve a Baziliták (OSBM) igazán fontos szerepet töltek be a bizánci rítusú keresztények életében. A breszti unió után nemsokára Josif Veliamin Rutskyj metropolita és Kuncevic Szent Jozafát érsek alapították újjá a rendet. Bizánczy Gennadius György munkácsi apostoli vikárius és a bazilita szerzetesek főelőjárója, megkezdte saját megtakarított pénzéből a máriapócsi kegytemplom építését (1713) az Istenszülő kegyképének első könnyezése (1696) után. Dudás Miklós hajdúdorogi megyéspüspök letelepíti Máriapócsra a bazilita nővéreket (1935), megalapítja a görög katolikus szemináriumot (1950), először végzi teljes egészében magyar nyelven a görög katolikus Szent Liturgiát a Vatikánban (1965).

Parthén Péter munkácsi püspök, az unió (1646) buzgó híve – akit a néhai Taraszovics Bazil püspök (1651) utódjaként választottak püspökké – oldotta meg az akkori nehéz körülményt, amelyet a püspök hiánya okozott. Andrej Septickij galíciai metropolita 1909-ben a Rutckij által már átdolgozott konstitúciók segítségével ismét egységesítette a bazilita monostorok életét, a két világháború előtti és közötti nehéz körülmények közepette tevékenykedve.

A jelenlegi bizánci rítus szerkezete valószínűleg a 11. századi kijevi barlangkolostorban gyakorolt szertartási rendből keletkezett, mely a konstantinápolyi Sztudion kolostorban használt 9. századi istentisztelet előírásaira tér vissza. A bazilita

szerzetesek az ősi egyházatyák lelki örökségét átörökítve őrizik meg a bizánci rítusú élet és szertartás eredeti formáját. Az ő mai jelentőségük valószínűleg az, hogy az első keresztények közösségének tükreként apostolkodjanak a jelenlegi világban.

A 4. fejezet: „Bevezetés a CCEO világába: összehasonlító jogtudományi elmélkedés Krakkóból”.

A római katolikusok *Egyházi törvénykönyve* (*Codex Iuris Canonici*, 1983) és a keleti rítusú katolikusok *Keleti egyházak törvénykönyve* (*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 1990), egyaránt II. János Pál pápa (1978-2005) jelentős érdeme volt. Visszatekintve, a régi *Egyházi törvénykönyv* (*Codex Iuris Canonici*, 1918) tartalma öt részre osztdott: *normae generales* (általános szabályok), *de personis* (személyek), *de rebus* (ügyek), *de processibus* (eljárások), *de delictis et poenis* (büntetendő cselekmények és büntetések). Ez az osztályozás a „személy-ügy-eljárások”, vagyis az „ember-dolog-cselekvés” három részre való osztás módszerében gyökerezett, amelyet Gaius jogász (2. sz.) fogadott el. Tehát a középkori kánonjog-összefoglalás értékű *Egyházi törvénykönyv* tényleg a római jog rendszerét követte.

Ezzel szemben, az új *Egyházi törvénykönyv* középpontjában a II. Vatikáni Zsinaton meghirdetett kateketikai jelleg áll. Az új *Keleti egyházak törvénykönyvében* pedig megmarad az a régi *Nomokánontól* származó hagyomány, hogy a magánjogot és a kánonjogot összehangolják. A japán állami magánjog kiindulási pontja a francia és német jog volt, amelyek az ókori római jog forrásáig vezetnek vissza. Úgy gondolom, hogy a japán állami jogból hiányzó egyházjog alapja vagy jellege alkalmasabban kiegészíthető a keleti egyházjogból.

E fejezet a következő szakaszokból áll:

- 1) II. János Pál pápa tevékenysége
- 2) A hatályos polgári jogszabályok
- 3) A római polgárjog gyűjteménye
- 4) A keleti kodifikáció története
- 5) A *Kánontörvénytár*
- 6) A régi *Egyházi törvénykönyv*
- 7) Az új *Egyházi törvénykönyv*
- 8) A *Keleti egyházak törvénykönyve*.

Az 5. fejezet: „A Keleti egyházak törvénykönyve (CCEO) teológiája: a keresztre feszített Krisztus közösségének belső szerkezete”.

A Keleti egyházak törvénykönyvének legfontosabb feladata az ellentétek megoldása, sőt a közösség szervezetének meggyógyítása.

Ahogy már fentebb említettük, az 1918-as *Egyházi törvénykönyvben* az „ember-dolog-cselekvés” három részre való osztás látható, amely a római törvény hagyományos sajátosságát veszi át. Mind a CCEO, mind a CIC új törvénykönyvként mutatkozik be, amely sajátos a második Vatikáni Zsinat teológiájában. De a CCEO-nak a harminc részből álló tartalmát osztályozhatják az „ember-dolog-cselekvés”-féle felosztás szerint is: sőt, az 1. részétől a 13. részéig az „ember”-nek felel meg, mely az egyház hierarchiai szervezetét és földrajzi sokoldalúságát mutatja be. A 16. részben írja le a szentségeket, amelyek megfelelnek a „dolog”-nak, a földi jeleknek. A 22. részétől 28. részéig pedig megfelel a „cselekvés”-nek, de mint Fürst is rámutat, alapjában itt található a vita megoldása, mely inkább a gyógyítást és a szervezet újjáépítését szereti. Közöttük találhatók az „általános szabályok” és az egyház „küldetésé”-ről való tételek, melyek a második Vatikáni Zsinat teológiáját jellemzik.

Így a CCEO az egyházi közösségnek, mégpedig a Krisztus testének benső szerkezetét illetően, nem csak a „hierarchikus” szervezet és annak gyógyítása közé teszi „szentségek”-ről szóló tárgyakat, hanem az „Igehirdetés”-t is az egyházi közösségen belüli-kívüli erő áramlásába helyezi, és mindegyik rész közé beilleszti ezt. Az „Ige” szerepének az egyházi közösségben való hangsúlyozása kiemelkedőbb a CCEO-ban mint a CIC-ben. Ezért azt mondhatjuk, hogy a CCEO olyan egyházi törvénykönyvvé vált, amelyben az „Ige szentségét” hangsúlyozzák.

Ebben a fejezetben azt világítottam meg a *Keleti egyházak törvénykönyve* alapján, hogy a görög katolikus egyházi törvény a szentségtannal kapcsolatban hangsúlyozza az „ige szentségé”-t, ugyanakkor a lehető legjobban megnyílik a közösség elfogadásának lehetősége felé, a korszerű világnak a lehető legrugalmasabban igyekszik megfelelni. Ahogy fentebb is említettem, azt mondhatjuk, hogy mivel a keleti egyházi közösség szentáldozásában Krisztus teste a keresztfán fekszik, a CCEO ilyen rugalmassága vitathatatlanul nagyobb, mint CIC-ben.

Tehát, e fejezet a következő szakaszokból áll:

Előszó: Az eucharisztia-tan és a kánonjog

- 1) A *Keleti egyházak törvénykönyve* megjelenéséig tartó folyamat
 - 2) Az egyház törvénykönyvének előkészülete a második Vatikáni Zsinaton
 - 3) A döntés, hogy a keleti rítusú katolikus egyház közhasználatú törvénykönyve alakot öltjön
 - 4) Választás, hogy másik katolikus törvénykönyv is legyen a római rítusú katolikus törvénykönyv mellett
 - 5) A *Keleti egyházak törvénykönyve* tartalmának áttekintése
 - 6) A *Keleti egyházak törvénykönyvének* sajátossága
 1. a püspökké jelölés és kinevezés jogosultsága
 2. a papi nőtlenség nem kötelező volta
 3. az ökumenizmus irányzata
 4. a házasság szentsége és nem szerződés volta
 5. a végső mód megítélése, hogy gyógyítsák a vétkezés miatti sérülést
 - 7) A *Keleti egyházak törvénykönyve* a római új *Egyházi törvénykönyvhöz* képest
 - 8) A *Keleti egyházak törvénykönyvének* tulajdonsága: 14., 17. és 18. része (japán fordítás)
- XIV. cím: A népek evangelizációja
- XVII. cím: A katolikus egyházzal teljes közösségre lépő nem-katolikus keresztények
- XVIII. cím: Az ökumenizmus, vagyis a keresztények egységének előmozdítása
- 9) A *Keleti egyházak törvénykönyvének* ökumenikus irányzata: az „akatolikus” szóra vonatkozóan.

Az első cím utolsó részéhez olyan függelékkel tettem hozzá, hogy „Úti feljegyzés Közép-Kelet-Európában: A görög katolikus terület”.

Ebben a szakaszban jegyeztem fel a 2003-tól 2009-ig tett Közép-Európai utazásom tapasztalatait. 2005-ben a Máriapócsi Szűzanya kegyképeinek harmadik könnyezése centenáriumán is részt vehettem.

Első találkozásom a görög katolikus egyházzal a néhai George Hirschboeck atya (1922-1992) révén történt Tokióban, a „lélek remetéjé”-n megszervezve. Ott az atya a

római rítusú szentmisén kívül havonta egy vasárnap bizánci rítusú istentiszteletet végzett. 1992 elején két alkalommal is részt vettem bizánci istentiszteleten, 2003. április végén pedig a budapesti Rózsák terei templomban, 11 éve vehettem részt a görög katolikus istentiszteleten.

II. CÍM: A bizánci rítusú görög katolikus istentisztelet és teológiája

Az első rész második címe alatt a bizánci rítusú görög katolikus istentiszteletre és teológiájára vonatkozó problémákkal foglalkozom. E könyv központi témája – mint fentebb említettem – az, hogy a görög katolikus egyház Magyarországon olyan közösség, amely a „keresztfán megfeszített Krisztus testében” él. Ez a gondolatom természetesen az áldozópapnak az istentisztelet folyamán mutatott kézmozdulatából származik.

A 6. fejezet: „A bizánci rítusú Szent Liturgia teológiája: A Nagy Szent Bazil Liturgiája alapján”.

Mindmáig Nagy Szent Bazil liturgiáját végzik a bizánci szertartású egyházak évente tíz alkalommal. E Bazilról nevezett liturgia szövegének lényeges része – az „anaforá”-ja –, biztosan megőrzött Baziltól saját magától való, eredeti mondatokat. Ezt az anaforát öt részre oszthatjuk: α. a győzelmi ének utáni rész; β. az alapítási szavak; γ. az ~~anázis~~ ~~és~~ az áldozat bemutatása; δ. az epiklízis; ε. a megemlékezések. Nem csak Nagy Szent Bazil liturgiájában, hanem Aranyszájú Szent János liturgiájában is megtalálható az alapítás szavainak a része és az epiklízisnek a része. Eme bizánci rítusú szertartás szerkezete alapján úgy gondolhatjuk, hogy a Jézus alapítási igéje által már megszentelt kenyeret és bort újra átváltoztatja az epiklízis, a Szentlélek leszállására irányuló imádság. Ezért nekünk egyrészt úgy tűnik, hogy az alapítási ige megemlékezik az Úr utolsó vacsorájáról, másrészt hogy az epiklízis, amelyet az alapítás szavai után mondanak, a Szentléleknek a tanítványokra való leszállásáról történő megemlékezés lehet. És ez figyelmünket arra irányítja, hogy a közösségre való leszállásért történő könyörögés ez az epiklízis a Szentlélekhez. Az „árasztottál reánk” (ekkhein) igét használták az *Aposzok Cselekedeteiben* (2,17) és az anaforában egyaránt.

Ha az alapítási ige Krisztusnak az utolsó vacsorán mondott igéjén alapul, és ha az epiklézis jelképezi a Szentlélek leszállását, akkor középük kellene esnie Krisztus halálának és feltámadásának. Köztük, a szent áldozat bemutatásakor emeli a pap a kelyhet és diszkoszt keresztbe tett kézzel magasba, s jelez vele keresztet. Az anaforában pedig, Jézus halálát állítva a középpontba, az előtte és az utána megszentelt kenyér azonos marad. Ugyanez a felajánlott anyag válik az epiklézis által azzá a dologgá, amelyre a Szentlélek leszáll. A keresztény közösségnek Krisztus testével való azonosítását jelentheti ez. Azért a Pünkösöd ünnepének jelentőségét erősíti meg ez a forma, mert az alapítási ige már átváltoztatta a felajánlott kenyeret és bort Krisztus testévé és vérévé, és azután az epiklézis következik, mely megemlékezik az új közösség alapításáról.

Az *Apostolok Cselekedetei* szerzője pedig, Szt. Lukács evangélista, azt jegyezte fel, hogy a Pünkösöd ünnepén összegyülekezett népek „pártusok, médek, elamiták és Mezopotámiának, Júdeának, Kappadóciának, Pontusznak, Ázsiának, Frígiának, Pamfiliának, Egyiptomnak és Líbia Cirene körüli részének lakói, a Rómából való zarándokok, zsidók és prozeliták, krétaiak és arabok” voltak (ApCsel 2,9-11). Ez a magyarázat a pártusoktól elindulva, amely a legnagyobb ellenség volt Róma számára, a 13. helyen érkezik el „a Rómából való zarándokok”-hoz. Úgy mondják, hogy az ezek között található, Júdeára vonatkozó rész, egy későbbi jegyzet lehet. Ráadásul a „zsidók és prozeliták” mondatrész vonatkozhat az előtte olvasható minden népre. Akkor a 12-es szám magyarázható annak, hogy kifejezze a világmindenséget. Ezért ez a kifejezés értelmezhető a világmindenség másik magyarázatának is.

A Szentlélek leszállásának eseménye után pedig, az *Apostolok Cselekedetei* 2. fejezetében (2,17), prédikált Péter, idézve *Joel próféta könyvéből*. E prédikációban Péter arról tanúskodik, hogy a Szentlélek eljövetele lehet a világ végének kezdő ideje, valamint annak a megvalósítása, amit Joel prófétált. Tehát a Szentlélek leszállása Joel prófétának az „utolsó nap”-ról szóló jövendölése megvalósulásaként történt, és erről az eseményről tanúskodott a római birodalom minden népe.

Ebben a szövegösszefüggésben, az *Apostolok Cselekedetei* 3. fejezetében Péter azt mondja, hogy „Jézus Krisztust az égnek kell befogadnia a mindenség megújulásának (»apokatasztaszisz«) idejéig” stb. (3,21). Nagy Szent Bazil anaforájában nem szerepel az „apokatasztaszisz” szó. De az anafora részében(7), megemlékeznek Krisztusnak

üdvözítő kínszenvedéséről, az életadó keresztről, a háromnapos eltemetéséről, a halottaiból történt feltámadásáról, a mennybemeneteléről, az Atyaisten jobbán való üléséről, és az Ő dicsőséges és rettenetes második eljövételéről. Így az anafora szövege már olyan eszkatológikus világnézetet mutat be, hogy Krisztus dicsőséges és rettenetes második eljövetele alapján végzik a liturgiát.

Az áldozópap azután az anamnézis végén felmutatja az áldozatokat ezekkel a szavakkal, hogy „Tieidet a tieidből néked ajánljuk föl mindnyájunkért és mindenekért”. Az eredeti görög szöveg, amely úgy hangzik, hogy „Ta sza ek tón szón szoi proszpherontesz kata panta, kai dia panta”, említi meg azt az *Első korintusi levélben* (15,28) szereplő eszkatológikus kifejezést, hogy „Isten legyen minden mindenben” (hina éi ho Theosz ta panta en pászin). Így azt feltételezhetjük, hogy az epiklézist követő imádság sem csak a Szentlélek leszállásáról való megemlékezésre utal, hanem az eszkatológikus Lélek megérkezésére is.

Bazil anaforájának ez a szerkezete úgy magyarázható, hogy az anamnézis részében Krisztus eszkatológikus eljövételére is hivatkozik, hiszen a szöveg említi a megemlékezést „a te jobboldon való ülésről s az ő dicsőséges és rettenetes második eljövételéről”: tehát nem csak az utolsó vacsoráról és a Szentlélek eljövételéről megemlékező, hanem az utolsó időponttól néző eszkatológikus világ- és időszemléletet mutat be ez a rész. A mindenség bevégzésének időpontjára tekintő formula ez.

Így a Nagy Szent Bazil anaforáján alapuló Oltáriszentség megvalósítja a Krisztus második eljövételét az anamnézisben (ϕ). Tehát a Nagy Szent Bazil anaforájában, az alapítási ige biztosítja a hívők javára a kenyér és a bor átlényegülését. A hitjelöltek pedig, az alapítási igétől a Szentlélek leszállásáért való könyörgésig tartó részt fogadhatják el egyrészt a történelmi esemény ábrázolásának, midőn nekik manapság nem kell távozniuk a hívők liturgiája előtt. Másrészt pedig, ők is részt vehetnek a világ történetének a Krisztus szenvedésétől a világ végéig tartó folyamatában, Krisztus feltámadásán, mennybemenetelén és a Szentlélek leszállásán át, mert ilyen a szertartás szerkezete, hogy átmegy a mostani pillanaton. Így a Nagy Szent Bazil anaforájának szerkezete mindenkinek azt a lehetőséget nyújtja, hogy az üdvtörténetben részt vegyen a Szentlélek működésének tanújaként. Tehát pogányok is részesülhetnek az apostoli közösség alapításának tanúságtételében. E közösséget

tehát a feltámadt Krisztus testével is azonosíthatják.

Visszatekintve, a bizánci rítusú liturgiában a pap ezt a Krisztus testet már a hitjelöltek liturgiája előtti proskomídiában a „proszfora”-ként készíti elő, azaz a „Bárány”-ként. Ráadásul ezt az előkészítő szertartást azzal az eszközzel végezi a pap, amelynek a neve „lándzsa”. Tehát ebben a szertartásban a pap azt a katonát jelképezi, aki lándzsával megnyitotta a keresztfán megfeszített Jézus oldalát. Esetleg csodálkozhatunk a bizánci rítusú liturgiának ilyen elrendezésén. Azonban a vér és víz, amely Jézus oldalából kiomlott, a Szentlélek nélkülözhetetlen tanúja. Ezért a katonának döfő cselekménye is az Isten akaratát nyilvánító tényező. Tehát úgy is értelmezhetünk, hogy mivel a pap jelképezi a katonát, a bizánci rítusú egyházi közösség olyan tulajdonságot ölt magára, hogy a pogányokat és az ellenséget elfogadhassa az Isten tevékenységének nélkülözhetetlen tanúiként.

Tehát, e fejezet a következő szakaszokból áll:

1) Nagy Szent Bazil liturgiájának a szerkezete (japán nyelvű fordítás):

A proskomídia, a hitjelöltek liturgiája, a hívők liturgiája

2) A pap csendes imája az Aranyszájú Szent János liturgiájában

3) A bizánci rítusú liturgia teológiája és a biblikus teológia

1. A háttéré és története

2. Új értelmezés lehetősége a görög katolikus egyház szempontjából

3. Az *Apostolok cselekedetei*hez való viszonya

4. Fejlődés a jánosi hagyományban

5. Az áldozat elméletének *János evangéliumával* való kapcsolatai

4) A lényeg, amelyet a bizánci rítusú liturgia hirdet.

A 7. fejezet: „A *Typikon* teológiája: A vécsernye és utrenye szertartásai a görög katolikus kolostorban és az egyházmegyei templomban”.

Ezt a fejezetet a 2004. augusztus 15-én, Szűz Mária elhunytának és mennybemenetelének ünnepén, a dámóci „Krisztus feltámadásáról elnevezett monostor”-ban végzett előesti vécsernyének és az aznapi utrenyének szertartása alapján írtam le. Azt próbáltam meg leírni, milyen pontokban különbözik a nyíregyházi püspöki templomban végzett szertartás szokása a monostorétól, amely hűségesen ragaszkodik a bizánci rítusú utasításnak, a *Typikon*nak előírásához. Az

egyházmegyei használatra összeállított *Dicsérvételek az Urat!* című énekeskönyvet pedig, az általános hívők életmódját figyelembe véve, úgy szerkesztették, hogy a sztihirákról írt előírást pontosan betartsák, a vecsernyében és utrenyében olvasandó kathizmát viszont kihagyják, az utrenyei kánonra vonatkozóan pedig csak a záró katavásziát használják.

A Szűzanya emlékünnepével kapcsolatban a magyarországi görög katolikus szokás különösképpen eltávolodik a *Typikon* utasításától. Ennek az egyik oka az, hogy Szent István apostoli király a Boldogságos Szűz oltalmába ajánlotta az országot a halála előtt.

a) 2007-ben Szűz Mária Örömhírvételének ünnepe a nagybőjti ötödik vasárnapjára esett. A bizánci rítusú eredeti *Typikon* szerint ilyen esetben Szent Bazil liturgiáját kellene végezni. A nyíregyházi püspöki templomban azonban Aranyszájú Szent János liturgiáját végezték, amit minden vasárnap szoktak végezni. Ezt a szokást érvényesítették az előesti alkonyati zsolozsmán és az aznapi reggeli zsolozsmán is. Tehát a magyarországi görög katolikus egyházban az a gyakorlat, hogy jobban szeretik a Szűzanyához kötődő ünnepet az Úr feltámadásának emlékezeténél, a bizánci rítusú törvénykönyv utasítása ellenére, az Úr szenvedésének emlékénel is. Szűz Mária ünnepe, még ha a nagybőjti időszakban esik is, teljesen ünneppé válik a magyarországi görög katolikus egyház szokása szerint.

b) A 2008. év pedig olyan nagyon ritka példával szolgált, hogy Gyümölcsoltó Boldogasszony ünnepe a fényes hét keddjére esett, mert a feltámadás napjának kivétel nélkül a március 21-e utáni vasárnapra kell esnie. A bizánci szertartású *Typikon* szerint ilyen esetben nem tartják az ünnepélyes lítiát az előestén vecsernyében. A nyíregyházi püspöki templomban azonban lítiát végeztek a Szűzanya ünnepe miatt.

Erről a gyakorlatról azt mondhatnánk, hogy bemutatja a magyarországi görög katolikus egyház saját szokását a Szűz Máriához kötődő tiszteletre vonatkozóan. Amint fentebb is említettünk, Szent István apostoli király az életének végén Magyarországot és népét a Boldogságos Szűz oltalmába ajánlotta. Azért a magyarországi görög katolikus egyház olyan gyakorlata is, amely látszólag eltér a *Typikontól*, igazából a közösség saját hagyománya alapján megállapított szokás.

E fejezet a következő szakaszból áll:

1) A *Typikon* és a liturgikus könyvek

- 2) A liturgikus könyvek tartalma és a bizánci egyház liturgikus évének szerkezete
- 3) A szemináriumi napirend
- 4) Az alkonyati zsolozsma rendje, 2004. augusztus 14-én:
Mária elhunytja és mennybemenetele előtti szombaton
- 5) A reggeli zsolozsma rendje, 2004. augusztus 15-én: Mária elhunytja és mennybemenetele ünnepén
- 6) A *Typikon* teológiája és eltérése az utasítástól a magyarországi görög katolikus püspöki templomban

Az 8. fejezet: „A Nagyhéttől a Fényes hétig: az utrenye szerkezete és a Paraklisz jelentőségének felülvizsgálása”.

A bizánci istentiszteletek közül a szertartási sajátosságokat nagyon jól kifejezi az utrenye, azaz a reggeli zsolozsma: sőt, a feltámadás legünnepélyesebb csúcspontja a Húsvét vasárnapjának utrenyéje, amely éjfélkor kezdődik. Ez a bizánci rítusú sajátosság különösen azzal szemben emelkedik ki, hogy a római rítusú katolicizmus az istentiszteletek csúcspontját a szentmisében találja.

Ebben a fejezetben először a 2008. évi bizánci rítusú nagyheti istentiszteletek közül a nagypénteki, nagyszombati, valamint a Húsvét vasárnapi utrenyék szövegét japánra fordítottam le (a Húsvét napja 2007-ben március 23-ára esett, 2008-ban pedig április 8-ára esett). Majd azzal a céllal, hogy a nagyon bonyolultnak tűnő nagyböjti és fényes heti utrenyék szerkezetét megvilágítsam, azt próbáltam meg javasolni, hogy a Paraklisz szerkezetét tekintsük alap-mintának.

E fejezet a következő szakaszból áll:

- 1) A Nagyböjt és a Fényes hét
- 2) Az utrenye (reggeli istentisztelet) nagypénteken
- 3) Az utrenye nagyszombaton: jeruzsálemi utrenye a Szentsír előtt
- 4) A húsvéti utrenye nagyszombat éjféltől: feltámadási szertartás
- 5) A nagyheti és a fényes heti utrenyéről
- 6) A Paraklisz és az utrenye: A Paraklisz szerkezetének elemzése és szünaxárijának minősége.

A Paraklisz az Istenszülő tiszteletére szerkesztett könyörgő szertartás. Hasonlóságot mutat az ünnepi reggeli istentisztelet felépítésével, úgymint: 1) A kezdő

áldás; 2) 142. zsoltár; 3) „Isten az Úr”; 4) tropár; 5) 50. zsoltár; 6) kánon I-VI. óda; 7) konták; 8) ikosz; 9) prokimen; 10) evangélium felolvasása előtti rész; 11) Szt. Lukács 4. szakaszának (1,39-49, 56) olvasása; 12) evangéliumcsókolási sztihirák; 13) kánon VII-IX. óda; 14) „Valóban méltó”; 15) dicséreti sztihirák; 16) „Háromszorszent”, „Mi Atyánk” – „Ámen”; 17) tropár; 18) hármás ekténia; 19) papi ima; 20) elbocsátó.

Ezen Paraklisz szerkezetéből kiemelkedik az, hogy az utrenye fő részét alkotó „kánon”-t megosztják: a 6. és 13. részre és ki is bővítik; közben pedig felolvassák Sz. Lukács „Mária látogatása Erzsébetnél” szakaszát, amelyet általában a Szűzanya ünnepein szoktak olvasni. Az evangélium szakasz felolvasása után illesztik be az evangéliumcsókolási sztihirákat, mint ahogy vasárnap szokták énekelni.

Azt a részt, amelyet kánon 6. ódája és ikosza után illesztenek be, „szünaxáron”-nak nevezik. Szenteknek és ünnepeknek liturgikus felolvasás céljára összeállított életrajza, illetve leírása ez, annak liturgikus értelmezése. Ez a szó a „szünaxisz” görög szóban gyökerezik, és azt a szertartást jelenti, amelyet az Ószövetség felolvasása alapján szoktak végezni zsidók a zsinagógában.

Egyébként, a reggeli istentisztelet központi részében a „Látván Krisztus föltámadását” imádságot találhatjuk, amelyet vasárnapokon olvasnak az evangélium felolvasása után. A Húsvét vasárnapi utrenyében pedig ez a rész a kánon hatodik ódáját követő ikosz után helyezkedik el. Tehát a fent említett imádság az, amely a „szünaxáron”-t helyettesíti egyszer az egész év folyamán, a Húsvét kora reggeli istentiszteletben. Így azt is mondhatjuk, hogy amikor a feltámadási kánont énekeljük, akkor egész évben mindig erre a szakaszra tekintünk vissza a „Látván Krisztus föltámadását” imádsággal. Azért, nagyon lehetségesnek és igazán értékesnek is tűnhet az, hogy a Paraklisz szerkezetéről történő elmélkedésen keresztül állandóan emlékezünk a feltámadás titkaira.

Következésképpen, azt mondhatjuk: a Paraklisz – amelyet a reggeli istentisztelet keretében bármikor végezhetünk az Istenszülő tiszteletére – annak a célnak legmegfelelőbb, hogy az egész évben leggazdagabb tartalmat magába foglaló nagyböjti és fényes heti utrenyét világosan megértsük. Ennek a Paraklisznak az a tulajdonsága, hogy a „szünaxáron” szakaszát, amelyet általában elhanyagolnak, bővítve tartalmazza.

Természetesen azt is mondhatjuk, hogy a Paraklisznak, az Istenszülő Szűz Máriát

köszöntő imádságnak, aki Krisztus kínszenvedéséről és feltámadásáról is tanúskodott, önmaga is mennybe vétetett, hittudományi szempontból is jelentősége van.

Liturgia vagy szentmise, szükségszerűen különbözik a szentáldozásban részesülés és nem részesülés miatt. Ezért különösen olyan területen, mint Japán, ahol kevés a hívők száma, meglehetősen fontosnak tűnik a „szünaxisz” szertartása. Ennek érdekében ismét felül kellene vizsgálnunk a bizánci rítusú reggeli istentisztelet jelentőségét, amely nem tartalmazza a szentáldozást. Ilyen értelemben szeretném javasolni a Paraklisz megbecsülését, amely tartalmaz ünnepei, utrenyei, valamint feltámadási tulajdonságokat.

A második cím utolsó részéhez olyan függelékkel tettem, hogy „A magyar nyelv jelentősége az európai műveltség kutatásában: különleges figyelmet szentelve a szórendnek”. E szakaszt bevezetésként írtam a Közép-Európával és a Magyarországgal foglalkozó tanulmányhoz olyan céllal, hogy a szertartási – különösen a bizánci rítusú magyar nyelvű – szövegeket nagyra értékelhessük különösen a japán olvasó érdekében, főleg három pontban: 1) nyelvtan; 2) ókortudomány; 3) európai tereptanulmány.

(1) Arra gyakran utalnak, hogy a magyar nyelv és japán nyelv között nagy hasonlóság található, különösen a szórendben. E hasonlóság valószínűleg a következő pontoktól származik. 1) Szóalkotása szempontjából: a képzők hozzátoldása által a szófaj rugalmasan megváltozik. 2) Sokféle ragot és névutót tesznek a szó végére. 3) Igét tehetnek szabadon, a mondat végére is lehet tenni. 4) A melléknév a főnév előtt áll, a melléknevet pedig képezhetik az „-i” képzővel is. 5) A birtokos személyragokat közvetlenül a név után teszik oda. 6) Melléknévi igenevet egyszerűen képzelhetnek az „-o” képzővel.

(2) Magyarországot indo-európai nyelvű államok veszik körül, és a magyarországi művelődés a klasszikus nyelvek, a latin és görög nyelv hatása alatt fejlődött. Japánok számára lehetséges, hogy a magyar nyelvből, Magyarországból kiindulva kutatást dolgozzanak ki a körülvevő és a klasszikus kultúrákról. A magyar nyelvű szertartás szövegének háttérben található azt a történelmi tényt, hogy Szent István apostoli király halála előtt (1038) a Boldogságos Szűz oltalmába ajánlotta a magyar népet. Ezért az imádság mondata nagyon megfelelőnek tűnik a magyar szöveg példájaként.

(3) A magyar nyelvű szertartás szövege nem csak a klasszikus művelődésről való kutatás, hanem az európai tereptanulmány érdekében is fontos. Az első világháború utáni „trianoni békeszerződés” (1920) miatt a régi Magyarország területe most jelenlegi nyolc államra terjed ki. Ebből kifolyólag a görög katolikus hívők is ezen a területen laknak, azaz a jelenlegi Magyarországon kívül még a romániai Erdélyben, az ukránjai Kárpátalján, a horvátországi-szerbiai Délvidéken, a szlovákiai Felvidéken. Tehát a jelenlegi Magyarország „nyelvi szigetté” válik a szláv, román, német nyelvű népektől körülvéve. Így Magyarország olyan szerepet játszik, mint az ázsiai és európai örökség közötti középpont.

A japánok számára a magyar nyelv szerkezetének hasonlósága nagy segítséget nyújt, különösen amikor megszólalunk magyarul. Nem csak ezért, hanem a fent említett szempontokért is, a magyar nyelv jelentőségét újra felül kellene vizsgálnunk.

II. RÉSZ: „Távlat”: az ókortudomány érdekében

A második részt két címre osztjuk tovább: az első – összességében a harmadik – cím neve „Filológia, ókortudomány, patológia”, a második – az egészet tekintve pedig a negyedik – cím neve pedig „Keleti tipológia”.

III. CÍM: Filológia, ókortudomány, patológia

Az harmadik cím alatt foglalkozom a filológiára, ókortudományra, patológiára vonatkozó problémákkal. Ezt azért teszem, mert a jelenlegi görög katolikus istentisztelet – a bizánci középkori kolostorban végzett szertartást örökölve – emlékeztethet a középkori szerzetesek életmódjára és teológiájára is.

A 9. fejezet: „A »bölcsség« közösségi szerkezete a bizánci világban: kéziratos örökség és kozmikus istentiszteletek alapján”.

A középkori bizánci birodalomban, bíborban született VII. Konstantin császárnak (944-959) egyeduralma óta virágzott az úgynevezett *Makedón-reneszánsz*. Konstantin, aki 944-ig ki volt szorítva a politikai életből, teljesen átadta magát a klasszikus irodalommal és az ókorral kapcsolatos tanulmányoknak, tudósokkal vette körül magát, akik nagy gyűjteményes művekhez és enciklopédiákhoz állították össze az anyagot. E reneszánsz mozgalmának csúcspontja az ókori kéziratok másolása volt. Az

ókori írók közül Arisztotelész logikai írásait, az ún. *Organon*-t, amely tartalmazza a *Kategóriatant*, a két *Analitikát* és *Topikát*, gyakran másolták kézzel a szerzetes másolók. A kéziratos hagyományban kiemelkedik az, hogy az *Organon* elé Porphüriosznak (232-304) *Isagógé* című művét szokták tenni: pl. a 10. századi A (*Codex Vaticanus Urbinas Graecus* 35) kéziratban. Arisztotelész többi művét is nagyra becsülték, sőt a *Fizikának* 10. századi E és J, valamint az *Etikának* is 10. századi Kb kéziratai maradtak fenn.

Damaszkuszi Szent Jánosnak (676-780) *A tudás forrása* című művét pedig ismételve olvasták az egyházatyák munkái közül. Eme művének első részét a „dialektiká”-nak („D”), második részét az „eretnekségek elleni cáfolat”-nak („H”), harmadik részét pedig az „ortodox hit részletes kifejtése”-nek („F”) nevezték. A kéziratos hagyomány szerint azonban nem feltétlenül másolták ilyen sorrendben ezt a művét. Sőt, elsősorban a második részt kihagyták ebből a sorrendből, majd a másolók csoportjainak egyike az első részt és a harmadik részt lefordítva, előbbre tette az „ortodox hit részletes kifejtése”-t, és utána a „dialektiká”-t a másolás folyamán. Erre a második részre, a „dialektiká”-ra vonatkozóan pedig, általában azt jelentik ki, hogy Porphüriosznak az *Isagógéről* és az arisztotelészi *Kategóriatanról* való magyarázata ez. A kéziratoknak azonban két fajtája van, az egyik „hosszú” (D.f.), a másik „rövid” (D.b.). A különbség azon a ponton található közöttük, hogy a „hosszú” kéziratban bővítették az *Isagógét* magyarázó jánosi szöveget. Ezért úgy tűnik, hogy a kéziratmásoló régi csoport elsősorban a „rövid” szöveget terjesztette. A 11. századi eredetibb kéziratokról továbbá azt is elmondhatjuk, hogy ha az FD sorrendet követi a kézirat, a D részben kivétel nélkül a „rövid” szöveg szerepel (166, 196, 435, 441; Kotter sorszámozása szerint), amelyben az arisztotelészi *Kategóriatanra* vonatkozó János-magyarázat kiemelkedőbb. Az F rész végén pedig Jánosnak a feltámadásról szóló beszámolója van jelen (a 100. fejezetben). Ezért az ilyen kéziratokban, az F után következik, többnyire közvetlenül a D.b., amelyben a *Kategóriatanról* János magyarázata emelkedik ki. János pedig, nem csak a *Kategóriát*, hanem Arisztotelész további műveit is olvasta: pl. a *Fiziká*-t vagy az *Égboltról*-t (vö. Kotter kiadása szerint 129,1-2; 129,11; 130,34; 131,46). Tehát, úgy tűnik, hogy János nagyra értékelte pl. a *Fizika* 8. kötetében kifejtett Arisztotelész véleményét, hogy „legteljesebb a kör alakú mozgás”. Így a Damaszkuszi Szent János műveivel foglalkozó másoló szerzetesekről

azt mondhatnánk, hogy egyrészt a *Makedón-renaisszánsz* korszaki humanizmus, illetve univerzalizmus képviselőjeként tisztelték Arisztotelészt, másrészt az ilyen ókori bölcsészettudomány ismeretére alapozták a feltámadásról való igaz hitet.

Egyébként Damaszkuszi Szent János nevéhez fűződik az *Oktoékhosz* („nyolchang”) rendszerének összeállítása, valamint a *húsvéti kánon* is János költeménye. Azt is tudjuk, hogy bíborban született VII. Konstantin császár a vasárnapi utrenyén énekelt tizenegy *fényéneknek* szerzője. Ennek alapján látható, hogy X. században a bizánci rítusú szertartás szerkezete már majdnem készen állt.

A bizánci rítusú szertartás szerint a fényes héten, vagyis a Krisztus feltámadása utáni héten, az istentisztelet rendszere egyszerűbbé válik. Ugyanakkor sokféle változtatás alkalmaznak a szertartás végzésében azzal a céllal, hogy a feltámadás természetfölötti jelenségét kifejezzék. 1) A fent említett Damaszkuszi Szent Jánosnak *húsvéti kánonját* énekelik a fényes heti utrenyében, a hét köznapjain is, a napi változó részek különbségét megszüntetve. 2) A *húsvéti sztihirákat* éneklük a fényes heti reggeli zsolozsmán is, az alkonyati zsolozsmán is, a reggeli és esti különbség megszüntetésének kifejezésére. 3) A reggeli zsolozsmán, *Dicséretekre* a négy sztihirát az egyes hangok vasárnap reggeli zsolozsmáiból éneklük. Mégpedig, a fényes heti utrenyén hétfőn a 2., kedden a 3., szerdán a 4., csütörtökön az 5., pénteken a 6., szombaton pedig a 8. hangból. 4) Az ekkori vecsernyéken pedig a sztihirákat hétfőn a 3., kedden a 4., szerdán az 5., csütörtökön a 6., pénteken a 8. hangból veszik. 5) Ezen a héten nem olvasnak feltámadási evangéliumot, amit tizenegy szakaszra osztva olvasnak Pünkösöd vasárnapjától kezdve az egymást követő vasárnapokon. Azonban a húsvét vasárnapi vecsernyében felolvassák János evangéliumának 20,19-25 szakaszát, amely a tanítványok előtt kinyilvánítja, hogy Krisztus feltámadt. Az aznapi liturgiában pedig, János evangéliumának kezdő szakaszát olvassák fel több nyelven, 12 kis szakaszra osztva, azért, hogy Krisztus feltámadásának evangéliuma minden népre gyorsan kiterjedjen. 6) A nyolchangú rendszerre vonatkozóan, Tamás-vasárnaptól a következő évi nagyböjt V. vasárnapjáig számszerű sorrendben követik egymást a hangok, a nyolcadikról az elsőre térve vissza, ezért a Pünkösöd utáni vasárnapnak, a Mindenszentek vasárnapjának hangja, a nyolcadik lesz.

Tehát a fényes héten nem olvassák a feltámadási evangéliumot az utrenyében, de a *húsvéti kánont* minden reggel, a *húsvéti sztihirákat* pedig minden reggel és este

énekeljük. Így csak ebben a közösségben fordul elő, hogy az örökkévalóságot kifejező „8” számot használva, körbefordulunk ezen a héten. Úgy is mondhatnánk, hogy eme jelenségen át a feltámadt testéről való tanúságot teszi ez a közösség, a Szentírás leírását sem igényelve.

Következésképpen, a feltámadt Krisztus elsősorban a fényes héten át hozza létre az apostolok és hívők közösségének kör alakú, örökkévaló mozgását. Majd a feltámadási evangéliumok által irányítja Ő a feltámadás megünneplését az évközi vasárnapokon, amely a Tamás vasárnaptól kezdő 8 héten át formálja a kör alakú mozgást. A feltámadt Krisztus így hív meg mindenkit a kör alakú örökkévaló mozgásra. Véleményem szerint, a bizánci rítusú istentisztelet rendszerét így az Arisztotelész mozgás-tant kifejező keresztény módszer egyikének tekinthetnénk.

E fejezet a következő szakaszból áll:

- 1) Arisztotelész művének kéziratos hagyománya
- 2) Damaszkuszi Szent János *A tudás forrása* című művének kéziratos hagyománya
- 3) A bizánci liturgia szerkezete a fényes héten
- 4) A feltámadás kifejezése a bizánci liturgiában
- 5) Az ókor művének felelevenítése érdekében.

Valószínű, hogy a jelenlegi bizánci rítusú istentiszteleti rendszer a 10-11. századra állt össze. Mint fentebb említettük, bíborban született VII. Konstantin császár bevezette a *Makedón-reneszánsz* mozgalmát, és a fényénekeket is ő szerezte. Ezért a bizánci *Makedón-reneszánsz*-kori szerzetesekről azt mondhatnánk, hogy egyrészt az univerzalizmus humanizmust képviselőjeként nagyra becsülték a pogány filozófus Arisztotelészt, másrészt az akkoriban összeállt bizánci rítusú szertartás keretében kifejezték az örökkévalóságot a feltámadásról szóló hit alapján, Damaszkuszi Szent János művének az eredeti elrendezését is megváltoztatva.

A 10. fejezet: „Mátyás király és a Corvina könyvtár: a 15. századi Magyarország dicsősége”.

Úgy tudjuk, hogy Hunyadi János keleti szertartású családból származott. A Mátyás király által összegyűjtött pompás Corvina könyvtárban találhatóak görög egyházatyák műveinek fordításai is. Számításom szerint a most létező 234 könyvtári könyv között 24 kötet a görög atyák latin fordítása. Ezenkívül vannak még

természetesen latin nyelvű Biblia-fordítások is. Tudomásunk szerint Mátyás király kitűnően tudott latinul és sok klasszikus latin művet olvasott. Azt figyelhetjük meg, hogy az arány, amit a görög egyházatyák latinra fordított művei adnak, figyelemre méltóan sok. Szerintem ennek egyik oka az, hogy a király a származásából eredő sajátos világnézetét fejlesztette.

E fejezet a következő szakaszokból áll:

- 1) Bevezetés a „Corvina könyvtár”-hoz
- 2) Mátyás király és a Corvina könyvtár
- 3) Hunyadi János és Mátyás király élete
- 4) Besszarion és Izidorosz kijevi metropolita
- 5) Mátyás király valláspolitikája
- 6) Ismét a Corvina könyvtárról.

Mátyás király 1480-ban azt üzentte IV. Sixtus pápának, hogy kész a katolikus hittől is elpártolni. Ráadásul a bíborosok testületéhez is levelet intézve, azt jelentette ki, hogy képes kettős keresztjét a hármassal felcserélni, azaz skizmába menni. Arról szól a beszámoló, hogy az 1471. év körüli idő óta Mátyás király így ellenséges viszonyban állt a szentszékkal. Az akkori körülményeket vizsgálánk felül.

1) Elsősorban: 1471-ben halt meg Mátyás volt feleségének édesapja, Podjebrád György cseh király. Majd Jagelló Lászlót választották cseh királlyá. Ezen alkalommal a Jagelló-ház és a Habsburg-ház szövetségre lépett Mátyás ellen, ezért Mátyás nagy katonáskodásra és költségre kényszerült az északi harcvonal miatt.

2) Másodsorban: arról sem szabad megfeledkezni, hogy 1472-ben meghalt Besszarion bíboros. Besszarion, bár bizánci rítusú szerzetes volt, kereszties hadjárat megvalósításával akarta támogatni az egyházi uniót, humanistaként is hatásosan működött a diplomáciai kapcsolatban. Azt tudjuk, hogy Besszarion bíboros és Izidorosz kijevi görög katolikus metropolita szerepe nagyon fontos volt az egyházi unió mozgalmában. A keleti rítusú családból származott Mátyás királyra valószínűleg nagy hatással volt Besszarion. Sőt, egyrészt Mátyás király állította ki a munkácsi kolostor első apátjának kinevezéséről szóló oklevelet 1458-ban, másrészt kereszties hadjáratot kezdeményezett 1460-ban és 1463-ban is a törökök ellen. Ezért amíg Besszarion életben volt, addig elképzelhetetlen, hogy eltávolodott volna a szentszéktől.

3) Végül: 1471-ben IV. Sixtus pápa lépett Szent Péter örökébe. Ennek a pápának rossz híre volt, mert 1478-ban a „Pazzi-összeesküvés” miatt az olasz félszigeten súlyosbította a háborúskodást, valamint sokat költekezett a törökök elleni keresztes hadjárat szervezése miatt, a „nepotizmus”-nak sokat kedvezve pedig saját rokonainak egyházi rangokat adományozott. Mátyás király valószínűleg ezek miatt támadt a szentszék ellen.

Mint fentebb említettem, Mátyás király rámutatott arra, hogy hajlandó a keleti rítusú egyházba is készségesen áttérni, amikor ellentmondott a szentszéknek. Mátyás király nagyon sajátos ellenállásának hátterében azt mutathatnánk be, hogy a Hunyadiak a keleti rítusú családban gyökereznek. Valószínűleg a Corvina könyvtár állományában is a Hunyadi család ilyen rítusa tükröződik.

A 11. fejezet: „Hérodotosz »apasága«: »Keleti tipológia« az építészetért”.

Ez számomra a „tipológia” tartalmát bizonyító próbálkozás. Hérodotosz, a történetírás atyja, a görög-perzsa háborúról szóló híres „Történelem” című mű szerzője. Azt is tudjuk, hogy ő az ókori Közel-Keletről és Egyiptomról szóló ismereteink fontos forrása. Ezt a történelemet ezért is hívják „a történelem atyjá”-nak. A „Történelem”-ében sok párhuzamos részletet találunk az Ószövetséggel. Az izraeli ókori történelem ismeretét, különösen a babiloni fogság utáni történelem értelmezését, nagymértékben elősegíti ez a „Történelem”. Tehát a biblikus tudományban is tudomást kell venni Hérodotoszról. Hérodotosz kitűnő prózaíró is. Az ókori görög irodalomtörténetben ez a történész úgy áll a prózatörténet kezdetén, mint Homérosz áll a verses történet létrejöttének elején. Így Hérodotosz műve a görög irodalomtörténet kezdetén az evangélium előképéhez, az Ószövetséghez hasonlítható helyzetben áll azért, mert az Újszövetséget görögül írták.

Más vonatkozásban, Hérodotosz történetírása hatalmas területet ölel fel, ahol – úgy is mondhatnánk – a későbbi „keleti rítusú keresztények” laktak. A „Történelem” távlatát továbbá az orientaliztikához, valamint az indo-európai összehasonlító nyelvtantudományhoz viszonyíthatjuk. Ugyanis az ősi perzsa nyelv rendszerét Hérodotosz írása alapján fejtették meg. Mind a szanszkrit, mind a perzsa nyelv az indo-európai nyelvcsaládhoz tartozik. Ezért azt is mondhatjuk, hogy Hérodotosz tudományos hatása kiterjedhetett a buddhizmus kutatására is a szanszkrit és páli

nyelv révén.

Tehát Hérodotosz nem csak az Újszövetséget megvilágító „előkép”-ként jelenik meg a görög irodalomtörténetben, hanem ezen túl az ázsiai ősi vallások felülvizsgálata érdekében is közbenjárva, kedvezően segít nekünk abban a kísérletben, hogy például a buddhizmust az Ószövetséghez hasonlítható „előkép”-i elhelyezkedésre alkalmazzuk.

Hérodotosz nem „zárt”, hanem „nyitott” kultúrát alkot meg, szüntelenül hatást gyakorolva másokra és másik kultúr-területre. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy Hérodotoszt megilleti az „atya” elnevezés.

Tehát e fejezet a következő szakaszokból áll:

- 1) Hérodotosz, a „történelem atyja”
- 2) Hérodotosz „*Történelem*” című művének a szerkezete
- 3) Hérodotosz jelentősége az ókortudomány egyes területein
 - a. a görög történelem
 - b. az ókori filozófia
 - c. az ókori szépirodalom
 - d. az orientalisztika α . Mezopotámia β . Egyiptom γ . Izrael
- 4) Az Ószövetség és Hérodotosz az orientalisztikában
 - a. az Ószövetség és a keleti világ
 - b. Hérodotosz „Ószövetség”-féle helyzete
- 5) A görög egyházatyák és a keleti rítusú kereszténység szempontjai
 - a. a görög patológia
 - b. a keleti liturgia sajátossága
 - c. a keleti liturgia és Hérodotosz tipológiai tulajdonsága
- 6) A görög nyelvű irodalom folytonossága és „hármassága”
- 7) A kelet felé továbbnéző Hérodotosz
- 8) Hérodotosz mint a „keleti tudomány” atyja.

A 12. fejezet: „Hérodotosz megközelítése: egyetemes történelem, másság, tipológiai elmélet”.

Hérodotosz *Történelem*-ét általában „a görög-perzsa háborúkról szóló történet”-ként jellemzik. Ezt a művét pedig úgy szerkesztette a szerző, hogy négy perzsa király, azaz Kürosz, Kambüszész, Dareiosz, Xerxész trónutódlása alkossa a fő keretét. Ebben a fejezetben azt próbáltam meg bemutatni, hogy Hérodotosznak ez a szerkesztési elve előképezheti pl. a Szent Lukács evangéliumában bemutatott pünkösdi eseményt.

Kürosz perzsa király, jóllehet pogány volt, az Úr felkentje címet viseli Izajás jövendölésében (Iz 45,1). Ez azért van így, mert Izajás azt az értelmezést adta Küroszról, hogy a babilóniai száműzetésből az izraeli népet megszabadítva, az Isten eszközeként az Úr uralmát nyilvánítja ki. Hérodotosz történetíró ezt a Küroszt állította be a *Történelem* kezdő alakjának.

Kürosz 536-ban engedte haza a zsidókat a babiloni fogságból. Olyan engedélyt is adott nekik, hogy újból felépítsék Jeruzsálemben Salamon király nagytemplomát, melynek elrabolt kincseit is visszaadta. A hálás zsidók ezért is Isten felkentjének tartották őt. Bölcs és szelíd uralkodásával Kürosz nem csak az izraeli néptől szerzett megbecsülését. Többek között a görögök is az emberséges fejedelem eszményképének tekintették őt (pl. Xenophónnak a „*Kürosz nevelkedése*”).

Egyébként – amint a 9. fejezetben már említettük – bíborban született Konstantin császár (+ 959) uralma alatt az ún. *Makedóniai-reneszánsz* virágzott fel. Ekkor állította össze Konstantin az ókori és bizánci történészek műveiből a „*Konstantin kivonatá*”-t. Ebbe a kivonatba olyan történészek művei tartoznak, mint pl. Hérodotosz, Thuküdidész, Xenophón, Polübiosz, Sztrabón, Appianosz, Plutarkhosz, Jozsephosz, Euszebiosz stb. Konstantin úgy készítette ezt a kivonatot, hogy a diplomácia és a nemzetközi politika szempontjából fontosnak tűnő praktikus részleteket a történészek szövegeiből állította össze. Azt mondhatnánk, hogy e szerkesztés során kiemelkednek azok az ókori-középkori történészek, akik az „egyetemes történelem” nézőpontjával rendelkeztek. Valószínűleg a *Makedóniai-reneszánsz* korszakban terjeszkedett az „univerzalizmus” az arisztotelészi gondolat alapján. Eme „egyetemes történelem” – amely foglalkozik az egész világ történelmével – alapítójának tekinthetjük Hérodotoszt, mert ő az akkori ismert minden terület történelmét ismertette. A fentebb említett „*Konstantin kivonatá*”-nak tartozéka pedig Szicíliai Diodórosznak „*Történelmi könyvtár*” című műve is, és azok közül a részek közül Diodórosz hatása jelentősen érzékelhető (különösen a kivonat II. és IV. kötetében).

Az ókori görög és római világ történelme a perzsa és pártus néppel való folytonos kapcsolatban fejlődött. Ezt a tényt pl. Nepos és Plutarkhosz életrajzírók művei alapján mutathatjuk be. Cornelius Nepos *Az idegen népek kiváló hadvezéreiből* című könyvében az alábbi hadvezérek életrajzát vázolta fel: Miltiadész, Themisztoklész, Ariszteidész, Pauszanasz, Kimón, Lüszaandrosz, Alkibiadész, Thraszübülosz, Konón, Dión,

Iphikratész, Khabriasz, Timotheusz, Datamész, Epameinondasz, Pelopidasz, Agészilaosz, Eumenész, Phókión, Timoleón. Tehát elsősorban: a perzsa királyság hatását azoknak a háttérben találhatjuk meg, akik Miltiadésztól Alkibiadészig és Konóntól Agészilaoszig szerepelnek. Másodsorban: a perzsa kariai Datamésztól szóló életrajzot a sajátosságáért értékelhetjük. Harmadsorban: azok a hősök, akik Konóntól Timoleónig szerepelnek, a Kr. e. 4. században tevékenykedtek, amely korszak folyamatos közleményei csak Szicíliai Diodórosz történelmének leírásától függenek.

Plutarkhosz pedig *Párhuzamos életrajzok* című könyvében az alábbi görög hősök életrajzát vázolja fel: Thészeusz, Lükurgosz, Szolón, Themisztoklész, Ariszteidész, Kimón, Periklész, Nikiasz, Alkibiadész, Lüszaandrosz, Pelopidasz, Agészilaosz, Timoleón, Démoszthenész, Alexandrosz, Phókión, Eumenész, Démétriosz Poliorkétész, Pürrhosz, Aratosz, Philopoimén. A mű első felébe tartozó hősök közül Szolón, Themisztoklész, Ariszteidész szerepelnek Hérodotosz *Történelmében* is, a perzsa háborúval kapcsolatban. Kimónról pedig, aki a perzsa háború és a peloponnészoszi polgárháború közötti korszakban élt, valamint Agészilaosz életének későbbi korszakról, aki a mantineiai háború (Kr. e. 362-ben) utánig élt, majd Timoleónról, aki Xenophón történelmében nem szerepel, Diodórosz történelmére kell utalnunk a krónikai leíráshoz. Démoszthenésztől, Phókióntól, Eumenésztől sem ismerhetünk tudósítást Arriánosztól, ezért ismét Diodóroszra kell utalnunk. Tehát azokra a görög hősökre vonatkozóan, akik a perzsákkal szoros kapcsolatban tevékenykedtek, nem hivatkozhatunk olyan történelmi leírásra, amely csak a görög néppel foglalkozott, mint Thuküdidész, vagy Xenophónnak a *Hellenikája*, hanem olyan „egyetemes történészek”-re kell utalnunk, mint Diodórosz, vagy Pompeius Trogus (mégpedig Justinusnak a fordításában). Ezért ezeket az „egyetemes történészek”-et nagyon értékeseknek tekinthetjük. Plutarkhosz életrajzában szerepelnek a római hősök is, pl. Sulla, Crassus, Pompeius, akik a pártusokkal harcoltak. Tehát a perzsák és pártusok jelentősége elhanyagolhatatlanul nagynak tűnik az ókori történelemben.

E fejezet a következő szakaszokból áll:

- 1) Korszak, amellyel az ókori történészek foglalkoztak
- 2) Életrajz a) Cornelius Nepos
- 3) Életrajz b) Plutarkosz

- 4) Az akhaimenészi Perzsia
- 5) Az „utódok” korától a szeleukoszi Szíriáig
- 6) Pártusok
- 7) Az „egyetemes történelem” és a „másság”
- 8) A bizánci Makedóniai uralkodóház-kori reneszánszsal való kapcsolat
- 9) Hérodotosz a „másság” történelmének atyja.

Amint a 10. fejezetben már említünk, bíborban született Konstantin császár alatt a jelenlegi bizánci rítusú szertartás rendszere már majdnem elkészült. Az ekkori *Makedóniai-reneszánsz* mozgalom az arisztotelészi „univerzalizmus”-ra alapozott, ezért a „*Konstantin kivonata*” szerkesztésének alapelvét is ennek megfelelően „egyetemes”-nek tekinthetjük. Azt mondhatjuk, hogy az „univerzalizmus” egybeesett az „egyetemes történelem” felé irányítással, amikor a bizánci rítusú istentisztelet rendszere teljessé vált. Diodórosz „*Történelmi könyvtár*”-ának „egyetemes” tulajdonságát világíthattuk meg már akkor, amikor Nepos és Plutarkhosz életrajzó leírása alapján a görög és római történelmet követve, a perzsákról és pártusokról szóló tudósítást megkaptuk. Hérodotoszt pedig az „egyetemes történelem” megalapítójának tekinthettük, amint fentebb is említettem. Tehát Hérodotosz, az „egyetemes történelem” leírását a perzsa királyok trónöröklésébe keretezve, először a „mások” történelmét használta fel a történelmi tanúságtétel érdekében.

Ahogy fentebb, a 6. fejezetben említettem, az *Apostolok Cselekedetei* szerzője, Szt. Lukács evangélista, a Pünkösöd ünnepén Jeruzsálemben összegyülekezett népeket említve, a pártusoktól indult ki, akik Rómának a legnagyobb ellenségei voltak (ApCsel 2,9). Ennek a történetnek a leírása azt mutathatja, hogy az Isten tevékenysége számára a „mások tanúságtétele” nélkülözhetetlen. Ez a „más”, minél ellenségesebb, annál jobban terjesztheti az Isten üzenetét a világon.

Izajás könyve szerint, Kürosz az „Úr felkentje” volt. Ezt a tulajdonságát természetesen később megtagadták ugyanabban a könyvben. Ez a Kürosz azonban az, akit Hérodotosz a *Történelem* kezdő alakjának tett meg. Az *Apostolok Cselekedetei* szerint a „pártusok” elsősorban azok között fordultak elő, akik a pünkösdi eseményről szóló tanúságtételben részt vettek. Mint a 6. fejezetben bemutattuk, a bizánci rítusú liturgia mindenkinek nyújtja a keresztfán megfeszített Krisztus testén keresztül azt a lehetőséget, hogy az üdvtörténetben részt vegyen, a Szentlélek

működésének tanújaként. A pogányoknak is ez lehet az üdvösség, a tanúskodó „rátekintés”-sel. Már az Ószövetségben is – amelyben jóllehet az Üdvözítőnek csak az előképe fordul elő – szerepelt ilyen „üdvösség, az előképére való rátekintéssel”, pl. abban az eseményben, amikor „az, akit megmártak a kígyók, de föltekintett a rézkígyóra, az életben maradt” (Szám 21,8-9). Azt mondhatjuk, hogy ez az esemény az „üdvösségnek az előképen keresztül, a nézéssel történő megvalósulása”.

Az a vélekedés, hogy az „üdvösség lehetőségét a tanúsító figyelemmel” nyújtja a bizánci rítusú istentisztelet szerkezete, a János szerinti evangéliumban felvázolt, Krisztus oldalából történő „vér és víz kiontását” (Jn 19,34-35) veszi alapul. A Máté szerinti evangéliumban leírt „napkeleti három bölcst” (Mt 2,1-12) köszöntését is értelmezhetjük ugyanígy, az üdvözülés lehetőségét kinyilvánító ábrázolásnak. Esetleg ezek a bölcsek perzsák voltak.

Ezért elmondhatjuk: az a gondolat, hogy az üdvösség lehetősége mindenkinek fel van kínálva, beteljesedett az Újszövetségben, valamint a bizánci rítusú istentiszteletben, az előképe pedig már Hérodotosz „egyetemes történelem” jellegű történetírásában megjelent, a benne rajzolt Kürosz felvázolásában.

A 13. fejezet: „A tipológia távlatai Mopszvesztiai Theodórosznál: a szertartás és a Szentírás értelmezése közötti érintkezési pont”.

Mopszvesztiai Theodórosz (350-428), az antiochiai iskola vezetőjeként, kritikai igényességű exegéta volt. Véleménye szerint az Üdvözítő eljövetele az ószövetségi előképet beteljesítő igaz világosság, de csak a beteljesedés idején lehet az, hogy mi a teljes üdvösségben részt vegyünk. Ebből kiindulva, szigorúan úgy határozta meg az Ószövetségben található „tüposz” fajtáit, hogy az üdvösség érvényessége bennük van. Így ebből az következik, hogy az Ószövetség másik része a valódi történelem tanúsítványaként válik értékessé.

E fejezet a következő szakaszokból áll:

- 1) Bevezetés: A Theodóroszról való kutatás története és problémái
- 2) „Tüposz” a Szentírás magyarázataiban
- 3) „Tüposz” az istentiszteletben
- 4) Összehasonlító kutatás a „tüposz”-ról: jelentősége Theodórosznál
- 5) Befejezés és távlat: Theodórosz tipológiájának hatótávolsága.

Theodórosz szerint ahhoz, hogy az Ószövetség egy elbeszélését az Újszövetség előképének nevezhessük, az szükséges, hogy az Ószövetségben leírt üdvtörténeti eseményből a beteljesülés kikövetkezhető legyen, s hogy alkalmas legyen arra, hogy Jézusra vonatkozzék. A bárány vérével kapcsolatban e szakasz érvényes lesz típusként, mert lehetséges az, hogy Jézus a bárány vérévé önmagát téve, ezt nekünk ajándékozza.

A mi Urunk azonban gazdag kegyelmével újjá akarta teremteni ez embert, és el akarta vezetni őt egy jobb állapotba („katasztaszisz”), nevezetesen, a jövőendő életbe, és Teodórosz szerint a második állapotba, amelyben mindnyájan fel fogunk támadni a halálunk után. Az első állapotban, azaz a jelenlegi állapotban az ember halandó, romlandó, szenvedélyes, változékony. A második állapotban viszont már halhatatlan, és nincs benne többé romlás, szenvedély vagy változás.

Krisztus önmaga feltámadásán át mutatta be nekünk a második, illetve a jövőendő örök állapotot. A szertartások, amelyeket a földi egyházban végeznek, az előképük („típusz”) által válnak az újjászületés kifejezésévé. Teodórosz szerint, a feltámadásban való élet a második állapothoz tartozik, amelyet Krisztus a megtestesülésekor kezdett, számunkra pedig a megkeresztelkedés ennek az állapotnak az előképe. Theodórosz kétségkívül vallja Krisztus valóságos jelenlétét az Eucharisziában. Sőt, a mindennapi Euchariszta, amelyben a valódi Krisztus van jelen, előkép formában mutatja ezt a második állapotot a földi egyházban.

A 14. fejezet: „a paidagógosz („gyermekkísérő”) jelentősége Alexandriai Kelemennél”.

Alexandriai Kelemen *Paidagógosz* („Gyermekkísérő”) című műve a *Protreptikosszal* („Buzdtás a görögökhöz”) és a *Sztrómateisszal* („Szóttés”) együtt alkotja műveinek hármasságát. A *Paidagógosz* jelentősége, illetve a szerepe azonban még nem eléggé világos. Kelemen azt mondta, hogy „pogányságból a keresztény hitre való térés az üdvösség első lépése, a hitről a megismerésre való térés pedig a második lépés” (Str. 7,10,57,4). Kétségtelen az, hogy ebben a szakaszban „pogányságból a keresztény hitre való térés” arra mutat rá, amit a *Protreptikosz*-ban szándékozik Kelemen, a „hitről a megismerésre való térés” pedig az a tárgy, amellyel a *Sztrómateisz* foglalkozik. Akkor mi volt a *Paidagógosz* szándéka?

Már Szent Pál apostol *Galatáknak írt levele* 3,24-25 részében is megjelent a „nevelő” jelentésében a „paidagógosz” szó, így: „Mielőtt a hit elérkezett, a törvény fogott össze és őrzött meg minket a hitnek, amelynek kinyilatkoztatása a jövőre várt. Így a törvény *nevelőnk* lett Krisztusra, hogy a hitben megigazuljunk. A hit eljövételével azonban kikerültünk a *nevelő* keze alól.” Ám a törvény mégis megtartotta nevelő szerepét, hiszen hangoztatta az erkölcsi kötelességet, és emlékeztetett az Isten előtti felelősségre.

E fejezet a következő szakaszokból áll:

- 1) Előszó
- 2) „Buzdító”(protreptikosz), „gyermekkísérő”(paidagógosz), „mester”(didaskalosz)
- 3) Szent Pál apostol és Alexandriai Kelemen véleménye a „gyermekkísérő”-ről
- 4) Kelemen értelmezése a keresztségről
- 5) Szenvedés és kínszenvedés közötti kapcsolat
- 6) Gyermekkísérő és a pogány műveltség

E fejezetben azt világíthatjuk meg, hogy a Kelemen által felrajzolt „gyermekkísérő” az lehet, aki a „buzdító” és a „mester” közé helyezkedve, az „Igénél” közbenjárva alakítja a törvényt és az ószövetségi alkotóelemeket az ember választásához. Elfogadja azokat, akik már megkeresztelkedtek és „tökéletessé” lettek. Feladata azonban azért nagyon fontos, mert azt hirdetve, hogy az igaz élethez való ragaszkodás szükséges, létrehozza a szenvedéstől való szabadítást az emberek számára, majd a feltámadás életére irányítja őket. Ráadásul maga Kelemen is hasonlíthatatlan személyiséggé lett azért, mert a feltámadás fényén át a pogány művelődéssel szembeállítva, felállítja a „gyermekkísérő” alakját. A „gyermekkísérő” által kitárult „*Paidagógosz*” című művét olyan fontosnak mondhatjuk, hogy Kelemen művei közül ez áll a központi helyen.

A 15. fejezet: „a gnóosztikosz („bölc”) lényege Alexandriai Kelemennél”.

E fejezetben a *Sztrómateisz* leírását követve, az egyes vezérszavak alapján, kísérletet tettünk arra, hogy megvilágítsuk a Kelemen által felvázolt „bölc” lényegét, különös figyelemmel a „megismerés” (gnôszisz) és az abból származó „megértés” (epignôszisz) szavakra.

E fejezet a következő szakaszokból áll:

- 1) A nézet, hogy a görög filozófia a zsidóktól ered
- 2) A „hit” (pisztisz)
- 3) Az „önmegtartoztatás” (enkrateia) és a „házasság”(gamosz)
- 4) A „vértanúság” (martyria)
- 5) Elmélkedés a „kerub”-ról
- 6) A „megértés” (epignôszisz)
- 7) A „megismerés” (gnôszisz)
- 8) A „szentáldozás” (eucharisztia)
- 9) A „kegyelem” (charisz)
- 10) A „feltámadás” (anasztaszisz)
- 11) A „bölc” állapota és a „kerub”.

A „megértés” (epignôszisz) Alexandriai Kelemen egyik fő fogalmát kifejező szó. De az ő felfogásának háttérében Szent Lukács evangéliumának 24,30-31 szakasza áll, amely a feltámadt Jézus két tanítványa előtt való megjelenéséről szól. „Amikor az asztalhoz ültek, kezébe vette Jézus a kenyeret, megáldotta, megtörte, s odanyújtotta nekik. Ekkor megnyílt a szemük, s megértették (epignôszisz auton). De (kai) eltűnt a szemük elől”. Ugyanezt a szót (epignôszisz) használja a 24,15-16 is. „Ahogy beszélgettek, tanakodtak, egyszer csak maga Jézus közeledett, és csatlakozott hozzájuk. De szemük képtelen volt megérteni (mé epignôszisz auton)”. Véleményem szerint az evangélista szándéka az, hogy bemutassa: az igaz megértés a benne lakó Krisztusból, a szentáldozásból, a kegyelemből származik. Azért a fordításban levő „de” (kai) szerintem nem jó, inkább jobb lenne például „abban a pillanatban”.

Azt is tudjuk, hogy Alexandriai Kelemen az ókori egyházatyák között kivételes helyet kap. A házasság életét is nagyra értékelte (*Sztr.* 3. könyvében), és a vértanúságról szóló tana is nagyon sajátos, mert azt javasolja, hogy inkább meneküljünk a vértanúság elől, ne vigyük bűnbe a végrehajtót (*Sztr.* 4. könyvében).

A *Strómateiszban* már kezdettől, minden kötetében gyakran megtalálhatók a „megismerés” és a „megértés” szavak Kelemen tanításából. E tény kétségkívül arról tanúskodik, hogy Kelemen állandóan a „megismerés” és a „megértés” témájával foglalkozva alkotja ezt a művét. Mint fentebb említettem, a szent evangélium szerint is, a „megértés”-t a feltámadás fénye által kaphatjuk, mégpedig a bennünk lakó

Krisztus által megvilágosodva. Ezért szükséges, hogy a „bölc” szót, amelyet Kelemen a tökéletes emberiség ábrázolására használ, feltétlenül olyan emberre alkalmazzák, aki a szentségek kegyelmével betöltve, nem csak az Ószövetséget, hanem a görög filozófiát is ismeri, a kegyelmi „megértés” alapján a házasságról, valamint a vértanúságról is megfelelő véleményt alkothat. A lényeg, amit Kelemen megpróbált kifejezni a „bölc” szóval, valószínűleg a legsúlyosabb erkölcsi fogalmak egyike a keresztény irodalomban.

IV. CÍM: „Keleti tipológia”

Alexandriai Kelemennek – aki elsőként tájékoztatott a keresztény irodalomban a buddhistákról – véleménye szerint „ahogyan a zsidóknak törvényt adtak, úgy a görögöknek filozófiát”. Éppen ezért úgy vélem, hogy amint az ősi egyházatyák a görög filozófiát tudatosan használták az üdvhirdetés keretként, úgy a buddhizmus is használható lenne ennek a hirdetésnek érvényes „tüposz”-aként.

A 16. fejezet: „A »még ebben az életben való Buddhává változás« (úm. »átistenülés«; »szokusin-zsóbutsu«) elmélete és az átistenülés (theószisz): a titkos értelmű buddhizmus a keleti kereszténység hittudománya szempontjából”.

A buddhizmus és a görög egyházatyák teológiája közötti összehasonlítást gyakran megteszik. Néhány hasonlóságot is találhatunk. Ebben a fejezetben megpróbáltam összehasonlítani a fentemlített Kúkai „átistenülés” gondolatát Szent Maximosz hitvalló „theószisz”-ának elméletével. Amint a kereszténységben, úgy a titkos értelmű buddhizmusban is, az anyagot tagadó jellegesen – amely szerint a test értékét lenézik – felülkerekednek. Majd a titkos értelmű buddhizmus sajátosságává válik az a szempont, amely szerint az ember vágyát is jóváhagyják. Ráadásul a „még ebben az életben való Buddhává változás” elmélete – amely a japán titkos értelmű buddhizmust jellemzi – és az „átistenülés” fogalma – amely pedig a keleti kereszténység tulajdonságának egyike – között néhány összehasonlítható sajátosságot mutathatunk be, melyhez a kozmológikus irányt is kapcsolják.

E fejezet a következő szakaszból áll:

- 1) Rítus és a pogány bölcsesség öröksége
- 2) A titkos értelmű buddhizmus és a keleti-nyugati kereszténység közötti különbség

- 3) Az átistenülés
- 4) „Még ebben az életben való Buddhává változás” elmélete
- 5) Kozmológiai érzés a keleti tárgyakban
- 6) A titkos értelmű buddhizmus teológiai értékelése.

Biztos az, hogy Kúkainak (774-835; a singon szekta alapítója) a titkos értelmű buddhizmusról szóló tanítása – különösen a „még ebben az életben való Buddhává változás” elmélete – alapvető különbséget mutat a kereszténység hittételeihez viszonyítva. Ebben az esetben azonban, úgy tűnik, hogy a keleti kereszténység teológiája megfelelőbb összehasonlítási pillérré válhat a nyugati hittan tanításánál, azért, mert a keleti kereszténységből megközelíthetőbb szempontokat kaphatunk a titkos értelmű buddhizmus tanításához. Valószínű, hogy a titkos értelmű buddhizmusban néhány olyan tulajdonságot mutathatunk be, amelyet az ókori görög filozófiának is tulajdoníthatunk. Szerintem ennek egyik oka az, hogy az indiai nyelv és a görög nyelv is ugyanahhoz a nyelvcsoporthoz tartozik. A görög filozófia tulajdonképpen az, amit a görög egyházatyák felhasználtak a keresztény hittant megszabó keretként. Amint a bizánci rítusú kereszténység a görög egyházatyák teológiájához hűen ragaszkodva, a görög filozófiát meglehetősen és szépségesen érvényesítette, úgy a kereszténységnek Japánban is – amikor a bizánci rítusú katolicizmusnak főszerepet adunk – lehetséges lesz, hogy életet adhassunk benne a gazdag japán örökség művelésének is.

A 17. fejezet: „A három titkos tanítás és a Szentháromság: az »ige« helyzete és jelentősége a titkos értelmű buddhizmusban és a bizánci teológiában”.

Ebben a fejezetben azt próbáltam meg bemutatni, hogy a Szentháromság személyei közül az Ige helyzetét összehasonlíthatjuk a titkos buddhizmusi „test-száj-szív” három titok közül – amelynek a jelentősége „cselekvés, ige, szándék”, azaz „mudra (szimbolikus kéztartás), mantra (titkos buddhizmusi szótagsor), samaya (lelki nyugalom) háromság – az „ige” elhelyezkedésével.

A titkos értelmű buddhizmus és a bizánci kereszténység között biztosan kimutathatunk néhány különbséget. Az előbbi célja a „még ebben az életben való Buddhává változás” megvalósítása a „három titok” tevékenysége által. Az utóbbi céljáról pedig azt mondhatjuk, hogy a lelkünkben lakó Szentlélek jelenléte révén

szüntelenül megújítja testünket-lelkünket, azaz a körülöttünk lévő mindenséget az életadó Igében, a feltámadt Krisztusban való hit által. Közös jellegzetességüknek tekinthetjük azonban azt, hogy mindkettőben aktív elemnek tekintik az „igét”. Tehát a titkos értelmű buddhizmusban azt említhetjük meg, hogy a világ lényegének és a lelkünknek egységére célzó elméletében – amely a buddhizmus előtti upanisád filozófiájának célja volt („Brahman-Átman egysége”) – a mantra vagyis a dharani („hordozó”) szó kiejtése képezi az aktív elemet. Ezzel szemben azt figyelhetjük meg, hogy a platóni filozófiában hangsúlyozzák a lélek örökkévaló és isteni lényegét az „ideák elméleté”-nek viszonyában, a bizánci kereszténységben pedig kiemelkedik egyrészt a lélekben lakozó Szentlélekhez irányuló könyörögés, másrészt pedig a Szentlelket fenntartó „Ige” feltámadásában való hit.

Gyakorlatilag, a szanszkrit nyelven írt dharani (singon) vagy Védai mondat úgy működhet, hogy a következő időszakhoz tartozó görög és latin nyelvről való tudásunkat fejleszti. A bizánci teológiában viszont esetleg nehéz lesz ennek érvényességét felülvizsgálni. Azt mondhatjuk ugyanis, hogy a feltámadásról szóló hit szempontjából az „Ige”, bármilyen történelmi dolognál is előbbi, majd ezeket a dolgokat szüntelenül felújítva és ezeknek életet adva, mindig az erő, vagyis a fény forrásává válik.

E fejezet a következő szakaszokból áll:

- 1) A feltámadás ikonja és Alexandriai Kelemen
- 2) A titkos értelmű buddhizmus szertartása
- 3) „A három titok” tevékenysége és a „még ebben az életben való Buddhává változás”
- 4) Az Upanisádok filozófiája és a „Brahman-Átman” egysége
- 5) Platón lélektana
- 6) Görög egyházatyák
- 7) A bizánci liturgia imádsága

A 18. fejezet: A „bölcsség” (prázsnya) és a „megértés” (epignószisz): Bódhiszattva tevékenysége és a keleti egyház teológiája”.

E fejezet a következő szakaszokból áll:

- 1) „Nagy szekér” (Dai-zsó) buddhizmus és a prázsnya-paramita-szutra

- 2) Elmélkedés a prajñáról
- 3) Hat paramita tétel és görög szavak közötti megfelelés
- 4) A „megértés” Alexandriai Kelemennél
- 5) A „tíz tökéletesség tétele” (paramita) a Buddhavatamsaka-szútránál
- 6) A „gnószisz/gignószkein” szavak Kelemennél
- 7) Bodhiszattva tevékenysége és a keleti rítusú egyház teológiája
- 8) A bizánci rítusú egyház teológiájának új jelentése.

Úgy gondolom, hogy egy másik pont, amelyben a görög egyházatyák és a buddhizmus gondolatai egymással összehasonlíthatóak, a „bölc” fogalma. A nagy-szekér buddhizmusban sok isteni létezés van, melyek közül Mjóou, Njorai és Boszacu kiemelkednek. Ez a Boszacu („bodhiszattva”) és a Buddha ugyanabból a szóból származik, a buddh -ből, amelynek jelentése az „ébreszteni”, és etimológiai szempontból a görög „pünthaneszthai”-jal van kapcsolatban. Más vonatkozásban, Kelemen megértés („epignószisz”) és megismerés („gnószisz”) fogalmi meglehetősen hasonlíthatóak a buddhista „hannya” (prazsnja) jelentéséhez, mert a buddhista bölcsesség („prajñâ”) és a keresztény megértés („epignószisz”) ugyanahhoz az indo-európai szógyökű csoporthoz (j: gnô) tartoznak. A buddhizmusban azt mondják, hogy ez a „hannya”-t magában foglaló „Boszacu” („már ébreszt”), maga ne üdvözüljön addig, amíg a legutolsót üdvösségben nem részesítette. Sőt, a buddhizmusban a „mindenkinek, vagyis a legkisebbnek szolgálatára álló” embert hívják „bodhiszattvá”-nak.

A buddhista bölcsesség és a keresztény megértés egyrészt összhangban vannak egymással a szógyök szempontjából, s a tartalmukra való tekintettel is sokban közösek. A „prajñâ”, a mahájána buddhizmus központi fogalma, jelenti az intuitív bölcsességet, az „üresség” felismerését. Ez az „üresség”, szanszkritül „súnjata” is, a mahájána főfogalmának egyike, amely szerint, „minden összetett dolog üres, nem állandó, lényeg nélkülöző és szenvedéssel teljes”. Tehát, a lények kapcsolatát, ugyanakkor a végességüket és kölcsönös függőségüket kifejező szó ez.

Ezzel szemben, az „epignószisz” szónak nem felel meg pl. a „felismerés” fordítás, mert az „epignószisz” nagyrészt a benső kegyelemhez tartozik, mégpedig a szentséghez, mint fentebb említettük a 15. fejezetben. Ezért – buddhista szövegösszefüggésben mondva – megfelelő eljárás lesz a keresztények számára az,

hogy elérkezhetünk a „túlpart”-ra, e földi mindenség ürességéből észrevett helyzetre, a kegyelem segítségével.

A *buddhāvataṃśaka-szūtrának* pedig önálló részét alkotja a *daśabhūmika* („a tíz birodalom”) *szūtra*, amelyben Vajragarbha-Bodhiszattva ismerteti a Bodhiszattva életútját az Indra mennyországában. Ebben a *szūtrában* hangsúlyozzák a „minden dharmák helyes felismerése”-t (jñāna), a tizediket a *tíz* tökéletesség fokozata közül, amelyek „adakozás”, „erkölcsösség”, „türelem”, „erő”, „elmélyedés”, „bölcesség”, „helyes módszer”, „fogadalom”, „erőfeszítés”, „minden dharmák helyes felismerése”. Ehhez a „felismerés”-hez szükséges „bodhiszattva cselekvése”. Kelemen „megismerés” szava azonban nem tűnik megfelelőnek az ehhez való hasonlításban, mert a „megismerés” olyan szó, amely a „megértés” szavának szentségi és kegyelmi mivoltát hangsúlyozza. Tehát, a keresztény „bölcesség” sajátossága a szentségi, kegyelmi lényege (vö. 15. fejezetet). A „minden dharmák helyes felismerése” a *buddhāvataṃśaka-szūtrának* tanításaiban viszont inkább a „világi ismeret”-et jelenti, amelyet a „bodhiszattva cselekvésé”-hez kapcsolnak.

A buddhista „bölcesség” gondolata így a nagy-szekér buddhizmus fő irányzatává vált, mert a „bodhiszattva” lényege az, hogy a jelen világ ürességéről való tanítással az üdvösséget a túlpartra helyezve, önmaga e világban maradjon addig, amíg az utolsó embert is üdvözíti. A „megértés” szó pedig – amely az újszövetségi gondolatokban gyökerezik – a mennyei szentségi szintre alapozva, az eszkatológikus „igazság megértése” kifejezésben fordul elő (vö. 1Tim 2,4). Tehát azt mondhatjuk, hogy a buddhista „túlpartot” megfelelően állíthatjuk a keresztény „mennyei ország”-gal párhuzamba. Sőt, úgy is mondhatnánk, hogy a „bodhiszattva”, aki az evilágban maradva mutatja be a „túlpartot”, egyfajta prófétaként cselekszik. Ezt a „bodhiszattva cselekvés”-t hangsúlyozzák a „túlpart”-ra vezető tevékenységben, amely megalapozza azt a magatartást, hogy az általános néppel együtt az innenső parton maradjon. Így a „tíz tökéletesség” utolsó tételének tesz meg a „világi ismeret”-et.

Ezzel szemben, amikor tekintetbe vesszük a keleti rítusú egyházi közösség teológiáját – a szervezetét beszámítva –, ráirányíthatjuk a figyelmet a női papokra is, akiknek sajátossága a hívőkkel és néppel való együttélés. A bizánci rítusú egyházban az a szokás, hogy csak szerzetespapot vagy nőtlenül pappá szentelt világi papot

szentelnek püspökké. Az egyház történetében nem ritkán történt, hogy azt a szerzetest, aki már eldöntötte, hogy az elmélkedő és önmegtagadó életnek szenteli magát, váratlanul megyéspüspökké választották, pl. Aranyaszájú Szent Jánost. Az ilyen esetben is azonban, a bizánci rítusú egyházi közösség lényege valószínűleg különbözik a római rítusú egyház jellegzetességétől, amelyben a papságnak kötelező a nőtlenség. Egyházmegyes pap a bizánci rítusú egyházban viszont először is olyan személy, aki hívőkkel és néppel él, és úgy szolgálja őket. Ebben a környezetben is természetesen mindenki tudja, hogy a bizánci rítusú egyházban sem hanyagolható el a szerzetesség eszménye: úgy is mondhatnánk, hogy ennek a két irányzatnak bonyolult mérlege és együttműködése alkotta a keleti egyház történetét. Abban az esetben, ha egy szerzetest püspökké választanak és szentelnek, szükséges, hogy a püspökszenteléssel együtt azonnal igyekezzen szolgálni a világi híveket. Így valószínű, hogy a bizánci rítusú szerzetesrend lelkisége is különbözik valamennyire a nyugati szerzetességtől: a bazilita szerzetesrendet elsősorban is olyan célra alapították meg, hogy a jövődő püspököket neveljék. Ebben az összefüggésben, azt is mondhatjuk, hogy a „bodhiszattva cselekvés”-féle sajátosság kiemelkedőbb a bizánci rítusú egyházban – amelyben nő férfinak a pappá szentelést megengedik –, mint a római rítusú egyházban. Jelentőségteljesnek mondhatjuk, hogy Japánban, ahol sokféleképpen és folytonosan fejlődött a „bodhiszattva” gondolata a történelemben, felülvizsgáljuk a bizánci rítusú egyházi közösség teológiáját.

A 19. fejezet: *„Tudósítás a déli tengerpart területén virágzó Buddhizmusról”* című Yijing (635-713) művéhez írt Zsiun japán buddhista szerzetes (1718-1804) *»Folyamatos szövegkommentárja«*-nak jelentősége a mai világban: *»Ókortudomány az igetövek alapján«* megalapításáért”.

E fejezet a következő szakaszokból áll:

- 1) Zsiun élete és tevékenysége buddhista szerzetesként
- 2) Az „igaz törvény mozgalmá”-nak örökségi lánc, amelyet Zsiun kezdeményezett
- 3) *„Bevezetés a Siddham tudományba”* („Bongaku Sinryó”), Zsiun főműve
- 4) Nyolc buddhista, akik a tang-kori Kínába érkeztek és a Siddham tudomány örökségi láncává lettek
- 5) *„Tudósítás a déli tengerpart területén virágzó Buddhizmusról”* című Yijing műve és

Zsiun „Folyamatos szövegkommentárja”

- 6) Hsüan Tsang (602-664)
- 7) Az indiai nyelvtan tudományának rendszere az ókorban
- 8) Az ókori Indiában virágzott nyelvtan tudományának örökségi lánc
- 9) A Siddham tudomány rendszere
- 10) A devanagari betűi és betűjelentései
- 11) Nyolc névszóragozás
- 12) Szóösszetételek hat csoportja
- 13) „Kétszer kilenc igeragozás”
- 14) „Tíz lakára” igealak
- 15) „Tíz lakára” lényege
- 16) Hózsú (1723-1800) és Zsiun
- 17) Távlát az ókori nyelvtantudományba
- 18) Az igeragozás megértése a gyökérszavaktól (1) a latin nyelv esetében
- 19) Az igeragozás megértése a gyökérszavaktól (2) a görög nyelv esetében

A latin nyelv tanításának gyakorlatában az a hagyományos szokás, hogy szótári címszóként nem a „főnévi igenév” alakjára hivatkoznak, amelyet a korszerű nyelv tanításában használnak, hanem az, egyes szám, első személyű igeragozás alakjára. Ez logikátlan a nyelvtan szigorú rendszerében, mert pl. az „amō” igealak jelentése nem a „szeretni”, hanem az „én szeretek”. Ezért ez az igealak nem felel meg a szótári címszónak. Ha ki akarjuk fejezni a „szeretni” igealak jelentését, az „amāre” igealakot kellene használnunk. A szanszkrit nyelvtan gyakorlatában pedig az a szokás, hogy szótári címszónak a szógyököt használják. Ez a szokás is logikus a „főnévi igenév” használatán túl.

Az ősi indiai nyelvtanoktatás rendszerének sajátossága az, hogy a szógyökök intenzív tanulása kötelező az első fokozatban. E rendszert Yijing, kínai buddhista szerzetes vázolta fel, aki Indiába utazott, és hazatérve ~~útdt sz~~ fordított a „Tudósítás a déli tengerpart területén virágzó Buddhizmusról” című munkájában, különösen annak 34. fejezetében. Az egész világon először Zsiun, japán buddhista szerzetes és a szanszkrit nyelv nagy tudósa kommentálta ezt a művet, amely örökül maradt Japánban a „Siddham” nevű betűformával.

Azt mondják, hogy Kúkai az, aki bevezetette ezt a Siddham-ot Japánban. Japánban

a Meizsi korszakban (1868-1912) szokássá vált, hogy az indiai és buddhista kutatást Európából importálják vissza, majd a szanszkrit nyelvtant is az európai értelmezés szerint magyarázzák. Manapság ezt a szokást úgy kétségbe vonják, hogy egymásután jelennek meg az olyan új nyelvtankönyvek, amelyek az indiai hagyományos Pāṇini (Kr. e. 4. sz.) nyelvtantudományi rendszert öröklik.

Zsiun, a fentebb említett Yijing művét kommentálva, a 34. fejezet negyedik részben szereplő „a tíz lakára” kifejezést nem értve, megállt és elhagyta a megoldást, s ezzel új értelmezés lehetőségét készítette elő nekünk. Most mi azt tudjuk, hogy ezen „tíz lakára” is, amely igazából a szanszkrit igeragozás táblázatbeli jelei az igemódok és igeidők szerint, a Pāṇini rendszerében gyökerezik.

Zsiun megállását követően a görög és latin nyelvtudomány területén is olyan új felfogást próbálnánk most megteremteni, hogy nem a már ragozott igealakokból, hanem az igék gyökeiből kiindulva, a „folyamatos” és a „befejezett” igemódok szempontja alapján magyarázzuk az igék pontos szerkezetét. Valószínűleg ezt a szempontot tovább fejleszthetjük sok kapcsolatható nyelvtantudományi jelenségről való magyarázathoz, pl. a sémi nyelvek vagy a szláv nyelvek ige szemléletére vonatkozóan. Mindkettőben kiemelkedik az igék „befejezett” és „befejezetlen” módja.

Zsiun munkája mindenekelőtt nagy értékű kulturális kincstárrá lett, amely az indiai, kínai, valamint japán buddhizmus örökségét tartalmazza. A japán Siddham-tudomány öröksége az, amelyet Szaicsó (767-822) és Kúkaitól kezdve, a Tendai és a Singon buddhista szektákban folyamatosan a titkos értelmű buddhizmus lényegének tartottak. Ezért azt mondhatjuk, hogy erre a hagyományra visszatérve állhat előttünk a művelődés termékeny talaja.

A 20. fejezet: „Zsiun és a *buddhāvataṃśaka-szūtra* tanítása: az ókortudomány alapvető elméletének érdekében”.

E fejezet a következő szakaszokból áll:

- 1) A klasszika-filológiától az ókortudományig
- 2) Teológiát tartalmazó „klasszika-filológia”
- 3) Módszer ebben a fejezetben
- 4) Alexandriai Kelemen szempontja
- 5) Zsiun buddhista szerzetes tevékenysége és művei

6) A császár kegye a „Cím nélküli munka” („Mudai-só”) című Zsiun műben és a „Tíz jó parancsolat”

7) Jóslat Myónin szabálmesteréhez

8) A „Tíz jó parancsolat” a *buddhāvataṃśaka-szūtrának* tíz lépés részében

9) A „Tíz parancsolat” értelmezése a „Régi események történeté”-nek és a „Japán krónikájá”-nak tartott „Út a valódi ember felé” („Hito to naru michi”) című Zsiun műben

10) Zsiun „virágfüzér” gondolatai

11) Az ókortudomány metodológiája Zsiunnál

12) Alexandriai Kelemen és a „virágfüzér” gondolatai

13) Az ókortudomány igazi irányzata.

A sintoizmus – azaz az „istenek útja” – jelenti Japán ősi vallását, amelyre az 5. és 6. század óta erős hatást gyakorolt a konfucianizmus (őstisztelet) és a buddhizmus. A sintoizmus alapos írásainak ismerik a „Régi események történeté”-t („Kozsiki”), valamint a „Japán krónikájá”-t („Nihon-soki”). Japánban a vallásos emberek többsége mind a buddhizmussal, mind a sintoizmussal lelki közösséget vállal, hiszen azokat nem ellentétpárnak, hanem egymás kiegészítőinek fogják fel. Az eredeti sintoizmusnak egyáltalán nem tulajdoníthatunk államvallás-jelleget. Ezért sok buddhista is teoretikusan sintoista szektát alkot, ezek egyike az „Uden-sintó” („Zsiun által megalapított sintoizmus”).

Zsiun, az „igaz törvény” mozgalmának támogatója, a „tíz parancsolat” megtartását hangsúlyozta szüntelenül, egész életében. Az utolsó életszakaszában pedig azzal a céllal, hogy e „tíz parancsolat”-ot megtartsák a népek, Zsiun megpróbálta ugyanazt a buzdítást prédikálni a sintoista szöveg és szóhasználat alapján. Az eredeti buddhista „tíz-parancsolat”, amelyet Zsiun igyekezett javasolni, tíz tilalom tételét tartalmazza:

1) gyilkosság tilalma, 2) lopás tilalma, 3) trágárság tilalma, 4) hazugság tilalma, 5) fecsegés tilalma, 6) átok tilalma, 7) rágalom tilalma, 8) kapzsiság tilalma, 9) harag tilalma, 10) rosszindulat tilalma. Ha ezeket „Jézus hegyi beszédé”-re alkalmazzunk, amelyben az ószövetségi tilalom-féle elemek eltörléséről van szó, ilyen párhuzam is lehetne: 9) Mt 5,21-; 3) 5,27-; 7) 5,33-; 1) 5,38-; 6) 5,43-; 5) 6,1-; 8) 6,19-; 2) 6,24-; 10) 6,25-; 4) 7,1-. Az „Uden-sintoizmus” szerint is, ezek a tételek olyan kifejezésekké váltak, amelyek nem tartalmaznak semmi „tilalom”-ra irányuló elemet, így: irgalmasság, méltóság, tisztaság, becsületesség, értékelés, szelídség, barátság, megelégedés,

állhatatosság, megértés.

Így Zsiun az „Uden-sintoizmus” alapítójává is lett. Tehát Zsiunnak ezt az irányzatát és módját összehasonlíthatjuk pl. Alexandriai Kelemennel. Kelemen azt mondja, hogy „annak az embernek, aki bölcsességet keres, azt kellene bemutatnunk, hogy e bölcsességet a neki megfelelő módon kaphatja meg”, idézve Szent Pál apostol mondatait, hogy „mindenkinek mindene lettem, hogy mindenkit üdvözítsek (1Kor 9,22)” és „vajon csak a zsidóké az Isten, s nem a pogányoké is? Bizony a pogányoké is (Róm 3,29-30)” (Sztr. 5,3,18,5-8). Zsiun is, egyrészt felhasználva a sintoizmus szövegeit a buddhista „tíz parancsolat” hirdetéséhez, másrészt átváltoztatva a buddhista tilalmakat a sintoizmus pozitív kifejezéseire a parancsolat tartalmának megvilágítása érdekében, bemutatta azt, hogyan küldhetjük a hirdetendő üzenetet.

Az utolsó fejezet neve: „A buddhista »parancsolat teste« (»Kaitai«) és a Krisztus teste: A buddhizmus Ószövetségként”.

A „szabályok iskolája”-t („Rissú”), a kínai Lü-tsung japán ágazatát, 754-ben vezette be a kínai Chien-chen (japánul Ganjin, 688-763) Japánba. Zsiun szerzetes is, akivel ebben a könyvben már foglalkoztam, ebbe a buddhista irányba tartozik. Ez az iskola igen nagy súlyt fektet a *Vinája*-nak, azaz a buddhista szabályok előírásainak betartására. „A buddhista »parancsolat teste« jelenti a parancsolatot megtartó cselekvés láthatatlan lényegét”. Azt szokták mondani, hogy ezt a „parancsolat testé”-t kapják meg buddhista szerzetesek, amikor a buddhista fogadalmat leteszik a „három tanár – hét tanú” szertartás rendszere szerint. A „parancsolat teste”, amelyet a szerzetes a fogadalmátételével kapott meg, úgy működik, hogy valamely rossz cselekvésben megakadályozva a szerzetest, a szabályok folyamatos megtartására készíti őt. Buddhista szófordulattal, a szerzetesi szabályokat megtartó élet célja az, hogy Buddhának az örökkévaló csendességére érkezzék, még ebben az életben. Ezt a csendes helyzetet hívják a „*Gembó-Nehan*”-nak (*dṛṣṭ a-dharma-nirvāṇa*).

Ezzel szemben pedig, a keresztre feszített Krisztus meghalva, vért és vizet folytatott ki az oldalából (Jn 19,34), így mutatva előre a feltámadást. Az ő képe a *Jelenésekben* „a bárány”-ként fordul elő, amely középen áll „mintha leölték volna” (Jel 5,6). Az az álláspont, hogy a bárányon, illetve a keresztre feszített Krisztus közösségén belül helyezük el önmagunkat, azt jelenti, hogy a világgal szemben állva, meghaltként,

olyan területté válunk, ahonnan folytonosan átküldik a Szentlelket, az isteni kegyelem tanúságtételét. Ezt a helyzetet buddhista szófordulattal úgy is kifejezhetnénk, hogy „a Nirvánában (elalvásban) helyezkedünk el”. Természetesen az pedig, ami ezt a „keresztfán való elalvás”-t megadja, az isteni kegyelem.

A jelen összefoglalás kezdetén említett cikkem végén, amely az *Athanasiana* című folyóiratban jelent meg, ezt írtam: „úgy gondolom, hogy a magyar görög katolikus egyház nem csak az »egyházak« közötti híd, hanem az a híd, amely a keleti hagyományos művelődések és az egyetemes egyház között fekszik”. Valószínűleg a Nirvánán fekvő Buddha alakját meglehetősen jól fejezhetjük ki a „keresztfán megfeszített Krisztus” előképeként. Ilyen értelemben azt mondhatjuk, hogy a buddhizmust, valamint a sintoizmust is a buddhizmuson keresztül, ennek megfelelően, a kereszténység „előképe”-nek nevezhetjük, a bizánci rítusú, görög katolikus egyház teológiájának fényes forrásából.

Szent Pál és az „egyetemes történelem” nézőpontja¹

AKIYAMA Manabu, János

1. Bevezetés

Az *Apostolok Cselekedetei* tudósítása szerint Szt. Pál gyakran hangsúlyozza, hogy Rómába akar menni: „Rómát is látnom kell” (ApCsel 19,21); „(az Úr mondta Pálnak:) ahogy tanúságot tettél rólam Jeruzsálemben, úgy kell tanúságot tenned Rómában is” (ApCs 23,11). Ráadásul Lukácsnak ez a műve Szt. Pál első római tartózkodásának leírásával zárul (ApCs 28,17k). Ettől függetlenül a *Rómaiaknak írt levelében* erről a kívánságáról Szt. Pál így írt „ez gátolt sokszor, hogy hozzátok menjek” (Róm 15,22), vagy „s már több éve készülök hozzátok” (15,23). Majd másutt ezt mondja: „remélem, hogy amikor átkelek Hispániába, átutazóban láthatlak benneteket, és útbaigazítást kaphatok tőletek, ha majd egy kissé felüdülök köztetek” (Róm 15,23-24). Ezért úgy tűnik, hogy Pál római látogatását a spanyolországi úttal akarta egybekötni, mivel számára fontosabb az, hogy Spanyolországban hirdesse Krisztus üdvösségét. Honnan a római látogatás leírásának különbsége az *Apostolok Cselekedeteiben* és saját leveleiben?

Először is tudnunk kell, hogy Lukács evangélista maga is olyan művelt pogány-keresztény, aki biztosan olvasta a kortárs történetírók műveit, és ezeket utánozva mutatja be Rómát. Lukács stilisztikailag az ókori görög történetírók hatása alatt állt. Pál viszont a római polgárságba beleszületett, és a szülővárosában Tarzusban, amely Kilikiai fővárosa volt, megismerkedhetett a hellenisztikus kultúrával és valamelyest a sztoikus tanítással is. Arról még Lukács is tudósít, hogy Pál Athénban „néhány epikureus és sztoikus bölcselővel vitatkozott” (ApCs 17,18). Ezért azt biztosra vehetjük, hogy Pál megismerkedett a pogány filozófia néhány alapvető elvével.

Ebben az előadásomban a Római levélre alapozva, azt szeretném bemutatni, hogy

¹ *Szent Pál és a pogány irodalom: XXI.* Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2009. szeptember 24-26. (szerkesztette: BENYIK György), pp.25-34, JATE Press, Szeged, Hungary, 2010,9.

Pál milyen módon kapcsolódik a sztoikus tanításhoz, különösen a sztoikusok „egyetemes történelem” szemléletéhez.

2. Az „egyetemes történelem” szemlélet fejlődése

Az „egyetemes történelem” szemlélet azt jelenti, hogy a népek történetének leírása közben az író azt mutatja meg, hogyan kapcsolódnak egymáshoz a különféle civilizációk². A történelemnek az ilyen szemlélete az univerzalizmus eszméjére épül. Ennek a történet szemléletnek az előfutára Hérodotosz (Kr. e. 484-425), de ezt az irányzatot képviseli Polübiosz (Kr. e. 201-120) is. Ő így ír:

„Foglalkozásunk sajátossága és az időszakok jelentősége az, ahogyan a Sors a világ majdnem minden ügyét egyetlen irányba vezeti, valamint mindent arra kényszerít, hogy ugyanazon cél alá van rendelve, ezért a történészeknek is fel kell tárni az olvasók számára a Sors keze nyomát, és azt, ahogyan a Sors az összes dolgot használja. Ez hívott meg és buzdított minket arra, hogy megpróbáljuk leírni a történelmet: mivel kortársaink közül még senki sem szentelte magát az események egyetemes összeállításának”³.

Itt található az „az én szempontom szerinti összefoglaló” kifejezés. A görög eredetiben ὑπὸ μίαν σύνοψιν. E szakasz végén pedig találkozhatunk az „egyetemes összeállítás” és „az egyetemes történelem” kifejezéssel.

Polübiosz ismerte Panaitioszt (Kr. e. 185-112), középső sztoa filozófusát. Erről

² Vö. K. CLARKE: „Universal Perspectives in Historiography”, *The Limits of Historiography: Genre & Narrative in Ancient Historical Texts*, ed. By Ch. Sh. KRAUS, Leiden-Boston-Köln: Brill 1999, 249-279.

³ Polübiosz 1,4,1: „τὸ γὰρ τῆς ἡμετέρας πραγματείας ἴδιον καὶ τὸ θαυμάσιον τῶν καθ’ ἡμᾶς καιρῶν τοῦτ’ ἔστιν, ὅτι καθάπερ ἡ τύχη σχεδὸν ἅπαντα τὰ τῆς οἰκουμένης πράγματα πρὸς ἓν ἔκλινε μέρος καὶ πάντα νεύειν ἠνάγκασε πρὸς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν σκοπὸν, οὕτως καὶ δεῖ διὰ τῆς ἱστορίας ὑπὸ μίαν σύνοψιν ἀγαγεῖν τοῖς ἐντυγχάνουσι τὸν χειρισμὸν τῆς τύχης, ᾧ κέχρηται πρὸς τὴν τῶν ὅλων πραγμάτων συντέλειαν. καὶ γὰρ τὸ προκαλεσάμενον ἡμᾶς καὶ παρορμησάν πρὸς τὴν ἐπιβολὴν τῆς ἱστορίας μάλιστα τοῦτο γέγονε· σὺν δὲ τούτῳ καὶ τὸ μηδένα τῶν καθ’ ἡμᾶς ἐπιβεβλήσθαι τῇ τῶν καθόλου πραγμάτων συντάξει”.

Cicero (Kr. e. 106-43) az „Államról” (*De re publica*) című művében így írt: „Emlékszem arra, hogy te, Szkipió, Panaitiosszal igen gyakran szoktál beszélgetni Polübiosz jelenlétében. Mindketten görög államférfiak voltak.”⁴. Ezért, Polübiosz biztosan jó kapcsolatban volt Panaitiosszal, és gyanítható hogy bizonyos mértékben a sztoicizmus hatása alatt állt. Itt szeretném felhívni a figyelmet a történelem sztoikus leírásának módjáról árulkodó kifejezésre, ὑπὸ μίαν σύνοψιν amely a mondatban a σύν prepozícióval szerepel.

A történetírásban egyébként Polübiosz utánozza Aratoszt valamint Timaioszt (1,3,2:1,5,1). Polübioszt viszont követi Poszeidóniosz 52 könyvből álló *Polübioszt folytató történelem* című művével (FGH 87, T1:12b). E műve 145/44-től kezdve tárja elénk az eseményeket. Megtalálhatjuk benne a Kr. e. 85. évi Mithridátesz elleni harc leírását, mely nagy hatással volt Sallustiusra (Kr. e. 86-34). Ezért azt mondhatnánk, hogy Poszeidóniosz valamelyest Polybiosz nézőpontját követi.

A sztoikus filozófus Poszeidóniosz (Kr. e. 135-51), aki Panaitiosznál tanult, nagyon fontos szerepet játszik az ókori sztoikus filozófia fejlődésében. Az ő Rodosz szigetén alapított iskoláját látogatta Cicero is. Poszeidóniosz sok műve töredékben maradt ránk, de ismerünk olyat, amelyben az „egyetemes történelem” jellegű munkát írta. Poszeidóniosz szózatát Diodórosz Szikelosz (Kr. e. 1.sz.) munkájából ismerjük. Így írt Diodórosz:

„Az egész emberiség, rokonságban van egymással csak időközben, a földrajzi helyük miatt távolodtak el egymástól, de történetüket (egyreszt) ugyanazon szempont szerint próbálták összeállítani, mintha az isteni gondviselés szolgálói lettek volna. Mert a gondviselés a csillagok látható rendszerét és emberiség sorsát összeköti, szüntelenül megfordítva a korszakokat, ugyanazt a sorsot téve osztályrészül. Ugyanúgy a történészek, akik a világ közös eseményeit úgy tárgyalták, mintha egyetlen város eseményeit jegyezték volna le, saját tanulmányai lettek az események

⁴ Cicero, *De re publica* 1,21,34: „memineram persaepe te (sc. Scipionem) cum Panaetio disserere solitum coram Polybio, duobus Graecis vel peritissimis rerum civilium”.

közös megőrző-helyei”⁵.

Ez a szöveg valószínűleg Poszeidóniosz mondatára vezethető vissza. Abban a versrészében „a közös eredet” görögül συγγενείας szó szerepel. Érdemes figyelni arra, hogy itt is a σύν prepozícióval van dolgunk.

3. Pál „Krisztussal való együttműködés”-ének alapelve

A *Rómaiaknak írt levelet* tekinthetjük Pál fő művének. A mai bibliakritika ezt a levelet az apostol hiteles művének tekinti ezen kívül csak hat másik levélről: a Római, a két Korintusi, a Galaták, az első Tesszalonikai, a Filippi és a Filemonhoz írtat tekinti hitelesnek.

Pál Kr. u. 53-ban Antióchiából indult a harmadik missziós útjára (ApCs 18,23). Ennek kapcsán 54 és 57 között három évig tartózkodott Efezusban, egy rövid időt börtönben is töltött. Köztudott, hogy Efezusból írta meg az apostol *a Korintusiaknak írt első levelét* valamint *a Galatáknak írt levelét*, és valószínűleg *a Filippieknek írt levele* is az efezusi fogságban született. Efezusból elutazva 57-ben írta meg *a Korintusiaknak szóló második levelét* valahol Makedóniában, azután 57 és 58 közötti télen született meg *a Rómaiaknak írt levele* Korintusban.

A *Római levél* 6. fejezetében így írt:

„a keresztségben ugyanis eltemetkeztünk vele együtt a halálba, hogy miként Krisztus az Atya dicsősége által feltámadt a halálból, úgy mi is az élet újdonságában járjunk. Mert ha halálának hasonlóságában egybenőttünk vele, úgy leszünk

⁵ Diodórosz 1,1,3: „ἔπειτα πάντας ἀνθρώπους, μετέχοντας μὲν τῆς πρὸς ἀλλήλους συγγενείας, τόποις δὲ καὶ χρόνοις διεστηκότας, ἐφιλοτιμήθησαν ὑπὸ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν σύνταξιν ἀγαγεῖν, ὥσπερ τινὲς ὑπουργοὶ τῆς θείας προνοίας γεννηθέντες. ἐκείνη τε γὰρ τὴν τῶν ὀρωμένων ἄστρον διακόσμησιν καὶ τὰς τῶν ἀνθρώπων φύσεις εἰς κοινὴν ἀναλογίαν συνθεῖσα κυκλεῖ συνεχῶς ἅπαντα τὸν αἰῶνα, τὸ ἐπιβάλλον ἑκάστοις ἐκ τῆς πεπωμένης μερίζουσα, οἱ τε τὰς κοινὰς τῆς οἰκουμένης πράξεις καθάπερ μιᾶς πόλεως ἀναγράψαντες ἓνα λόγον καὶ κοινὸν χρηματιστήριον τῶν συντετελεσμένων ἀπέδειξαν τὰς ἑαυτῶν πραγματείας”.

feltámadásában is. Hiszen tudjuk, hogy a régi embert bennünk azért feszítették vele együtt keresztre, hogy a bűn teste elpusztuljon, és ne szolgáljunk többé a bűnnek. Aki így meghalt, megszabadult a bűntől. Ha Krisztussal meghaltunk, hisszük, hogy vele együtt fogunk élni is” (Róm 6,4-8).

Itt gyakran fordulnak elő a „συν” előljáróval alakított szavak: συνετάφημεν αὐτῷ (4), σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ (5), συνεσταυρώθη (6), συζήσομεν αὐτῷ (8). Ezeket a szavakat kivétel nélkül használja Pál „Krisztus” szóval kapcsolatban.

Majd 8. fejezetben így folytatja: „(16) A Lélek maga tesz tanúságot lelkünkben, hogy Isten gyermekei vagyunk. Ha pedig gyermekei, akkor örökösei is: Istennek örökösei, Krisztusnak társörökösei. Előbb azonban szenvednünk kell vele együtt, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk. ... (22) Tudjuk ugyanis, hogy az egész természet (együtt)sóhajtozik és vajúdik mindmáig. ... (26) Gyöngeségünkben segítségünkre siet a Lélek, mert még azt sem tudjuk, hogyan kell helyesen imádkoznunk. A Lélek azonban maga jár közben értünk, szavakba nem önthető sóhajtozásokkal. ... 28 Tudjuk azt is, hogy akik Istent szeretik, azoknak minden javukra válik, hiszen ő saját elhatározásából választotta ki őket. Akiket ugyanis eleve ismert, azokat eleve arra rendelte, hogy Fiának képmását öltse magukra, így lesz ő elsősülött a sok testvér között” (Róm 8,16-29).

Itt is gyakran fordulnak elő a „συν” prepozícióval képzett szavak: συμμαρτυρεῖ (16), συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν (17), συστενάζει καὶ συνωδίνει (22), συναντιλαμβάνεται (26). Majd „azoknak minden javukra válik”-nak fordított eredeti szó is συνεργεῖν. Továbbá 29. versben is a συμμόρφους szó szerepel.

4. Sztoicizmus „együttérzés” elmélete

Egyébként az ókori sztoicizmus vezető alakjainak egyike, Krüszipposz (Kr. e. 280-207) művéből is ismerünk ilyen töredéket: „Krüszipposz összekeveredéstről szóló véleménye az: feltételezhetnének azt, hogy minden létezés összegyűlt, valami lelket terjesztve minden létezésre. E lélek tart össze mindent fent, és mindenek együtt

éreznek e lélekkel”⁶.

Ebben a szövegben „együtt érezni”-nek fordítjuk a görög συμπαθής szót. A συμπάθεια ill. „együttérzés” fogalma a sztoicizmus gondolatvilágának egyik kulcsszava.

Az *Apostolok Cselekedetei* 17. fejezetben ír Lukács az Athénban tartózkodó Pálról, aki „néhány epikureus és sztoikus bölcselővel vitatkozott” (17,18). Majd Pál az Areopágusz közepére állva kezdett el beszélni, és többek között idézett a költő Aratus művéből (*Phenomena* 5) „mert Istenben élünk, mozgunk és vagyunk, ahogy költőitek is mondják: »Mi is az ő nemzetségéből valók vagyunk«” (ApCs 17,28). A sztoikus filozófus Kleanthésznél (Kr. e. 331-232) is találkozhatunk ugyanezzel a gondolattal. Az akkori sztoicizmust jól jellemző panteista felfogás szerint az emberiség az istenek családjához tartozik. Pál pedig az *Apostolok Cselekedeteiben* azt mondva, hogy „ha tehát az Isten fiai vagyunk”, e versszak gondolata alapján folytatta a beszédét. Ezért azt gondolhatjuk, hogy egyrészt Pál nagyon otthonos volt az akkori sztoicizmusban, másrészt a korabeli sztoicizmus gondolataiban felfedezhető néhány a keresztény tanítással való hasonlóság. Ilyen panteizmus egyik ilyen kulcsfogalma, az „együttérzés” fogalma.

5. Az „egyetemes történelem” és idegen népek

A fent is említett görög történész, Diodórosz Szikelosz a következőt is írta művében:

„Bár az olvasók részére a hasznos, hogy a lehető legtöbb és legszínesebb környezetet tárjanak fel, történészek legnagyobb része azonban csak egy nép vagy egy város önmagában zárt háborúit írta le, az ókori időszaktól fogva pedig igazán kevesen próbálkoztak meg leírni a közös eseményeket a jelenlegi korszakig. Ráadásul ezek közül is egyik nem kapcsolta össze mindegyiket a saját időszámításával, másik

⁶ SVF II 473, Alexander Aphrod. *de mixtione* p.216,14 BRUNS: „ἔστι δὲ ἡ Χρυσίππου δόξα περὶ κράσεως ἡδε. ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύνπασαν οὐσίαν, πνεύματος τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὅφ’ οὗ συνέχεται τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστὶν αὐτῷ τὸ πᾶν”.

pedig nem vette tekintetbe az idegen népek eseményeit”⁷.

E szakaszban „az idegen népek”-nek fordított görög szó „βαρβαρος”. Diodórosz szerint az „egyetemes történész” feladata, hogy ne egyetlen nép vagy város történelmével foglalkozzon, hanem az idegen népek életének eseményeit is megírva, a világ történelmét az ókortól a jelen korig kövesse. Diodórosz álláspontjához hasonlítható Pálnak az az elve, hogy ő is hirdetni akarja az üdvöztség evangéliumát mindenütt, hol még nem hirdették azt (vö. Róm 15,21).

Szólni kell még a földrajztudós Sztrabónról (Kr. e. 64 - Kr. u. 23: FGH91, T2), aki egyetemes történésznek és a földrajztudósok egyikének tekinthető. „*Geographika*” című munkája 17 könyvből áll, amely első és második könyvében az elődök - Homérosz, Eratoszthenész, Polübiosz, Poszeidóniosz, Eudoxosz – leírásaival és kritikájával foglalkozik. A harmadik könyvtől rátér: III. Ibéria, IV. Gallia, Britannia, V-VI. Itália, Szicília, VII. Észak-Európa és a Dunától délre eső területek, VIII-IX. Peloponnészosz, a görög szárazföld szigetek, (X. elveszett,) XI. Parthia, Média, Armenia, XII-XIII-XIV. Kis-Ázsi, XV. India, Perzsia, XVI. Perzsiától a Földközi-tengerig és a Vörös-tengerig, XVII. Egyiptom, Etiópia, Líbia ismertetésére.

Műve bevezetésében Sztrabón azt írja, hogy „Legnagyobb hadvezérek, akik uralkodhatnak szárazon és vízen, hatalmukkal és politikai kormányzatukkal összehoztak népeket és városokat. Azért világos az, hogy minden földrajzi egység kapcsolódik egy kormányzati tevékenységhez”⁸.

⁷ Diodórosz 1,3,2: „κειμένης γὰρ τοῖς ἀναγινώσκουσι τῆς ὠφελείας ἐν τῷ πλείοτας καὶ ποικιλωτάτας περιστάσεις λαμβάνειν, οἱ πλείστοι μὲν ἐνὸς ἔθνους ἢ μιᾶς πόλεως αὐτοτελεῖς πολέμους ἀνέγραψαν, ὀλίγοι δ’ ἀπὸ τῶν ἀρχαίων χρόνων ἀρξάμενοι τὰς κοινὰς πράξεις ἐπεχείρησαν ἀναγράφειν μέχρι τῶν καθ’ αὐτοὺς καιρῶν, καὶ τούτων οἱ μὲν τοὺς οἰκείους χρόνους ἐκάστοις οὐ παρέζευξαν, οἱ δὲ τὰς τῶν βαρβάρων πράξεις ὑπερέβησαν, ...”.

⁸ Sztrabón 1,1,16[9]: „μέγιστοι δὲ τῶν στρατηλατῶν, ὅσοι δύνανται γῆς καὶ θαλάττης ἄρχειν, ἔθνη καὶ πόλεις συνάγοντες εἰς μίαν ἐξουσίαν καὶ διοίκησιν πολιτικὴν. δῆλον οὖν, ὅτι ἡ γεωγραφικὴ πᾶσα ἐπὶ τὰς πράξεις ἀνάγεται τὰς ἡγεμονικάς, ...”.

Ebben a szövegben „összeilleszteni”-nek fordított görög szó συναγειν. Itt is, amikor a szerző a kormányzó tevékenységéről beszél, a συν prepozícióval van dolgunk, Felfigyelhetünk arra, hogy, számára a földrajz kutatása egyben a népeket és városokat összekötő politikai kormányzat kutatását is jelenti.

Természetesen Pálnak a hittérítő tevékenysége nem kapcsolódik a politikai hatalom megszerzéséhez: de azért adandó alkalommal, ha szükséges, ő is hivatkozik a helyi római polgárjogra. Sőt, az *Apostolok Cselekedeteiben* ábrázolt Pál néhányszor hivatkozik a saját római polgárjogára, amikor megkérdezi a hatóság embereit, hogy „Szabad-e nektek római polgárt ítélet nélkül megostorozni? ... (közli azt is hogy) Én meg beleszülettem” (ApCs 22,25;28) a római polgárjogba. Porcius Fesztusz és Agrippa király előtt ez alapján kérte, hogy mint a római polgár, közvetlenül fellebbezhessen a császárhoz (ApCs 25-26). Ehhez nincs mit hozzáfűzni, legfeljebb azt, hogy ő is használta a római úthálózatot. Sőt, ez meg is határozta misszióját, hiszen Pál a kisebb városokat kihagyta, és csak a fontos központokra koncentrált, mert tudta, hogy ezek később nagy hatással lesznek a görög-római világra.

Egyébként, arra is érdemes figyelnünk, hogy a Római Birodalom határán fekvő Ibériára, azaz Illíriára is koncentrált, ezek Sztrabón művében fontos helyekként szerepelnek, ennek fényében kell olvasni a *Római levelében* írtakat: „Így jártam be az egész vidéket Jeruzsálemtől Illíriáig, és hirdettem Krisztus evangéliumát” (Róm 15,19).

6. Szt. Pálnak a „pogányok javára” működő alapelve

A *Római levélben* írta Pál azt is, hogy „remélem, hogy amikor átkelek Hispániába, átutazóban láthatlak benneteket, és útbaigazítást kaphatok tőletek, ha majd egy kissé felüdülök köztetek” (Róm 15,24). Ebből látszik, hogy Pál Rómát csupán pihenőhelynek tekintette a Spanyolország felé, azaz világképe szerint a Föld végső határa felé vezető úton. Pál valóban Krisztustól kapott feladatnak tekinti az üdvözség pogányoknak való igehirdetését, hogy terjessze az evangéliumot egészen a Föld végső határáig.

Pálnak az első levelében, a *Tesszalonikaiak írt első levelében* is, amelyet 51. évben írta,

már beszél arról a szándékáról, hogy az üdvösség evangéliumát univerzálissá akarja tenni ebben a világban: „Akadályoznak bennünket, hogy a pogányoknak ne hirdessük az evangéliumot az üdvösségükre” (1 Th 2,16).

A sorrend alapján második páli levelében, *A Korintusi első levélben* (56) pedig így írt az apostol: „a zsidók csodajeleket kívánnak, a görögök bölcsességet követelnek, mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük. Ő a zsidóknak ugyan botrány, a pogányoknak meg balgaság, a meghívottaknak azonban, akár zsidók, akár görögök: Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége” (1 Kor 1,22-24).

A *Római levél* 15. fejezetében ezt írta Pál: „Krisztus Jézus szolgájának kell lennem a pogányok között, és Isten evangéliumának szent szolgálatát kell ellátnom, hogy a pogány népek a Szentlélektől megszentelt kedves áldozati ajándékká legyenek” (Róm 15,16).

Ezzel szemben, ahogy ezt az előadásom bevezetésében is említettem, Lukács úgy ábrázolja Pált, mint akinek feltett szándéka, hogy Rómába megy. Ezért, az *Apostolok Cselekedetei* és Pál saját levelei szerint is, Pálnak az a fő sajátossága, hogy a pogányoknak is hirdeti az üdvösséget. De az, hogy Pál, „a pogány világ központjának tekintette volna Rómát”⁹, valószínűleg csak Lukács koncepciója volt és nem Pálé, aki inkább akarta az evangéliumot hirdetni ott, ahol még nem ismerték az üdvösség híreit (vö. Róm 15,19-20). A római közösséget sem nem Pál alapította, sem nem ő volt az első felelős irányítója. Inkább látszik valószínűnek, hogy Pál vágya az, hogy a Római Birodalom végső határáig terjessze a kereszténységet, ezért a még ismeretlen területek, és ezeken a területen élő pogányoknak való igehirdetés foglalkoztatta.

7. A „négy monarchia” elmélet és Lukács által elképzelt „római” kép

Elsősorban szeretnénk feltenni, miért és honnan származik Lukács ilyen véleménye Pál Rómára vonatkozó nézetéről. Hogy ezt megértsük, kell térnünk az „egyetemes történések” véleményének vizsgálatára.

A római történész, Sallustius Crispus (Kr. e. 86-34), aki Augusztinus szerint

⁹ GÁL Ferenc, *Pál apostol levelei*, Budapest: Szent István Társulat, 2006, 17.

„nobilitate veritatis historicus” (*De Civ. Dei* 1,5), így írt: „Az uralmat mindig a kevésbé jobbtól a legjobbak veszik át”¹⁰. Ugyanerre vonatkozik Sallustiusnak a keleti világról szóló ún. „négy monarchia” elmélete. A „négy monarchia” elméletet, amelyet Velleius Paterculus (Kr. u. 1. sz.) idéz Aemilius Sura hivatkozva (1,6,6), valószínűleg a Kr. e. 2. századtól vált ismertté Rómában¹¹. A Kr. e. 1. században élt latin történész, Pompeius Trogus is, akinek a *Philipposz utáni történelem* címűve csak Justinus összegzésben maradt ránk, elénk tárja a tipikus „egyetemes történelem” gondolkodásmódját. E négy monarchia Asszíria/Babilónia, Media, Perzsia és Makedónia birodalmait jelenti. Ehhez hasonló elmélet azonban a bibliai *Dániel könyvében* is szerepel (Dán 2,31-46). Amelius Sura nevében a „Sura” név feltehetően „Szíriában született” embert jelent.

Ezt a keleti és görög világból elterjedt elméletet a római történészek megismerték. Sőt, a rómaiak e „négy monarchia” mellé egy „ötödik birodalmat” is illesztettek és természetesen ezen Rómát értették, innen származott a fent említett Sallustius kifejezése. Lukács pedig, aki inkább a *Dániel könyvében* található elmélet hatása alatt állt, hasonlóan gondolhatta Rómát a fenti „négy monarchia” utódának.

8. Az „engesztelődés” témája Pálnál és a „krisztusi univerzalizmus”

A következőkben szeretnénk tovább vizsgálni Pál az „együtműködés” teológiáját a „pogányok javára” működő alapelv összevetésével. A *Római levél* 5. fejezetében találjuk az „engesztelődés” témáját:

„Isten azonban azzal tesz tanúságot irántunk való szeretetéről, hogy Krisztus meghalt értünk, amikor még bűnösök voltunk. Most, hogy vére árán igazzá váltunk, még sokkal inkább megment bennünket haragjától. Mert, ha Istent Fia halála kiengesztelte akkor, amikor még ellenségek voltunk, most, hogy kibékültünk vele, annál inkább megmenekülünk az ő élete által. Sőt, ezenfelül még dicsekszünk is az Istenben Urunk, Jézus Krisztus által, aki megszerezte nekünk a kiengesztelődést”

¹⁰ Sallustius, *Bellum Catilinae* 2,6: “imperium semper ad optimum quemque a minus bono transfertur”.

¹¹ Vö. AISZAKA Sz.-WASIDA M., *C. Sallusti Crispi De coniuratione Catilinae* (japán fordítás és kommentár), Ószaka: Ószakai egyetem kiadója 2008, 152.

(Róm 5,8-11).

A *második Korintusi levelében* is találkozhatunk ez „engesztelődés” témájával: „Isten ugyanis Krisztusban kiengesztelődött a világgal, nem tartja számon vétkeinket, sőt ránk bízta a kiengesztelődés igéjét. Tehát Krisztus követségében járunk, maga az Isten int benneteket általunk. Krisztus nevében kérünk: engesztelődjete ki az Istennel!” (2 Kor 5,19-20).

Úgy gondolhatnánk, hogy a *második Korintusi levél* után Pál a „keresztfán megfeszített Krisztus testében élő közösség” gondolatát hangsúlyozta. Például ennek a levelének 4. fejezetében, ahol az apostol „az emberi gyöngeségben működő Isten erejé”-ről szól, azt írja meg, hogy „testünkben folyton-folyvást viseljük Jézus halálra való adottságát, hogy Jézus élete is megnyilvánuljon testünkön. Életünkben állandóan ki vagyunk téve a halálnak Jézusért, hogy majd Jézus élete is nyilvánvaló legyen testünkön. Bennünk tehát a halál működik, de tibennetek az élet” (4,10-12). A *Római levél* 8. fejezetében Pál a Zsoltár 43,22-t idézve, azt írja:

„(32) aki saját Fiát sem kímélte, hanem mindnyájunkért áldozatul adta, hogyne ajándékozna nekünk vele együtt mindent? ... (34) – majd tovább - Ki ítél el? Krisztus Jézus, aki meghalt, sőt fel is támadt, és az Isten jobbján közbenjár értünk? ... (36) Amint meg van írva: »Miattad gyilkolnak minket naphosszat, olybá vesznek, mint a leölésre szánt juhokat«” (Róm 8,32-36). Majd így folytatja a fejezet végén: „Mindezekon diadalmaskodunk őáltala, aki szeret minket. Biztos vagyok ugyanis benne, hogy sem halál, sem élet, ... sem egyéb teremtmény el nem szakíthat bennünket Isten szeretetétől, amely Krisztus Jézusban, a mi Urunkban van” (Róm 8, 37-39). Majd 14. fejezetben a következőket olvashatjuk „Senki közülünk nem él önmagának, és senki nem hal meg önmagának. Míg élünk, Istennek élünk, s ha meghalunk, Istennek halunk meg. Tehát akár élünk, akár meghalunk, az Úréi vagyunk. Krisztus ugyanis azért halt meg és támadt fel, hogy halottnak, élőnek ura legyen” (Róm 14,7-9).

Így néz ki Pál „krisztusi univerzalizmusa”. A *második Korintusi levélben* például ez olvasható: „Ő azért halt meg mindenkiért, hogy akik élnek, ne maguknak éljenek, hanem annak, aki értük meghalt és feltámadt” (2 Kor 5,15). Hasonlóan nyilatkozik

meg a *Római levelében* is: „nincs különbség zsidó meg pogány között, mert mindnyájunknak egy az Ura, aki bőkezű mindazokhoz, akik segítségül hívják. Mindenki, aki segítségül hívja az Úr nevét, üdvözülni fog” (Róm 10:12). Ugyanakkor e levelében Pálnak a „Krisztus vére általi” engesztelődés gondolata kerül a középpontba: „Megigazulásukat azonban ingyen kapják, Isten kegyelmének erejéből, Jézus Krisztus megváltása árán. Őt adta oda Isten véres engesztelő áldozatul a hitben, hogy kimutassa igazságosságát” (Róm 3,24-25).

E levélben Pál központi gondolatát a következő mondat tartalmazza „Minden belőle, általa és érte van. Dicsőség neki mindörökké! Ámen” (Róm 11,36). E mondat tárgya az „Úr” (11,34). Ezért e mondatban kifejezésre jutott páli vélemény azonos a *második Korintusi levél* végén olvasható nyilatkozatával, amelyet tekinthetünk szentháromságtani kijelentésnek is: „Urunk, Jézus Krisztus kegyelme, Isten szeretete és a Szentlélek közössége legyen mindnyájatokkal!” (2 Kor 13,13). Tehát a *Római levelében* olvasható „krisztusi univerzalizmusra” vonatkozó páli témák, mint „az engesztelődés Krisztus vére által”, megegyeznek egymással a keresztfán megfeszített Krisztus testében élők közösségében. Úgy tekinthetjük, hogy ez egyben a sztoikus univerzalizmus átformálása a keresztény „Krisztus vére által” alkalmazott formulával.

9. Összegzés

A *Római levelében* dolgozta ki Pál egyrészt a „krisztusi univerzalizmus” tanát, az „együttműködés” elvére alapozva, másrészt a keresztfán megfeszített Krisztus képével mélyítette az igehirdetést a pogányok számára. Pálnak ez az igehirdetési módja nem egyezik meg az *Apostolok Cselekedeteiben* Lukács által ábrázolt Pál szándékával, aki mindenáron Rómába akar menni. Azt is gondolhatnánk azonban, hogy Lukács, aki bár jól ismerte Pál gondolatait, mégis az ókori történelemfelfogás hatása alatt állva, szándékosan fejezte be az *Apostolok Cselekedeteit* ezzel a mondattal, hogy Pál Rómában „bátran és akadálytalanul tanított Urunkról, Jézus Krisztusról” (ApCs 28,31).

A „közösségért saját életet adó Jézus lelke” *János Evangéliumában*:
a bizánci rítusú egyházban való biblikus és liturgikus teológia tükrében¹

AKIYAMA Manabu, János

1. Bevezetés

János evangéliumának a 20. fejezetében Jézus, amikor megjelenik Mária Magdolnának, úgy beszél neki: „Ne tarts fel engem, mert még nem mentem fel az Atyához, hanem menj el a testvéreimhez, és mondd meg nekik: Fölmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Istenetekhez” (1. idézet; Jn 20,17-18). Tehát arra buzdította Jézus Máriát, hogy ne ragaszkodjon a földi Jézushoz, hanem inkább a tanítványaihoz menjen és hirdesse meg az Ő feltámadását.

Ez a szakasz már régóta a „kereszt”-et jelent a bibliamagyarázók számára, mert nem csak a híres mondat „Ne tarts fel engem” („Noli me tangere”), hanem a következő mondat „nem mentem fel az Atyához” is nehézséget okozhat az értelmezésben.

A legnagyobb probléma az, hogy a „felmenni” szó emlékeztet minket Jézus keresztre feszítésére, pedig ebben a pillanatban Jézus már feltámadt. Általánosan azt mondják, hogy *János evangéliumában* azonosíthatjuk a keresztfát Jézus dicsőségével. *Kocsis Imre* szerint, „fontos hangsúlyozni, hogy János a kereszthalált nem pusztán a feltámadásban feltáruuló dicsőség előfeltételének tekinti, hanem a megdicsőülés szerves részének. János szemléletében a kereszthalál és a feltámadás együtt alkotja Jézus felmagasztalását és megdicsőülését.”²

Viszont *János evangéliumában* nem található Jézus mennybemenetelének különleges leírása, mint *Lukács evangéliumának* a végén. Ezért a fent említett leírás nehézséget okozhat nekünk a Jézus keresztre feszítése, feltámadása és mennybemenetele közötti kapcsolat értelmezésében.

¹ „*Testben élünk*”: XXII. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2010. szeptember 9-11. (szerkesztette: BENYIK György), pp.161-169, JATE Press, Szeged, Hungary, 2011,9.

² KOCSIS Imre, *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába*, Budapest 2010, 302.

Ebben a cikkben szeretnénk említést tenni a bizánci rítusú egyház biblikus és liturgikus gondolatairól *János evangéliumával* kapcsolatban. A bizánci rítusú egyházban most is azt a hagyományt tartják, hogy az evangéliumi szakaszokat a 8-9. században gyökerező a felolvasási rend szerint olvassák fel, és az ókori Aranyház Szent János vagy Nagy Szent Bazil liturgiája alapján végzik az istentiszteletet. Az ilyen szokásról azt mondhatjuk, hogy hűségesen tükrözik az első keresztény közösség szokását és gondolatait.

2. *János evangéliumának* 20. fejezete

Elsősorban *János evangéliumának* a Jézus feltámadása utáni leírását szeretnénk megvizsgálni. Ennek az evangéliumnak a 20. fejezete első részében van az üres sír felfedezéséről szóló leírás, a következőképpen: „Mária Magdolna a hét első napján kora reggel, amikor még sötét volt, a sírhoz ment, és látta, hogy a kő el van mozdítva a sírbolttól. Elfutott tehát, elment Simon Péterhez és a másik tanítványhoz, akit Jézus szeretett, és azt mondta nekik: »Elvitték az Urat a sírból, és nem tudjuk, hová tették!« Erre Péter és a másik tanítvány elindultak, és a sírhoz mentek. Ketten együtt futottak, de a másik tanítvány gyorsabban futott, mint Péter, és elsőként ért a sírhoz. Lehajolt, és látta lerakva a gyolcsokat, de nem ment be. Azután odaért Simon Péter is, aki követte őt, és bement a sírboltba. Látta letéve a gyolcsokat és a kendőt, amely a fején volt, nem gyolcsok mellé helyezve, hanem külön egy helyen, összegöngyölve. Akkor bement a másik tanítvány is, aki először érkezett a sírhoz; látta és hitt. Még nem értették ugyanis az Írást, hogy fel kell támadnia halálból. A tanítványok ezután ismét hazamentek” (2. idézet; Jn 20,1-10). Úgy értelmezhetnénk, hogy ebben a szakaszban Péter hitetlenségéről írnak a másik tanítvány hite ellenére.

Ebben az evangéliumban a fent említett 1. idézet után fordul elő az a szakasz, amely arról szól, hogy „Jézus megjelenik a tanítványoknak, így: „Mikor azon a napon, a hét első napján este lett, és a helyiség ajtaja, ahol a tanítványok összegyűltek, be volt zárva a zsidóktól való félelem miatt, eljött Jézus, megállt középen, és azt mondta nekik: »Békesség nektek!« Miután ezt mondta, megmutatta nekik a kezét és az oldalát. A tanítványok megörültek, amikor meglátták az Urat. Aztán újra szólt hozzájuk:

»Békesség nektek! Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket.« S miután ezt mondta, rájuk lehelt, és így szólt hozzájuk: »Vegyétek a Szentlelket! Akiknek megbocsátjátok bűneiket, bocsánatot nyernek; akiknek pedig megtartjátok, azok bűnei megmaradnak«” (3. idézet; Jn 20,19-23).

Itt szeretnénk felhívni a figyelmet arra, hogy a tanítványok 1) összegyűltek, 2) be voltak zárkózva a zsidóktól való félelem miatt, 3) megörültek, amikor meglátták Jézust. Így, azt mondhatnánk, hogy ekkor alkották a tanítványok „keresztény közösséget”.

3. Bizánci rítusú bibliai felolvasása szokásának tulajdonsága

Egyébként, *János evangéliumának* 5-10. fejezete a zsidó ünnepekről szól. A zsidók hat ünnepe fordul itt elő: három húsvét: 2,13, 6,4, 11,55, templomszentelés: 10,22, sátoros ünnep: 7,2 és a nem megnevezett ünnep: 5,1.

Egy új kutatás pedig, amelyet japán domonkos szerzetespap, Miyamoto végzett „a zsidók hat zsidó ünnepe” alapján, ez evangélium kezdetére és végére egy-egy hetet téve hozzá, a *János-evangélium* teljes szövegét osztályozza a következő formában: az *első hét* 1,1-ben kezdődik, és 2,12-ben ér véget. A *második hét* 2,13-ban kezdődik, a *harmadik* pedig az 5. fejezetben.³ A *negyedik hetet* 6. fejezet tölti ki, az *ötödik hetet* pedig az a szakasz, amely a 7. fejezetben kezdődik és 10,21-ben ér véget. A *hatodik hét* 10,22-ben kezdődik és 11,54-ben ér véget. A *hetedik hét*, Jézus szenvedésének hete, 11,55-ben kezdődik és 19,42-ig tart. Végül a *nyolcadik hét*, Jézus feltámadásának a hete tölti ki a 20. fejezetet. Így azt is mondhatjuk, hogy a zsidók összes ünnepét megújította Jézus a feltámadása által. Ilyen értelmezés szerint, ezek a hetek alkotják ennek az evangéliumának a keretét. Ezt az elméletet hívják a „nyolcheti szerkezet elméleté”-nek.

A bizánci rítusú egyházban pedig végigolvastatják a teljes evangélium könyvét egy év leforgása alatt. Húsvétvasárnap a János szerinti evangéliummal kezdődik az olvasás, Pünkösdtől a Máté szerinti evangéliummal folytatódik, majd a Márk szerinti

³ MIYAMOTO Hiszao, *Az evangéliumok nyelvkozmosza*, Tokió 1999, 187-256.

következik. Keresztfelmagasztalás ünnepe után pedig a Lukács szerinti evangélium kerül sorra, majd ismét a Márk szerinti evangélium olvasásával zárul a felolvasás rendje.

Így, a bizánci rítusú bibliai felolvasás sorrendjét tekintve, Húsvét után, a Pünkösdig folytatódó majdnem 50 napban olvassák fel a *János evangéliumát*. Sőt, a jelenlegi kutatás szempontjából is úgy mondanák, hogy *János evangéliumát* hívják „a feltámadás utáni Krisztusról leírt evangélium”-nak. Tehát, úgy is mondhatnánk, hogy a bizánci rítusú egyház teológiája már átlátja át *János Evangéliumának* ezt a tulajdonságát.

A lenti táblán szeretnénk bemutatni, milyen rend szerint olvassák fel *János evangéliumát* a bizánci rítusú liturgiában. A számok a *János evangéliumából* bizánci rítusú szerint való olvasmány szakaszainak számát jelentik. Kerek zárójelben a reggeli zsolozsmában vagy az alkonyati zsolozsmában olvasandó szakaszok találhatóak. Szögletes zárójelben pedig az, hogy melyik résszel kezdődik a fent említett „nyolc ünnep”-en egyénként.⁴

Húsvéti időszak 1. hetén: [1, (65): 2, -, 4, 8, [7, 11

1:Jn 1,1-17; 65:Jn 20,19-25; 2:Jn 1,18-28; (-:Lk 24,12-35); 4:Jn 1,35-51; 8:Jn 3,1-15;

7:Jn 2,12-22; 11:Jn 3,22-33

Húsvéti időszak 2. hetén: 65: 6, 10, [15, 16, 17, [19

65:Jn 20,19-25; 6:Jn 2,1-11; 10:Jn 3,16-21; 15:Jn 5,17-24; 16:Jn 5,24-30 17:Jn 5,30-6,2;

19:Jn 6,14-27

Húsvéti időszak 3. hetén: -: 13, 20, 21, 22, 23, 52

(-:Mk 15,42-16,8); 13:Jn 4,46b-54; 20:Jn 6,27-33; 21:Jn 6,35-39; 22:Jn 6,40-44; 23:Jn 6,48-54;

52:Jn 15,17-16,2

Húsvéti időszak 4. hetén: 14: 24, [25, 26, 29, 30, 31

14:Jn 5,1-15; 24:Jn 6,56-69; 25:Jn 7,1-13; 26:Jn 7,14-30; 29:Jn 8,12-20; 30:Jn 8,21-30;

⁴ Vö. *Újszövetségi Szentírás*, Görög eredetiből fordította és magyarázta P. BÉKÉS Gellért és P. DALOS Patrik, Pannonhalma 1994, 646-661.

31:Jn 8,31-42a

Húsvéti időszak 5. hetén: [(63), 12: 32, 33, 18, 35a, [37, 38

63:Jn 20,1-10; 12:Jn 4,5-42; 32:Jn 8,42-51; 33:Jn 8,51-59; 18:Jn 6,5-14; 35a:9,39-10,9;
37:10,17-28a; 38:Jn 10,27-38

Húsvéti időszak 6. hetén: (64), 34: 40, [42a, 43, -Mennybemenetel-, 47, 48a

64:Jn 20,11-18; 34:Jn 9,1-38; 40:Jn 11,47-54; 42a:Jn 12,19-36a; 43:Jn 12,36-47;
(-Mennybemenetel:-Lk 24,36-53); 47:Jn 14,1-11a; 48a:Jn 14,10-21

Az Ötvened 7. hetén: (66), 56: 49, 53, 54, 55, 57, 67+16

66:Jn 21,1-14; 56:Jn 17,1-13; 49:Jn 14,27b-15,7; 53:Jn 16,2-13a 54:16,15-23; 55:16,23-33a;
57:Jn 17,18-26; 67:Jn 21,15-25; 16:Jn 5,24-30

Pünkösöd (65), 27:

65:Jn 20,19-23; 27:Jn 7,37-52;8,12

Így, a bizánci rítusú egyházban a Húsvét ünnepe utáni és a Mennybemenetel ünnepe előtti időszakban, *János evangéliumának* kezdetétől a 12. fejezetig folytatódó szakaszát olvassák fel. Ezek a napok azt az időszakot jelentik, amelyen feltámadt Jézus megjelent a tanítványoknak ezen a földön. A Jézus mennybemenetelétől Pünkösöd ünnepéig tartó 10 napon pedig Jézus búcsúbeszédéből, a 14-17. fejezetéből olvasnak fel. Ezért is esik a szertartási naptárban a Mennybemenetel napja csütörtökre, így nem esik egybe Jézus keresztre feszítésének napjával, a szenvedő péntekkel, Mennybemenetel ünnepe előtti és utáni napokban pedig Jézus búcsúbeszédéből olvasnak fel, amelyet Jézus - *János evangéliuma* szerint - a lábmosás csütörtökén tartott. Sőt, a bizánci rítusú egyházban Jézus mennybemenetelének csütörtökét „áldozócsütörtök”-nek is hívják.

4. Történelmi háttér

Egyébként, amikor fent idézett „nyolcheti szerkezet elméleté”-vel összehasonlítjuk ezt a sorrendet, akkor megfigyelhetjük azt, hogy az 1., 7., 14., 18., 25., 37., 41., és 63. szakaszától kezdődik a nyolc hét egyes hetei.

Itt *János evangéliumának* szerkesztésére figyelni fel. *Benyik György* szerint, *János*

evangéliumának a keletkezése 100 és 120 közé tehető.⁵ Lukács evangéliuma pedig, valamikor 70 és 90 között íródott,⁶ valamint a Lukács apostol által írt *Apostolok cselekedetei* keletkezésének idejét általában szintén 75 és 90 közé teszik.⁷ Az *Apostolok cselekedetei* elején (ApCs 1,3) fordul elő az, hogy „Jézus megjelent a tanítványainak a feltámadása után 40 napra.” Pünkösdöt pedig, amely a zsidó aratási ünnepben gyökerezik, a Húsvét utáni ötvenedik napon ülték a zsidók.

A keleti egyházatyák közül pedig - így Euszebiosz - „Alexandriai Kelemen nyilatkozata a legrégebbi: „Az utolsót (ti. Evangéliumot) pedig János írta, mert belátta, hogy a testi dolgokat tárgyalják az evangéliumok, tanítványai pedig arra buzdították, és a Lélek isteni módon arra ihlette, hogy lelki evangéliumot állítson össze.”⁸

Azért, ha János evangéliumának szerzője már ismerte el Lukács evangéliumát és az *Apostolok cselekedeteit*, akkor azt is mondhatnánk, hogy e szerző a Húsvét utáni 50 napnak megfelelően írta le az evangéliumát, hogy jól tükrözhesse: Jézus feltámadott és él a jánosi közösségben.

5. Krisztus kereszti áldozatának jelentősége a bizánci szertartású liturgia tükrében

Itt szeretnénk idézni a bizánci egyházban használt Aranyszájú Szent János liturgiának anafora szövegét,⁹ mert azt gondolhatjuk, hogy ebben a szövegben jól tükröződik a Jézus áldozatáról alkotott ókori elképzelés.

α. Alapítás szavai

Az áldozópap balkezébe veszi a diszkoszt az áldozati kenyérrel, kissé fölemeli s csendesen folytatja imáját:

Szent, tiszta és szeplőtelen kezeibe vévé a kenyeret, hálátadván, meg † áldván, meg † szentelvén és meg † törvén, szent tanítványainak és apostolainak adá, mondván:

⁵ BENYIK György, *Az Újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete*, Szeged 2004, 568.

⁶ I. m. 288.

⁷ I. m. 317.

⁸ HE 6,14,7.

⁹ Vö. *Liturgikon: A görög szertartású katolikus egyház szent és isteni Liturgiája*, Nyíregyháza 1723-1920, 135-141.

Vegyétek, egyétek, ez az én testem, mely érettetek megtöretik a bűnök bocsánatára.
Ámen.

Az áldozópap mélyen meghajtja magát és letakarván a kelyhet és csendesen mondja:

Hasonlóképp kelyhet † is, minekutánna vacsorált, mondván:

Igyatok ebből mindnyájan, ez az én vérem, az új szövetségé, mely érettetek és sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára.

Ámen.

β. Anamnézis

Az áldozópap mély meghajlás után szétterjesztett karral halkán így folytatja:

Megemlékezvén tehát ezen üdvösséges parancsolatról és mindarról, ami érettünk történt: a keresztről, sírról, harmadnapi feltámadásról, mennybemenetelről, jobbkez felől való ülésről, a második és dicsőséges eljövételről,

Az áldozópap jobbábra veszi a diszkoszt, baljába a kelyhet s keresztbe tett karokkal felmutatja a szent testet és vért e szavak kíséretében:

Tieidet a tiedből néked ajánljuk föl mindnyájunkért és mindenekért.

(Téged éneklünk, téged áldunk, néked hálát adunk Urunk. És imádunk téged Istenünk.)

γ. Epiklézis

Az áldozópap mélyen meghajtja magát és szétterjesztett karokkal csendesen imádkozik:

Felajánljuk még neked ezen okos és vérontásnélküli szolgálatot és kérünk, könyörgünk, esedezünk, küldd le Szentlelkedet reánk s ezen előtted levő ajándékokra.

Az áldozópap a szent testet megáldva, csendesen mondja:

És tedd ezt a kenyeret † Krisztusod drága testévé

A szent vért áldva:

És a mi e kehelyben van, † Krisztusod drága vérévé

Mindkettőt együtt:

Átváltoztatván † a te Szentlelkeddel.

És újra szétterjesztett karokkal halkán imádkozik:

Hogy a részesülőknek legyenek a lélek józanságára, a bűnök bocsánatára, Szentlelked közöltetésére, a mennyország teljességére, a benned való bizalomra, nem pedig ítéletre vagy kárhozatra.

Elsősorban, nekünk egyrészt úgy tűnik, hogy az alapítási szavai megemlékeznek az Úr utolsó vacsorájáról, másrészt hogy az epiklézis, amelyet az alapítás szavai után mondanak, a Szentléleknek a tanítványokra leszállásáról való megemlékezés. És ez figyelmünket arra irányítja, hogy ez az epiklézis könyörögés a Szentlélekhez a közösségre történő leszállásáért.

Ha az alapítási ige Krisztus az utolsó vacsorán mondott igéjén alapul, és ha az epiklézis jelképezi a Szentlélek leszállását, akkor közénk kellene esnie Krisztus halálának és feltámadásának. Az anafórában pedig, Jézus halálát középpontba állítva, az előtt és az után a szentelt kenyér azonosan maradt. Ugyanez a felajánlott anyag válik az epiklézis által a tárggyá, amely fölött a Szentlélek leszáll. A keresztény közösség Krisztus testével való azonosítását jelentheti ez.

János evangéliumának a szerzője pedig a keresztfán megfeszített Jézusról azt tanúskodta, hogy a következő jel történt akkor: „amikor egyik katona lándzsával megnyitotta a keresztre feszített Krisztus oldalát, abból nyomban vér és víz folyt ki” (Jn 19,34). Ez előtt a pillanat előtt Krisztus „már meghalt” (19,33). Az egyházatyák hagyományosan úgy szokták magyarázni, hogy ez a jel jelenti a Szentlélek, mégpedig a feltámadási Lélek kiárasztását.

A bizánci rítusú Szent Liturgiában úgy fejezik ki szimbolikusan ezeknek az események rendjét, hogy a pap a kelyhet és diszkoszt keresztbe tett kézzel magasra emeli, keresztet formálva vele. Így, a keresztbe tett karokkal, felmutatott Krisztus testének és vérének alakján át ajánlják fel a keresztény közösséget, amelyet azonosíthatunk az élő Krisztussal. Tehát Krisztus egyházát, tulajdonképpen az Ő testét (Ef 4,12), a bizánci rítusú értelmezés alapján, úgy gondolhatjuk el, hogy keresztre feszítve folytonosan kiontja Krisztus vérét és vizét a világ életéért. Így a bizánci rítusú liturgia értelmezése alapján, az egyház lényegét úgy határozhatjuk meg,

miszerint a „keresztre feszített Krisztus élő testét” tanúsítja.

6. Felülvizsgálás az Atya dicsőségéről *János evangéliumában*

A fent említett anamnézis szövegében ezt mondja a pap: „megemlékezvén tehát ezen üdvösséges parancsolatról és mindarról, ami érettünk történt: a keresztről, sírról, harmadnapi feltámadásról, mennybemenetelről, jobb kéz felől való ülésről, a második és dicsőséges eljövételről”. Valójában Jézus a kereszt fölött halt meg biztosan, és utána, úgy is mondhatnánk, feltámadt a saját vérenek és vizének kiöntésével. Az Ő testét pedig azonosíthatjuk a keresztény közösséggel. Azért az Ő mennybemenetelének is már a keresztfő fölött be kellene teljesednie. Tehát, úgy is mondhatnánk, hogy *János evangéliumában* Jézus keresztszenvedése, az Ő dicsősége, valamint az Ő mennybemenetele mind azonosítható egymással.

Most szeretnének megvizsgálni azt, hogy mit jelent az Atyának dicsősége *János evangéliumában*. Elsősorban *Kocsis Imre* szerint, „Jézus szenvedése, halála és feltámadása nem más, mint visszatérés az Atyához, aki megdicsőíti azzal a dicsőséggel, amely öröktől fogva az övé” (Jn 17,5).¹⁰ Az eredetű szöveg szerint így: „Én megdicsőítettelek téged a földön. A művét, amelynek elvégzését rám bízta, véghezvittem. Most dicsőíts meg engem te, Atyám, magadnál, azzal a dicsőséggel, amelyben részem volt nálad, mielőtt a világ lett” (Jn 17,4-5). Ezt a szakaszt, amely az 56. olvasmány szakaszához tartozik, a mennybemenetel utáni vasárnap olvassák fel, az Ötvened heti és Pünkösd előtti vasárnap liturgiájában. Előző nap, Húsvét utáni 6. szombaton pedig, a Jézus búcsúbeszédéből úgy is olvassák fel: „Higgyétek, hogy én az Atyában vagyok, és az Atya énbenem” (Jn 14,11a).

Ismét *Kocsis Imre* szerint, „a kereszt a kinyilatkoztatás csúcsa, hiszen általa tárul fel Jézus kiléte: »Amikor fölemelitek az Emberfiát, akkor megtudjátok majd, hogy én vagyok« (Jn 8,28)”. Ugyanakkor Jézus megdicsőülése az Atya dicsőségét is nyilvánvalóvá teszi: „Most dicsőült meg az Emberfia, és Isten megdicsőült benne” (Jn 13,31) (vö.).¹¹ Mint fent említettük, *János evangéliumában* azonosíthatjuk a keresztfőt

¹⁰ Vö. i.m., 301.

¹¹ Vö. i.m., 302.

az Ő felemelésével, a Mennybemenetelével.

Húsvét vasárnap pedig *János evangéliumának* a kezdeti részét a következő formában olvassák fel: „Mindazoknak azonban, akik befogadták, hatalmat adott, hogy Isten gyermekei legyenek; azoknak, akik hisznek az ő nevében, akik nem a vérből, sem a test ösztönéből, sem a férfi akaratából, hanem Istenből születtek. Az Ige testté lett, és köztünk lakott, és mi láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttének dicsőségét, aki telve volt kegyelemmel és igazsággal” (Jn 1,12-14). Húsvéthétfőn pedig: „Istent soha senki nem látta: az egyszülött Isten, aki az Atya kebelén van, ő nyilatkoztatta ki” (Jn 1,18).

Így Jézus dicsősége nem más, mint az Atya dicsősége, mert Jézus az Atya egyszülött fia, az Isten, aki az Atya kebelén van. Az Ő Mennybemenetele előtt, Húsvét hatodik keddjén olvassák fel „Jézus és a pogányok” szakaszából, hogy „olyan szózat hallatszott az égből: »Megdicsőítettem, és továbbra is megdicsőítem«” (Jn 12,28), valamint hogy Jézus megmondja: „Én pedig, ha fölmagasztalnak a földről, mindent magamhoz vonzok” (Jn 12,32). A következő napon, a Húsvét 6. szerdáján pedig, „a zsidók hitetlenségéről és Jézus isteni küldetéséről olvassák fel, hogy „így szólt Izajás, aki látta dicsőségét és jövendölt róla” (Jn 12,41) és „Aki engem lát, azt látja, aki küldött engem” (Jn 12,45).

A Mennybemenetel után pedig, az Ötvened 6. szombatján ezt olvassák fel a Jézus búcsúbeszédéből: „Én pedig kérni fogom az Atyát, és más Vigasztalót ad nektek: az igazság Lelkét, aki mindörökké veletek marad. A világ nem kapja meg őt, mert nem látja és nem ismeri; de ti ismeritek, mert nálatok marad és bennetek lesz” (Jn 14,16-17).

7. Visszatekintés a *János evangéliumának* 20. fejezetére

A fent említett bizánci rítusú liturgiának anaforájában, azt mutattuk be, hogy a keresztény közösség és Krisztus teste azonosítható lehet. Most szeretnénk áttekinteni a *János evangéliumának* 20. fejezetét. Itt azt olvassuk, hogy Jézus mondta: „fölmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Istenetekhez” (Jn 20,17). Ezért, azt mondhatnánk, hogy ebben a szakaszban Jézus Önmagát tanítványaival

egyenértékűvé tette, az Istennek „Atyaként” történő megnevezésével. Azután így hangzik a szöveg: „Mária Magdolna elment és hírül adta a tanítványoknak: »láttam az Urat és ezt mondta nekem«” (Jn 20,18). Ezután következik a fent említett 3. idézet (Jn 20,19-23). Ugyan nem tudhatjuk azt, hogy milyen választ adtak tanítványai Máriának a Jézus feltámadásáról szóló tudósítására, ám az biztos, hogy vasárnap este az új Krisztus közösségét, illetve az új Krisztus testét alkották meg a tanítványai. Ilyen körülmények között küldte el hozzájuk Jézus a Szentlelket. Azelőtt pedig, mint azt 2. idézet megmutatta, Péter még nem hitte el azt, hogy Jézus feltámadt a halálból.

Amikor a fenti 3. idézetként említett szakaszt a keresztfán megfeszített Jézus testével hasonlítjuk össze, akkor szemünkbe jut néhány szempont: 1) Ahogy Krisztus teste egység, úgy tanítványai is összegyűltek. 2) Ahogy Krisztussal ellenkeztek a zsidók, úgy a tanítványai is be voltak zárva a zsidóktól való félelem miatt. 3) Ahogy Jézus csak az Atyának dicsőségét kereste, így a tanítványok számára is, csak a feltámadott Jézus megjelenése okozhatott az örömet.

Így Jézusnak az a mondata, hogy „nem mentem fel az Atyához”, azt jelentheti szerintem: 1. Jézus a keresztfá fölötti halála világosítja meg az Atya dicsőségét, mert Jézus halála után következett a vér és víz kiöntése, a feltámadásról tanúskodó jelként. 2. Azért a tanítványainak meg kellene maradni Jézus testében, ahogyan megtanulhatták Jézus búcsúbeszédéből (pl. Jn 15,4). 3. Ez azt jelenti, hogy a keresztfá fölötti élő Krisztus közösségét alkotják ugyan, de amikor a feltámadott Jézus találkozott Mária Magdolnával, még nem biztossá tanítványainak hite Jézus feltámadásában.

8. Összefoglalás

Jézus így válaszolt Mária Magdolnának: „Ne tarts fel engem, mert még nem mentem fel az Atyához” azért, mert a tanítványainak a hite feltámadásról még nem teljesedett be akkor. Feltámadott Jézus felemelése az Atyához azt jelenti, hogy a tanítványai megalkothatják a keresztfá fölötti Krisztussal azonosítható élő közösséget. Amikor ilyen közösséget alapítanak meg, akkor „élővíz folyói fakadnak majd belőle” (Jn 7,38), amint Jézus oldalából vér és víz kiöntött. A Szentlélek nem jön el, hanem a

közösség, amelyben Szentlélek marad, születik meg a földön, amikor a feltámadásba vetett igazi hit beteljesedik azon a közösségen.

Ilyen értelmezés alapján úgy mondhatnánk, hogy Mária Magdolnához intézett jézusi „Noli me tangere” jelentőségét is mélyíthetjük. Nekünk kellene létrehozni feltámadott Jézust, nem maga Jézus által, hanem az élő Krisztus közösségének megalkotása által.

La “figura” tipologica vera
nelle omelie di Origene su Ezechiele ¹

Manabu AKIYAMA

I. PROLOGO

Le *Omelie* di Origene sul profeta Ezechiele probabilmente furono pronunciate dopo 240 a Cesarea di Palestina. Questa serie di *Omelie*, pervenutaci nella traduzione latina di Girolamo, comprende quattordici sermoni ². Ma ordinariamente i brani di *Ezechiele* sono esaminati non in ogni omelia. Nella *Prima Omelia* l'Adamanzio analizza davvero il capitolo primo di *Ezechiele*, invece dalla *Seconda* alla *Dodicesima Omelia* illustra in lungo e in largo i testi ezecheliani che vanno dal capitolo 13 al capitolo 17; inoltre nella *Tredicesima Omelia* prende in esame i capitoli 28-29, e nell'*Ultima Omelia* spiega la profezia del capitolo 44.

Perché queste *Omelie* presentano una struttura così irregolare? All'inizio dell'*Omelia XIII*, Origene spiega il motivo per cui tralascia qualche capitolo e inizia a commentare Ezechiele dal capitolo 28, cioè dall'oracolo contro il principe di Tiro. Egli dice: «Ci viene indicato da parte dei vescovi di commentare l'oracolo contro il principe di Tiro, affinché ne mettiamo in luce le lodi e le colpe, e contemporaneamente siamo invitati a riprendere alcuni punti relativi al Faraone re d'Egitto» ³. Probabilmente i vescovi di Cesarea di Palestina si sono interessati circa le descrizioni intorno al principe di Tiro a causa della vicinanza tra Cesarea e Tiro. Questo oracolo, che inizia già dal capitolo 26 di *Ezechiele*, Origene inizia a trattarlo soltanto dal capitolo 28,13, dove si leggono le seguenti parole di Dio: «[O re di Tiro,] vivevi nell'Eden, il giardino di Dio, ed eri

¹ *ORIGENIANA DECIMA* (ed. by Sylwia KACZMAREK – Henryk PIETRAS, in collaboration with Andrzej DZIADOWIEC), pp.539-544, Uitgeverij Peeters, Leuven/Paris/Walpole Ma, 2011,10. Al p. Gennaro Antonio GALLUCCIO o.s.b. dell'abbazia “Madonna della Scala” (Noci / BA), che ha rivisto il testo italiano di questo saggio, esprimo il mio grazie cordiale.

² Per le *Omelie su Ezechiele* ho tenuto presente il testo edito da M. BORRET S.J., *Origène. Homélie sur Ézéchiél*, Les Editions du Cerf, Paris 1989 (Sources Chrétiennes 352).

³ Per la traduzione italiana dell'*Omelie su Ezechiele* ho usato quella di N. ANTONIONO, *Origene. Omelie su Ezechiele*, Città Nuova, Roma 1997² (Collana di testi patristici, 67).

coperto d'ogni specie di pietre preziose. ... Ho messo un cherubino imponente dietro a te per proteggerti». Qui la bellezza di Tiro è paragonata al giardino dell'Eden (*Gen* 2,8-15), invece il «cherubino» è quello che si riferisce a *Genesi* 3,24. Origene quindi, in relazione con l'oracolo contro il principe di Tiro, tratta in realtà le frasi che fanno riferimento alla *Genesi*. Nello stesso tempo egli commenta la frase «ogni specie di pietre preziose» citando la descrizione simile riferita alla nuova Gerusalemme dell'*Apocalisse* (*Ap* 21,19). D'altra parte nell'inizio dell'*Omelia XIV* l'Adamanzio commenta la «porta chiusa» del nuovo tempio che si legge in *Ezechiele* 44, omettendo ancora qualche capitolo. In fondo, quando chiediamo se i temi trattati nelle *due ultime Omelie* abbiano una coerenza, si rende chiaro che in entrambe le omelie Origene spiega effettivamente i passi ezechieliani, che si riferiscono soprattutto ai brani dell'*Apocalisse* e della *Genesi*. Infatti l'acqua dei fiumi, che appartengono non a Faraone ma a Dio (cfr *Ez* 29), scaturisce dal trono di Dio e dell'Agnello della nuova Gerusalemme (cfr *Ap* 22; *Ez* 47). Inoltre in tali espressioni dell'*Apocalisse* può vedersi simboleggiato il Paradiso cioè l'Eden, menzionato dalla *Genesi* e al cui centro sono piantati gli alberi della vita eterna (cfr *Ap* 22,2).

Così dietro alla struttura delle *due ultime Omelie su Ezechiele* potremmo cercare la visione tipologica o proto-escatologica di Origene. In questo resoconto proveremo a chiarire perché l'*Omelia su Ezechiele* presentano tale costruzione nella figura tipologica dell'Agnello descritto nell'*Apocalisse* (*Ap* 5,6).

II. PORTA CHIUSA

In primo luogo vorrei esaminare piuttosto l'*Ultima Omelia*, cioè la *XIV*. All'inizio di questa *Omelia* Origene commenta l'espressione «porta chiusa» del nuovo tempio. Questo capitolo di *Ezechiele* comincia così: «L'uomo mi condusse alla porta esterna situata a est del santuario: era chiusa. Il Signore mi disse: "Questa porta sarà chiusa, e non si aprirà e nessun uomo passerà per essa, poiché il Signore Dio d'Israele entrerà per essa e ne uscirà, poi resterà chiusa. Tuttavia solo il principe, in quanto sovrano, siederà in essa per mangiare il pane davanti al Signore secondo la via di Eloam, che significa 'vestibolo della porta'. Ed entrerà secondo la sua via e per la stessa uscirà"»

(Ez 44,1-3). Qui invece Origene ricorda il «libro» descritto nel capitolo 5 dell'*Apocalisse*. Questo «libro», apparso in visione, non può essere aperto da nessuno, «e io - dice l'autore dell'*Apocalisse* -, piangevo. Ma uno degli anziani mi disse di non piangere. Ecco, il leone che è della tribù di Giuda, il rampollo di Davide, ha vinto per aprire il libro e schiudere i suoi sigilli. E colui, che era della tribù di Giuda, lo aprì e manifestò le cose che erano scritte» (Ap 5,5). Poi Origene spiega che dalla venuta del Signore il velo per leggere l'Antico Testamento è scoperto; ma, secondo lui, anche allora vi resta chiusa una porta, attraverso la quale nessuno passa. Nonostante riconosca che questo passaggio possa aprirsi eccezionalmente, egli indaga maggiormente sul perché questa porta sia chiusa. Secondo lui, questa porta del santuario è esteriore e immateriale: solamente il Signore Dio d'Israele entra ed esce attraverso di essa, affinché sia conosciuto dal principe, dal Salvatore che mangia il pane, che chiude la porta assieme al Padre. Infine, interpretando questo Salvatore che si ciba di nutrimento spirituale, egli cita la frase del vangelo di Giovanni: «Il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere l'opera sua» (Gv 4,34). Poi Origene, sebbene riconosca che un altro vi possa mangiare, poiché nell'*Apocalisse* è scritto «Ecco, io sto alla porta e busso: se uno mi aprirà, entrerò da lui e cenerò con lui ed egli con me» (Ap 3,20), tuttavia conclude che «c'è un cibo che egli solo può mangiare»⁴.

Sembra che Origene rinunci a chiarire perché questa porta sia chiusa. Ma vorrei osservare che egli ha citato il capitolo quinto dell'*Apocalisse* che, dopo la frase riferita da lui, descrive l'Agnello.

III. AGNELLO SULLA CROCE

L'*Apocalisse* continua a presentare il leone della tribù di Giuda dopo il brano con cui Origene termina la sua citazione. Essa presenta questo «leone» come Agnello scannato, così: «Vidi allora in piedi, fra il trono, i quattro Viventi e i Vegliardi, un Agnello come scannato, avente sette corna e sette occhi, che sono i sette Spiriti di Dio, mandati in missione per tutta la terra. Ora, egli si fece avanti e prese il libro dalla

⁴ HEz XIV, 3, ed. M. BORRET S.J., SC352, 442.

destra di colui che è assiso sul trono» (Ap 5,6-7). Origene fa riferimento a questa frase dell'*Apocalisse* nel *Commento al Vangelo di Giovanni*, scrivendo: «Esaminiamo la dichiarazione di Giovanni Battista in rapporto a Gesù: “Ecco l’Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo” (Gv 1,29) insieme con contemplazione del piano di salvezza di Dio, che provvede la venuta corporale del suo Figlio nella vita umana. ... Anche nell'*Apocalisse* è visto l’Agnello “in piedi come scannato”(Ap 5,6). Questo Agnello scannato, infatti, secondo le dottrine ineffabili divenne sacrificio offerto in espiazione per il mondo intero. In favore del mondo, accordandosi con la benevolenza del Padre per l’umanità, egli stesso ha accettato anche l’uccisione. Egli ci ha redento a prezzo del suo sangue da colui che ci possedeva per i nostri peccati»⁵.

Alla fine dell'*Apocalisse* (Ap 21-22), come si legge nell’originale greco, si dice che questo Agnello «ἕστηκός ὡς ἐσφαγμένον» sied~~er~~ sul trono della nuova Gerusalemme. Possiamo interpretarlo come simboleggiante Cristo crocifisso sulla croce, poiché l’apostolo Giovanni scrive nel vangelo: «I soldati si avvicinarono a Gesù e videro che era già morto. Allora non gli spezzarono le gambe, ma uno dei soldati gli trafisse il fianco con la lancia. Subito dalla ferita uscì sangue con acqua» (Gv 19,33-34). Quindi da Gesù sulla croce, sebbene sia già morto apparentemente ed è morto davvero, scaturì lo Spirito Santo come il segno operativo del Padre su Cristo. I Padri della Chiesa, soprattutto gli orientali, sulla base del dogma trinitario spiegano questo sangue e quest’acqua come simboleggianti lo Spirito Santo. Anche oggi nelle liturgie orientali chi presiede la liturgia è significato tradizionalmente questo Cristo sulla croce, anziché il Cristo dell’Ultima Cena. Potremmo applicare detta esegesi sacramentaria anche alla tipologia cristologica di Origene, poiché ciò permetterebbe di acquisire qualche chiave per interpretare il significato del «cibo» secondo la sua dottrina spirituale.

IV. FIUME

Alla fine dell'*Apocalisse*, nel capitolo 22, si legge che «dal trono di Dio e dell’Agnello

⁵ *Clo* VI, 53, 273-274, ed. C. BLANC, SC 157, Paris 1970, 336-338.

sgorga il fiume dell'acqua che dà vita». Questo «Agnello» è quello di cui sopra, vale a dire l'Agnello sulla croce. Quindi al trono centrale della nuova Gerusalemme si trova l'Agnello crocifisso, dal quale scaturisce il fiume d'acqua della vita. Il capitolo 22 dell'*Apocalisse* dice: «Poi l'angelo mi mostrò il fiume dell'acqua che dà vita, limpido come cristallo, che sgorgava dal trono di Dio e dell'Agnello. In mezzo alla piazza della città, da una parte e dall'altra del fiume, cresceva l'albero che dà la vita. Esso dà i suoi frutti dodici volte all'anno, per ciascun mese il suo frutto. Il suo fogliame guarisce le nazioni» (*Ap* 22,1-2). Anche il capitolo 47 di *Ezechiele* presenta press'a poco la medesima descrizione sull'acqua sgorgante dal tempio nuovo. Infatti vi leggiamo: «L'uomo mi riportò all'entrata del tempio. Allora vidi acqua scaturire da sotto l'entrata e scorrere verso est; infatti, la facciata del santuario era rivolta a est. L'acqua discendeva dal lato sud del tempio e passava a sud dell'altare. ... Dovunque arriverà il torrente, brulicheranno animali di ogni specie e i pesci si moltiplicheranno. Risanerà l'acqua del mare, dovunque scorrerà porterà la vita. ... Su entrambe le rive del torrente cresceranno alberi da frutta di ogni tipo. Non smetteranno mai di produrre frutti e le loro foglie non appassiranno mai. Anzi daranno un raccolto al mese, poiché sono irrigati dall'acqua che scorre dal santuario. I loro frutti serviranno da cibo e le loro foglie saranno usate come medicine» (*Ez* 47,1-12).

In verità le *Omellerie* ezechieliane di Origene non offrono alcun commento su questa descrizione del capitolo 47 del profeta *Ezechiele*, poiché esse arrivano fino al capitolo 44. Ma nell'*Omelia XIII*, riferendosi al «fiume» descritto nel capitolo 29 di *Ezechiele*, egli cita *Sal* 45(46),5 che canta: «Un fiume e i suoi ruscelli allietano la città di Dio». Inoltre, seguendo questo versetto salmico, Origene si connette da un lato a *Gv* 4,13-14 dove Gesù proclama che «se uno beve dell'acqua che io gli darò, non avrà mai più sete: l'acqua che io gli darò diventerà in lui una sorgente per l'eternità» e dall'altro lato a *Gv* 7,37-38 dove Gesù dichiara che «se uno ha sete, si avvicini a me, ... da lui sgorgheranno fiumi d'acqua viva». Finalmente al termine di questa *Omelia* Origene consiglia all'ascoltatore: «Perciò, quando berrai dell'acqua, fa' molta attenzione, affinché tu non beva per caso da quel fiume in cui giace il dragone, ma bevi dell'acqua viva e da quel fiume in cui si trova la parola di Dio e in cui sta il Signore nostro Gesù

Cristo».

Senz'altro questa «acqua viva» significa lo Spirito escatologico di Dio, che i credenti avrebbero ricevuto. Quindi, potremmo presumere che Origene, riferendosi al «fiume» del capitolo 29 di *Ezechiele*, pensi all'acqua di vita escatologica, cioè all'acqua sgorgante dal trono dell'Agnello.

V. CIBO

Dall'*Omelia XIII*, dove discute sul significato di detto «fiume», Origene prosegue l'*Omelia XIV* che inizia interpretando la «porta chiusa» del nuovo tempio, da cui sgorga il fiume. Il santuario di questo tempio è di tale fattura per cui il principe possa mangiare il «cibo». Quindi questo «cibo», posto nel santuario del nuovo tempio descritto da *Ezechiele*, potremmo identificarlo con l'Agnello sulla croce. Origene rileva che alla luce dell'*Apocalisse* questo cibo può essere partecipato tipologicamente anche a un altro. Inoltre, ricordiamoci qui dell'essenza di questo Agnello: è quella di essere comunità. Nell'*Apocalisse* la vita di questa comunità si espone nel capitolo 22: «Beati coloro che lavano i loro abiti, nel sangue dell'Agnello, per aver diritto all'albero della vita ed entrare nella città per le porte» (*Ap* 22,14; cfr. 7,14). Certamente questo «albero della vita» sarebbe da una parte «l'Agnello sulla croce» e dall'altra parte «l'albero del giardino» descritto nella *Genesi*. Qui potremmo prendere in considerazione che l'Adamanzio, nello spiegare il significato del «cibo» riferendo la frase di Gesù citata nel vangelo di Giovanni, «Il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e di compiere l'opera sua» (*Gv* 4,34), indica come realtà della vita questa vita comunitaria, cioè trinitaria.

Quindi potremmo concludere così: Origene discerne l'essenza della profezia di Ezechiele, che non solo ha profetato la venuta del Salvatore, ma ha anche esposto già la dimensione della vita comunitaria, sacramentaria ed escatologica. Il libro di Ezechiele, diremmo, contiene tutti questi elementi prima del libro dell'*Apocalisse*, e Origene, forse per mancanza di tempo, ha scelto questi brani per indicare tale essenza come già contenuta nella profezie dell'Antico Testamento.

VI. CONCLUSIONE

Come abbiamo visto, Origene alla luce degli scritti di Giovanni, specialmente dell'*Apocalisse*, ha mostrato che nel libro di Ezechiele possiamo trovare lo spazio interpretativo sia per la venuta del Salvatore e per la comunità sia per l'albero della vita proto-escatologico. Secondo Origene, non solo l'immagine del futuro tempio descritto da Ezechiele, ma anche il testo stesso del suo libro profetico è già il Verbo eterno incarnato. Quindi, a livello tipologico origeniano, potremmo dire che in questo mondo la «figura», ossia la *prefigura* che attiene alla venuta del Salvatore, deve essere quella che può contenere la qualità eterna in se stessa e può aprirsi all'eternità.

Teológiai tanulmányok

AKIYAMA Manabu, János

TSUKUBA EGYETEM

JAPÁN, 2012

TARTALOMJEGYZÉK

- 1 **A görög katolikus egyház Magyarországon : Öröksége és távlata**
Athanasiana 31 (2010), pp.175-216,
Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola,
Nyíregyháza, Hungary, 2010.7.
: 11 – 54

- 2 **Szent Pál és az „egyetemes történelem” nézőpontja**
Szent Pál és a pogány irodalom, pp.25-34 (szerkesztette: BENYIK György),
XXI. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2009. szeptember 24-26.,
JATE Press, Szeged, Hungary, 2010,9.
: 55 – 66

- 3 **A „közösségért saját életet adó Jézus lelke” János Evangéliumában :
a bizánci rítusú egyházban való bibliikus és liturgikus teológia tükrében**
„Testben élünk”, pp.161-169 (szerkesztette: BENYIK György),
XXII. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2010. szeptember 9-11.,
JATE Press, Szeged, Hungary, 2011,9.
: 67 – 78

- 4 **La “figura” tipologica vera nelle omelie di Origene su Ezechiele**
ORIGENIANA DECIMA, pp.539-544,
eds. Sylwia KACZMAREK - Henryk PIETRAS, in coll. with Andrzej DZIADOWIEC,
Uitgeverij Peeters, Leuven – Paris – Walpole Ma, 2011,10.
: 79 – 85

古典古代学を基盤とした「東方予型論」による
包括的学問体系の構築

平成 24 年 3 月 31 日発行

編集・発行
研究代表者 秋山 学
筑波大学人文社会系