



SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITTUDOMÁNYI
FŐISKOLA FOLYÓIRATA

CZIGLÁNYI ZSOLT

A szentírás-értelmezés dilemmái

SZABÓ DÁNIEL SP

Személy és küldetés Hans Urs von Balthasar
teológiai antropológiájában

SOMOS RÓBERT

A remény Órigenész Zsoltár-homíliáiban

SZABÓ SÁNDOR BERTALAN OP

A keresztény reménység és reményeink

BAÁN IZSÁK OSB

Ízlelni a szeretet édességét.
Szír Szent Izsák tanítása az imán túli imáról

ZÁTONYI MAURA OSB

Kommunikáló békeértelmezés.
Bingeni Szent Hildegárd inspirációi

Sapientiana

14. évfolyam 2021/1

TARTALOM

Tanulmányok

CZIGLÁNYI ZSOLT	
A szentírás-értelmezés dilemmái	1
SZABÓ DÁNIEL SP	
Személy és küldetés Hans Urs von Balthasar teológiai antropológiájában	22
SOMOS RÓBERT	
A remény Órigenész Zsoltár-homíliáiban	41
SZABÓ SÁNDOR BERTALAN OP	
A keresztény reménység és reményeink	50

Szerzetesség

BAÁN IZSÁK OSB	
Ízlelni a szeretet édességét. Szír Szent Izsák tanítása az imán túli imáról	70
ZÁTONYI MAURA OSB	
Kommunikáló békeértelmezés. Bingeni Szent Hildegárd inspirációi	88

Recenziók

SCHNIDER ANIKÓ ANGELIKA OP	
Luca Mazzinghi: Libro della Sapienza. Introduzione. Traduzione. Commento	98

URBÁN ILONA ANNA

Amy-Jill Levine – Marc Zvi Brettler: The Bible With and Without Jesus.
How Jews and Christians Read the Same Stories Differently 99

FENYVES KRISZTIÁN

Christophe Rico – Peter J. Gentry: The Mother of the Infant King,
Isaiah 7:14. 'almâ and parthenos in the World of the Bible:
a Linguistic Perspective 101

VERSEGI BEÁTA MÁRIA CB

Gérecz Imre OSB: Tevékeny jelenlét
Koronkai Zoltán SJ: Eucharisztia – A barátság szentsége 103

HERNÁDI MÁRIA

Versegi Beáta Mária: Punya. Egy falat kenyér 105

NAGY RITA

Milan Dordevic – Markus Leimbach (Hg.): „Kommt und seht” –
Die Gastfreundschaft als Grundvoraussetzung des interreligiösen
Dialogs 105

TÓTA PÉTER BENEDEK

Krisztus a kereszt katedrájáról.
Bellarmin Szent Róbert: A hét ígéről, melyet Krisztus a kereszten
kimondott 110

Főiskolánk életéből

2021. január–július 118

A szentírás-értelmezés dilemmái

CZIGLÁNYI ZSOLT

Abstract

This study is about the ambiguities of exegesis. Interpretation means communication between the material reality of any text (signification) and the consciousness generated in the recipient by that (meaning). However, the signification (material reality) of the text is not clear: it is difficult to determine the author's intentions accurately, and the signification of the text is usually more than the author's conscious message. The meaning of the text is also diverse, the question is whether a text can have a normative meaning that applies universally. The main difficulty of interpretation, at the same time, is to establish the compatibility of the text with contemporary culture and explore possible areas of application.

No matter how deep reservations are expressed about historical-critical methods, theological and communal interpretations of the Bible cannot do without it. However, it should be applied differently in scientific enquiry and in preaching or catechesis. We argue that Scripture has a clear and unified vision of the most important doctrinal issues. Yet, on matters of Christian practice the Bible cannot be interpreted in a uniform manner, and therefore is generally not suitable for deciding these questions. We must formulate our own solution based on the spirit and wisdom offered by the Scriptures.

Keywords: *methodology, Holy Bible, exegesis, interpretation, historical-critical method.*

Kulcsszavak: *módszertan, Szentírás, exegézis, értelmezés, történetkritikai módszer.*

A világ ideológiai megosztottsága egyre nyilvánvalóbban jelen van az egyházban is. A viták felerősödésével újra jelentős kérdéssé vált a Szentírás értelmezése. E tanulmány azt igyekszik körüljárni, milyen ellentmondások nehezítik a

CZIGLÁNYI ZSOLT katolikus pap, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola óraadó tanára, kozármislenyi plébános, cziglanyi.zsolt@gmail.com

Szentírás értelmezését, mi okozza ezeket a problémákat, fel lehet-e oldani őket, és ha igen, hogyan.

Az első részben az írásértelmezés természetével foglalkozom, és azt igyekszem megmutatni, milyen bizonytalanságok és kétértelműségek nehezítik az interpretáció folyamatát. A második részben az exegézis két gyakorlati vetületére reflektálok: a módszerek alkalmazhatóságának korlátaira és a Szentírásból való érvelés nehézségeire.

I. ÉRTELEM, JELENTÉS, ÉRTELMEZÉS

A megértési folyamatban egy jelet vagy jelegyüttest közlésként (üzenetként) ismerünk fel, tehát olyannak, ami hatással van (vagy lehet) a személyes érdekeinkre, ezért feltárjuk a közlésben való érdekelttségünket.

Egy szöveg megértésére szűkítve a folyamatnak három eleme van: az értelem, a jelentés és az értelmezés. A magyar nyelvben a latinhoz képest eltérő módon használjuk a szavakat, ezért először is tisztázzuk, mit értünk alattuk.

Értelem alatt a dolgokban rejlő logikus összefüggést, illetve a jelek tárgyi tartalmát értjük. Ez a latinban leginkább a *significatió*nak (jelölés) felel meg. Szöveg esetében a belé kódolt közlési szándékot értjük alatta. Annak a mondatnak, hogy „Mi a szöveg értelme?”, a rokonértelmű mondata: „Mit fejez ki?”, „Mit akar mondani?”. Az értelmetlen szöveg azt jelenti, hogy nincs benne felismerhető közlés.

Jelentés alatt a magyar nyelvben a jelek által bennünk felidézett tudattartalmat értjük. A latinban ennek a *sensus* felel meg, ami a *sentio* igéből származik, és az észlelést, tapasztalatot, véleményt, tehát a szubjektív tartalmakat fejezi ki. A jelentés a szöveg hatására bennünk keletkezik, a közléssel kapcsolatos személyes érdekelttségünkre vonatkozik.¹ „Mit jelent?” = mit értsek alatta. A jelentés nélküli szöveg lehet értelmes, de úgy ismerjük fel, mint amihez nincs közünk (például mert olyan nyelven írták, amit nem értünk).

¹ Bár sok tekintetben vitatható és más szempontokkal kiegészítendő, de a történeti-kritikai exegézis alapját még mindig Friedrich Schleiermacher és Wilhelm Dilthey jelentik, amennyiben a kutatás az alkotói folyamat és a szerzői-szerkesztői szándék megértésére irányul. Dilthey a megértést az alábbi módon írja le: „[...] Azt a folyamatot nevezzük megértésnek, melyben érzékileg adott jelekből megismerünk egy pszichikait, melynek e jelek megnyilvánulásai.” WILHELM DILTHEY: A hermeneutika keletkezése, in Radnóti Sándor (szerk.): *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, Gondolat, Budapest, 1974, 473.

Értelmezés (interpretáció = magyarázat, tolmácsolás) alatt egy közvetítői folyamatot értünk, amelynek során feltárjuk és összekapcsoljuk egy szöveg értelmét és jelentését. Az értelmezés egyrészt a közlési szándék és a bennünk felidézett tartalom egymással való egyeztetése, másrészt egy szöveg alkalmazhatóságának felderítése – akár általánosan, akár konkrétan, tehát hogy mi mindenre alkalmazható a szöveg, illetve, hogy egy adott kérdésben használható-e, és ha igen, mire.

Vegyük példaként Mk 10,1–12-t. Az itt szereplő párbeszéd értelmezése során először is tisztázzuk, hogy a vita a házasság felbonthatóságáról szól, és az asszony elbocsátása, illetve elküldése alatt a válást kell érteni. A szöveg a mai fogalmaink szerint azt akarja mondani, hogy a házasság mögött Isten akarata és tekintélye áll, a válás pedig helytelen, nem megengedett. Miután felfogtuk a szöveg értelmét, megállapítjuk a jelentését, ami a személyes szándékainkhoz és helyzetünkhöz kötött. Jelentheti azt is: „Nagyon meg kell fontolnom, kivel házasodom össze.” De azt is: „Tehát a párom nem hagyhat el.” Vagy akár azt is: „Engem ez nem érint, nem akarok megházasodni.” Az értelmezés sajátos formája, amikor közvetítők vagyunk; általánosító vagy konkrét értelemben elmagyarázzuk, mit jelent a szöveg: „A házasság felbonthatatlan.” Vagy: „Lehet, hogy másba lettél szerelmes, de nem válhattok el.”

Ismerjük fel, és rögzítsük az értelmezésnek ezt a fontos mozzanatát: minden legitim értelmezés alapja a szövegben rejlő közlés helyes megértése, kimenetele pedig a szöveg közlésnek megfelelő alkalmazása a befogadó személyes helyzetére (akár egyénekről, akár közösségről van szó).² Az értelmezés a megértés mindkét pólusával foglalkozik, és akkor eredményes, ha a szöveg értelme és jelentése között élő és legitim kapcsolatot tud teremteni.

1.1. A szöveg értelme

Vizsgáljuk meg most annak a kérdését, miben rejlik egy szöveg értelme, tehát a belé kódolt közlés. Egy szövegről előzetesen azt feltételezzük, hogy tudatosan és meghatározott céllal hozták létre; valamit közölni akartak általa; a szöveg elsődleges értelme tehát a benne rejlő közlési szándék. A történeti-kritikai exege-

² Lásd Johann Albrecht Bengel 1734-ből való mondását: „*Tē totum applica ad textum, rem totam applica ad te.*” (Kb. = helyezkedj bele teljesen a szövegbe, és annak egészét alkalmazd magadra.) Idézi EBERHARD NESTLE – KURT ALAND et al. (szerk.): *Novum Testamentum Graece et Latine*, London, 1963²⁵, 38*.

zis célja, hogy a szentírási szövegekben a szerző(k, szerkesztők) által szándékolt közlést a tudomány eszköztárával minél pontosabban leírja.

A keresztény ókor abból indult ki, hogy a Szentírás a Szentlélek műve. A bibliai szövegben a Szentlélek mindig közvetlenül szól hozzánk, az emberi szerző csak médium, nincs saját közlő akarata, vagy ha igen, az a szöveg valódi értelmét illetően irreleváns. Értelmezésre a gyarlóságunk miatt van szükség, mert elhomályosult a látásunk, elnehezült az akaratunk, ezért nem vagyunk képesek azonnal és közvetlenül észrevenni a szövegben rejlő isteni közlést.³

Az újkori exegézis Schleiermacher nyomán a Szentlelket kicserélte az emberi szerzővel, és azzal a feltételezéssel élt, hogy a szöveg történetét (keletkezési folyamatát) feltárva eljuthatunk a benne rejlő szerzői szándék megismeréséhez. Ez az elv alapozta meg a Szentírás magyarázatának történeti-kritikai módszereit. A szöveg nyelvtani elemzésével, történeti kontextusba állításával, tehát az immanens tudományosság módszereivel értelemszerűleg csak az emberi közlési akarat kutatható. Ugyanakkor a teológiai gondolkodás meggyőződése, hogy a Biblia Isten szava, a szövegekben a Szentlélek szólal meg. Az újkori gondolkodás ezt úgy hozza összhangba, hogy Isten az emberi szerző(k) által szól hozzánk, ezért a magyarázónak az a feladata, hogy figyelmesen megvizsgálja, „mit is akartak mondani a szentírók, és szavaik által mit látott jónak kinyilatkoztatni az Isten” (DV 12).

Azt kell tehát feltételeznünk, hogy ha megértjük az emberi szerző közlési szándékát, azzal megértjük Isten kinyilatkoztató akaratát is – de ezt a kijelentést kellő óvatossággal kell kezelni, hiszen a Biblia a maga egészében egymásnak ellentmondó vagy egymással összeegyeztethetetlen kijelentéseket is tartalmaz. Azt az ellentmondást, hogy ugyanaz a Szentlélek különböző kijelentéseket tesz, csak azzal lehet feloldani, ha felismerjük, hogy a kijelentések kontextuálisak, szituációhoz kötöttek, vagyis akkor, abban a helyzetben, abban a kultúrában megvolt a maguk jelentősége. Nem elég a szöveg nyelvtani értelmét felfognunk, az egykori életben való helyét (*Sitz im Leben*jét) is rekonstruálnunk kell. Ezeket a kijelentéseket csak az eredetivel analóg helyzetben tekinthetjük szöveg szerint érvényes üzenetnek, egyébként olyan általános síkra kell emelnünk, ahol az ellentmondó közléseket közös nevezőre hozhatjuk.

Az Ószövetségben egyes szövegek a gondosan elvégzett áldozatot írják elő (lásd pl. Lev 1), máshol viszont az Úr utálja az áldozatokat (pl. Ám 5,22).

³ Ezzel magyarázza Pál apostol is a 2Kor 3-ban, miért nem képesek a zsidók meglátni a Szentírásban Krisztust. De amikor Krisztushoz térnek (és eltelnek Szentlélekkel), akkor lehull a fátyol az Írás értelméről.

Ezek alapján nehéz megmondani, akarja-e Isten, hogy materiális javakat neki áldozatként mutassunk be. Viszont a kétféle szövegben közös nevező a méltó istentisztelet, amely az egyikben a nagy odafigyeléssel bemutatott liturgikus cselekményben, a másikban az áldozathoz társuló tiszta szándékban és helyes cselekvésben nyilvánul meg.

Az „aki nincs ellenünk, velünk van” (Mk 9,40) és az „aki nincs velem, ellenem van” (Mt 12,30; Lk 11,23) közötti ellentmondást is csak azzal lehet feloldani, hogy a kijelentésekben megnyilvánuló közlői szándék nem egyetemes érvényű, hanem szituációhoz kötött; és a jelentése nemcsak a nyelvi kontextustól, hanem a történeti helyzettől is függ – a történeti-kritikai vizsgálat ennek felderítéséhez nélkülözhetetlen.

Ferdinand de Saussure nyelvelmélete nyomán a 20. században egy újabb szempont is felmerült: a nyelv ontologikus természete miatt egy szöveg értelme nem merül ki a szerző közlési szándékában, hanem a nyelvi struktúrában rejlő szélesebb értelmet is hordoz. A szöveg bizonyos értelemben a születése pillanatában önálló életre kel, és kifejez vagy megenged olyan jelentéseket is, amelyekre a szerző nem – vagy csak másodlagosan – gondolt. A strukturális elemző módszerek a szövegekben nem egyetlen, konkrét értelmet keresnek (a konkrét szerzői szándékot), hanem jelentéstartományokat, azt a játékkeret, amiben a szöveg legitim jelentése mozoghat.⁴

A szövegben megjelenő isteni közlés tehát nem korlátozódik az emberi szerző szándékaira. A nyelv lehetővé teszi, hogy a Szentlélek olyan dolgokat is közöljön a szövegben, amelyeknek a szöveg keletkezésekor az emberi szerző (még) nem volt tudatában.⁵ Ez alapozza meg például az ószövetségi szövegek előképi értelmezését: nem szükséges feltételeznünk, hogy az ószövetségi szerző a szövegével Krisztusra akart mutatni; mégis a szöveg strukturálisan a szerző

⁴ Vö. DANIEL PATTE – ALINE PATTE: *Pour une exégèse structurale*, Seuil, Paris, 1978, 28–33.

⁵ A *Dei Verbum*, miután a 12. pontban az exegézis módszerének a szerzői szándék felkutatását jelöli meg (lásd fentebb), a 13. pontban Aranyszájú Szent János *szünkatabaszisz* (leereszkedés) elméletével magyarázza az örök Ige jelenlétét az emberi szövegben. Ez a rész a szerzői szándék közbeiktatása nélkül beszél arról, hogy „Isten igéi [...] emberi nyelveken szólaltak meg, és így az emberi beszédhez hasonultak, ahogy egykor az örök Atya Igéje az emberi gyöngye test föl vételével emberekhez lett hasonlóvá”. A zsinat ezzel a történeti elemzés mellett a szinkronikus exegézis megközelítését is elismerte lehetséges útként.

tudtán kívül hordozza azt a jelentésréteget, amely a Krisztus-esemény nyomán az olvasóban tudatossá válik.⁶

Mindebből már látjuk is az exegézis egyik alapvető problémáját: a bibliai szövegekre fokozottan igaz, hogy nem csak egy értelmük van. Már a nyelvtani értelem megállapítása sem egyszerű feladat: a nyelvi szabályok sokszor többféle értelmezésre adnak lehetőséget. A történeti kontextushoz ismernünk kellene azt az élethelyzetet, amiben a szöveget megfogalmazták, de erről általában csak feltételezéseink vannak. A Szentlélek közlési szándékát pedig nem azonosíthatjuk egy az egyben az emberi szerző mondandójával, hanem a szöveget a Biblia és az üdvtörténet egészének összefüggésébe kell helyeznünk.

1.2. A szöveg jelentése

Ha igaz, hogy a szövegnek nem csak egyetlen értelme van, még inkább igaz, hogy jelentése is sokféle lehet. A jelentés a befogadóban születik; a szöveg által keltett tudattartalom előállhat tudatos megértési folyamat eredményeként (az értelmezés révén), de lehet teljesen asszociatív is. Mivel a jelentés feltétele, hogy felismerjük a szöveggel kapcsolatos személyes érdekeltiségünket, ilyen felismerés hiányában a szöveg lehet jelentés nélküli is.

A Szentírást illetően ez két fontos kérdést vet fel:

1. a Szentírás minden részletének van-e érvényes jelentése, tehát kell-e a Biblia minden részében nekünk szóló üzenetet keresnünk;
2. van-e a bibliai szövegnek közös, mindenkire egyformán érvényes jelentése, és ha igen, mit tekintünk annak?

Az első kérdés elsősorban az Ószövetség keresztény értelmezése kapcsán merült fel. Az első század második felétől a pogánykeresztények számára kérdésessé vált a Jézus előtti kinyilatkoztatás érvényessége. Sokan úgy ítélték meg, hogy az Ószövetség lejárt, nincs hozzá közünk, számunkra már nincs jelentése, ezért felesleges az értelmezésén fáradoznunk. A mi korunkban az Írás érvényességének problémája főként Bultmann munkássága nyomán vetődött fel: az ő exegézise a Szentírás történetileg igazolhatatlan részeinek (például a csodák vagy

⁶ „Nincs tehát szükség erőszakolt allegóriai »trükkökre« ahhoz, hogy az Ó- és Újszövetség között a tényleges kapcsolatot felfedezzük és bizonyítsuk. Maga a történeti-kritikai szövegelemzés felfedeztetni velünk azokat az egymásnak felelgető és egymást feltételező szövegeket, amelyek bizonyos alapfogalmak, képek és hasonlatok köré üdvtörténeti távlatot teremtenek.” FARKASALVY DÉNES: *Bevezetés a szentírástudományba*, Teológiai Kiskönyvtár 1/6., k. n., Róma, 1976, 96.

a feltámadás) üzenetértékét azzal próbálta megőrizni, hogy információértékét érdektelennek tartotta.

A második kérdést a reformáció tette hangsúlyossá. Luther és követői az egyház magyarázó tekintélyének vitatásával a Szentírás értelmezését az egyéni hit keretébe utalták. Ez teljes értelmezői szubjektivizmussal fenyegetett (és ezáltal a Szentírás normatív jellegének megszűnésével), amit azzal a megkötéssel igyekeztek elhárítani, hogy mindenki a Szentírás egészének összefüggésében (*analogia Scripturae*) és a hitvallásokban kifejezett hittartalom fényében (*analogia fidei*) köteles a bibliai szöveg jelentését keresni. A mi korunkban a befogadóközpontú hermeneutikai elméletek képviselik azt a véleményt, hogy a szövegeknek nincs közösen érvényes jelentésük, azt minden befogadó saját maga konstruálja.

Közösen elfogadott jelentésre azonban szükség van. Ennek híján a Szentírás nem tudna normatív szöveg lenni, sőt értelmetlenné válna minden párbeszéd a Szentírásról, hiszen minden írásértelmezést egyformán érvényesnek kellene elfogadnunk.

Ilyen általánosan érvényes jelentést vagy konszenzussal, vagy tekintélyi értelmezéssel lehet kialakítani. A katolikus egyház azt az utat követi, amit a *Dei Verbum* 12. pontja rögzít: a Szentírás magyarázói a dogmák és a hagyomány keretei között szabadon kutatják a szövegek értelmét, a tanítóhivatal pedig „az ő előkészítő munkálkodásuk alapján” érleli ki a maga tekintélyi döntését.⁷

1.3. Az értelmezés feladatai és nehézségei

Az értelmezés – ahogy fentebb írtuk – lényegében tolmácsolás, közvetítés a szöveg (és a benne rejlő közlési szándék), valamint a befogadó (és az ő érdeklődése, kérdésfelvetése) között.

1.3.1. A szöveg normatív ereje

A normatív szövegek esetében két lényeges szempont teszi indokolttá a hermeneutika alkalmazását:

1. az értelmezendő kijelentés a normatív ereje miatt kikerülhetetlen;
2. a kijelentés ránk vonatkozó értelméről a kijelentő nem tud nyilatkozni.

⁷ Az exegézis pozitív tudományossága és a dogmatikai értelmezés közötti feszültségről és a konszenzus szükségességéről lásd FÍLA BÉLA: A biblikus és a dogmatikus értelmezés kapcsolata, *Deliberationes* 2 (2009/1) 5–12.

A kijelentés normatív ereje azt jelenti, hogy objektív igazságot közvetít, amely a befogadó vélekedésétől függetlenül érvényes mindenkire, aki a hatálya alá tartozik.

Nincs ugyanis gyakorlati jelentősége az alkalmazott hermeneutikának, ha a közlés értelmezése a szabad vélekedés körébe tartozik, vagy ha nincs szükség hiteles közvetítésre, mert a kijelentő maga is képes nyilatkozni, hogy az adott helyzetre miként kell a kijelentését alkalmazni.

A normativitás e vonatkozásban kettős értelmű: jelenti a tartalom teljes objektivitását, és jelenti a befogadó felé kategorikus imperatívusz voltát. Más szóval: a szöveg a befogadótól független igazságot közöl, és ennek a befogadóban életre kell kelnie. A szöveg nem az övé, de a sajátjává kell tennie. A normatív írásmagyarázatnak tehát kényes egyensúlyt kell fenntartania: ha csak a szöveg objektív valóságát hangsúlyozná, azzal gyöngítené az érvényességét, ha viszont a szubjektív pólust emelné ki jobban, akkor a tartalmi integritását kezdené ki.⁸

Ennek jelentőségét még olyan kevésbé bonyolult normatív szövegek esetében is beláthatjuk, amilyen például egy társasház házirendje. A közös tulajdon használatának vagy az együttélésnek bizonyos szabályai alkalmanként életszerűtlenné válnak. Ha ragaszkodunk a szabály merev betartásához, azzal a házirend értelmét veszélyeztetjük, ha viszont a házirend szellemiségének nevében eltérünk az előírástól, azzal kikezdjük a szabályzat integritását: kaput nyitunk a kivételeknek és az egyéni értelmezéseknek.

Az egyházi írásmagyarázat a két pólus egységét a Szentlélek munkálkodásában látja. A jelentés objektív oldalának integritását a Szentlélek teremti meg és tartja fenn (egybefogja a különböző szövegek igazságát), az értelmezőt pedig kegyelmi módon segíti a jelentés aktualizálásában (ő adja, hogy a szöveg jelent sen valamit, mégpedig azt, ami a szöveg igazságát bontja ki).⁹

A Szentlélek e kettős szerepe nélkül a jelentés két pólusának egységét nem lehet biztosítani, s ha nem lehet biztosítani, a szöveg normativitása sérül. Kivétel nélkül minden immanens bölcséleti kísérlet, amely a jelentés egységét biztosító lehetőségi feltételt kereste, a közvetlen tapasztalást meghaladó, transzcendens

⁸ Ennek az egységnek a megteremtését sürgeti Tőkés István, amikor az Írás magyarázatában egy közös mértéket és annak megtartását követeli: a magyarázat legalább ezt a mértéket megüsse, „ez jelentené a 'mellébeszélések' kiküszöbölését és az egyházi igehirdetés megújulásának első lépését”. TÖKÉS ISTVÁN: *Új hermeneutika*, Hermeneutikai füzetek 18., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1999, 71.

⁹ Vö. KOCSIS IMRE: *Az újszövetségi exegézis alapelvei és gyakorlata*, Szent István Társulat, Budapest, 2016, 11–12.

fogalomhoz jutott el: a fenomenalizmus az ideális fogalmakhoz,¹⁰ az egzisztencializmus a Létben való részesedéshez, a strukturalizmus a mélystruktúrához.¹¹ A keresztény hit ezt a Szentlélek inspiráló szerepének állításával fejezi ki.

1.3.2. Az értelmezés feladatai: illeszkedés, érvényesítés, kontroll

Értelmezésre többnyire azért van szükség, mert a szöveg jelsorozatát a miénktől eltérő gondolkodási struktúrában kódolták, vagyis a szöveg között és közöttünk kulturális különbség keletkezett. E különbség miatt a szöveget hermeneutikai eljárás nélkül félreérthetjük, illetve hiányosan olvassuk.

Az értelmezés feladata tehát, hogy a szöveget a maga objektív valóságában tegye érvényessé a kortárs kultúra számára. Vizsgáljuk meg ennek a problémáit.

A hermeneutikának azt a problémát kell megoldania, hogy egy egyszeri közléshelyzetben fogant, majd az újraolvasás során gazdagodott szöveg idővel új közléshelyzetbe kerül, amelyben megváltoznak a viszonyok, a gondolkodás és a kifejezés formái, ezért a szöveg értelme elsekélyesedik vagy eltorzul. Már nem tudja felidézni azt a gondolati-érzelmi gazdagságot, amely egykor éltette, a kijelentések kiszakadtak eredeti környezetükből, ezáltal sokszor idegenné válnak, elhomályosulnak – vagy pedig a szövegre ráakódnak tőle idegen képzetek.

De ha a történeti szempontot ki is kapcsoljuk – amint azt a mai nyelvi-irodalmi elemzés teszi –, akkor is előttünk áll, hogy az olvasó sokszor nem fedezi fel a szöveg kifejező erejét, gondolati gazdagságát, rejtett utalásait; az értelmező feladata, hogy a jelentés lehetőségeit megnyissa előtte.

Gondoljunk például arra, hogy a Jelenések könyve szimbólumokkal, utalásokkal teli szövevényes világa a korabeli olvasó számára számtalan akkor ismert eseményt, képzetet idézett fel. Ezek a mögöttes tartalmak idővel elvesztek, és a mai olvasó számára maradt egy furcsa, homályos szöveg, amit nehezen tud beleilleszteni a maga világába. Az értelmezés során a magyarázó a mögöttes tartalom bemutatásával kapcsolatokat teremt a befogadó élete, tapasztalatai, kérdései és a szövegben rögzült megtapasztalások között.

Ezért a hermeneutika egyik fő feladata, hogy megteremtse *a szöveg illeszkedését* (kompatibilitását) az olvasó korával: keltse életre és fordítsa át a kortárs kultúrába annak gondolati és érzelmi gazdagságát. Ennek eszköze a magyarázat, amely a nyelvi, irodalmi, történelmi elemzés alapján a fogalmak megfe-

¹⁰ Vö. ROMAN INGARDEN: *Az irodalmi műalkotás*, Gondolat, Budapest, 1977, 8; 24.

¹¹ Vö. DANIEL PATTE – ALINE PATTE: i. m., 38–43.

leltetésével, körülírással, a jelentő erők felszínre hozásával, tudatosításával azt igyekszik elérni, hogy a befogadó megértse, mit jelent a szöveg a maga nyelvi valóságában, illetve mit jelentett a szöveg a maga eredeti közlőhelyzetében.

Az értelmezéssel szemben támasztott második fő követelmény *a szöveg érvényesítése*. A Szentírás szövegeinek a maguk korában is sajátos szerepük volt a választott nép, illetve az egyház életében: valamilyen cél érdekében írták, szerkesztették és őrizték őket. A mai hívő közösség azáltal, hogy folyamatosságot vállal a korabeli közösséggel, egyben azt is vallja, hogy minden szövegnek ma is szerepe van az egyház életében. Ezért a történeti rekonstrukció önmagában kevés: mit ér tudni, hogy egy letűnt világ számára mi volt a szöveg jelentése, ha magunk nem tudjuk megtalálni a nekünk szóló jelentését, a mi életünkben betöltött szerepét?

Az értelmezésnek tehát feladata, hogy a jelentést érvényesítse a kortárs kultúra számára: alkalmazza teológiai, erkölcsi, lelkipásztori, társadalmi kérdések megoldására.¹²

E két igény arra vonatkozott, hogy a magyarázat minél gazdagabban mérítse ki a szövegben rejlő tartalmakat: keltse életre a szöveget, hogy az minél érthetőbb és élőbb legyen. Ám az is a feladatai közé tartozik, hogy az egész értelmezést végig *ellenőrzés* alatt tartsa, mégpedig két értelemben is: egyrészt történeti-nyelvi kontrollt kell gyakorolnia, hogy a szöveg eredeti közlőhelyzetének, fogalmi világának, gondolkodási struktúrájának rekonstrukciója a maga tárgyi valóságának megfelelően menjen végbe; másrészt magyarázatát teológiai kontroll alá is kell vetnie, hogy az „életre keltett” szöveget hitelesen nyissa meg vagy alkalmazza a kor kérdéseire, problémáira.

Ennek a kontrollnak nemcsak az a szerepe, hogy kiszűrje a tévedéseket, hanem jelentős pozitív feladatot is ellát, ti. a magyarázat két oldalának egységét biztosítja.

Nem nehéz belátni ugyanis, hogy önmagában a rekonstrukció még nem, az érvényesítés pedig már nem értelmezés. A rekonstrukció olyan mértékben közelít az értelmezés felé, amilyen mértékben alkalmassá teszi az érvényesítésre, vagyis arra, hogy a kortárs kultúra képes legyen felismerni benne önmagát. Az érvényesítés pedig már túllépett a szövegen: abban a pillanatban, hogy az értelmező a magyarázatát következtetés útján kivezeti a szöveg saját világából, elszakad a szövegtől, és már nem azt magyarázza. Minél messzebb jut a magya-

¹² A teológiai hermeneutikának e feladatát hangsúlyozza GERHARD EBELING: Isten szava és a hermeneutika, 4. rész, in uő: *Isten és szó*, Hermeneutikai füzetek 7., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995, 26–35.

rázó a következtetéseivel, annál inkább elhalványul tolmács szerepe, s a szöveg helyébe ő maga lép.

Ad absurdum ez azt jelenti, hogy az értelmezés e két követelményét lehetetlen egyszerre megvalósítani, és amit a szöveg hermeneutikájának nevezünk, az valójában két önálló, egymástól független folyamat. És valóban: még az egyházon belül is erőfeszítéseket kell tennünk azért, hogy ne szakadjon el egymástól a tudományos exegézis, amely csak a rekonstrukcióval foglalkozik, és a gyakorlati alkalmazás, amely a szöveget adott kérdésekre érvényesíti.

1.3.3. A szöveg érvényesítésének problémája

A hitelesség igénye ezért pozitív értelemben azt jelenti, hogy az értelmezőnek nemcsak a tévedések ellen kell védekeznie, de tennie kell azért, hogy az exegézis és a hermeneutika, a rekonstrukció és a tematizálás egységét fenntartsa: a magyarázatát az alkalmazás, az alkalmazását pedig a magyarázat kontrollja alatt kell tartania. A magyarázata valós kérdésekből induljon ki, alkalmazása pedig végig megőrizze kapcsolatát a szöveg valóságával.¹³

Ha igaz, hogy a magyarázat és az érvényesítés csak együtt jelentik a szöveg értelmezését, és ha igaz az is, hogy a magyarázatot szükségképpen befolyásolják az alkalmazás szempontjai, akkor fordítva is igaz: minden alkalmazás a szöveg tárgyi valóságának folyamánya, s annál kevésbé a szöveg értelmezése, minél inkább elszakad attól. Triviálisan fogalmazva: a következetes értelmezés a szöveget csak arra alkalmazhatja, amiről szól.

Csak hogy történeti értelemben a szöveg nem hozzánk beszél: nem a mi helyzetünk ismeretében, nem a mi kérdéseinkre válaszolva készült. Ám ha ez így van, egyáltalán mi teszi lehetővé az alkalmazását?

Van-e a szövegnek olyan időtlen jellemzője, ami a keletkezési szituációtól elszakadva is érvényessé teszi a benne rejlő közlési akaratot? A strukturalista gondolkodás, mint láttuk, ezt a szövegnek a nyelv természetéből következő önálló ontológiai státuszában találja meg, amelyet a mélystruktúra hordoz.¹⁴

Ám amilyen vonzó a nyelvi meghatározottság felismerése és szövegelméleti alkalmazása, egyben olyan veszélyes is: ha a szöveget elszakítjuk az – alább tisz-

¹³ Az exegézis és a hermeneutika eredetéről és jelentésbeli különbségeiről lásd VANYÓ LÁSZLÓ: *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, Jel, Budapest, 2002, 206–208.

¹⁴ Arról, hogy a fő teoretikusok mit is értenek mélystruktúra alatt, lásd DAVID C. GREENWOOD: *Structuralism and the Biblical Text*, Mouton Publishers, Berlin, 1985, 30–31.

tázandó – személyes közlő akarattól, abból vagy bizonyos személytelen determinizmus, vagy valamiféle történetietlen pietizmus születik. Ha a szövegekből nem egy történelembe ágyazott, személyes közlő akarat szólal meg, akkor mi? Önmagunk kivetített képe? Elvont, transzcendens törvényszerűségek? Avagy Isten, de a történelmen kívül, az emberi szerzőt öntudatlan eszközként alkalmazva?

Minden szövegelmélet, amely a szöveg tárgyi valóságában megszünteti vagy elhomályosítja a személyes közlő akaratot, a gnoszticizmus jellemzőit mutatja fel, és ennek legfőbb veszélye a kinyilatkoztatás személyes jellegének elhomályosítása.

Ezért akármilyen féloldalas is a szöveg tárgyi valóságát a történelemben megnyilatkozó, személyes közlő akaratként meghatározni, azt a normatív írásmagyarázatnak teológiai axiómaként kell kezelnie.

1.3.4. A közlői akarat értelmezése

Mindez nem azt jelenti, hogy e személyes közlői akarattal csak az eredeti szerzőt vagy szerkesztőt lehet azonosítani. A szöveg abban a pillanatban már több, mint a szerzői szándék, amikor mások meghallják vagy elolvassák. A szövegben ugyanis nemcsak az eredeti szerző vagy szerkesztő szólal meg, hanem egy egész közösség, amely azzal, hogy a szöveget befogadja és hagyományozza, egyben mondja is, valójában pedig a Szentlélek, aki ezt a közösséget élteti, és e közösségben szól.¹⁵

Amikor tehát a szöveget alkalmazzuk a kortárs kultúrára, tematizáljuk a magunk kérdéseire, akkor végső soron a közlői akaratot aktualizáljuk. A kérdést így tesszük fel: „Mit mond nekünk Jeremiás?” Vagy: „Mit mond nekünk a Szentlélek Jeremiás könyve által?” Hogyan lehet e kérdésekre hitelesen válaszolni úgy, hogy az értelmező ne csak ürügyül használja fel a szöveget a maga mondanójára, hanem tolmácsa legyen a szövegből szóló közlői akaratnak?

Ha hitelesség alatt azt értjük, hogy a kijelentéseket az eredeti közlői szándéknak megfelelően vagyunk képesek magunkra venni, vagyis a szövegekre úgy reagálunk, ahogyan az eredeti közlő akarta, hogy művének befogadói reagáljanak, akkor ez nyilvánvalóan csak részleges lehet, mert minden szöveg egy adott összefüggésben született, amely a maga eredeti voltában soha, sehol nem

¹⁵ Vö. PROSPER GRECH: *Ermeneutica e teologia biblica*, Borla, Roma, 1986, 56.: minden bibliai kijelentés egy nagyobb összefüggés része, ezért a szövegekkel hasonló tapasztalatokat a maguk folyamatában kell vizsgálni, egészen a mi korunkig.

ismétlődik meg. Már a filippiek is, amikor elolvasták Pál apostol korintusiakhoz írt leveleit, csak bizonyos kérdésekben és csak részben ismerhettek önmagukra. A szövegek csak érintenek vagy felszínre hoznak bizonyos kérdéseket, amelyek megválaszolásában nem annyira a konkrét kijelentés, inkább az abban rejlő szemlélet, gondolkodásmód az irányadó.

Ezért a kompatibilitás oly mértékben sosem valósulhat meg, ahogyan mondjuk Arkhimédész törvénye helytől és kortól függetlenül érvényes bármilyen folyadékba mártott bármilyen testre.

Ám ez nem jelenti azt, hogy semmiféle illeszkedés nem alakulhat ki a szöveg és a jelenbeli befogadó között. Bármilyen szöveg pusztá megértése csak az emberi tapasztalás közösségében lehetséges: minél nagyobb fokú a tapasztalat hasonlósága, annál kiterjedtebb a megértés. Elvileg tehát a teljes tapasztalati közösség vezetne el a teljes megértésre, csak hogy ilyen nincs, és nem is volna értelme, ha lenne, egyrészt mert ez esetben a szövegnek nem volna semmilyen informatív értéke (hiszen ugyanazt tudom, amit a szerző), másrészt mert ez esetben elveszne az értelmező közvetítő szerepe, tudniillik, hogy bizonyos tapasztalatokban osztozik a szerzővel, másokban a jelenben élő befogadóval (lett légyen az egyedül önmaga): ezáltal képes tolmácsolni a kettő között.

Az értelmezéshez tehát bizonyos mértékű kompatibilitásra szükség van. Az, hogy ez mennyire hiteles tolmácsolása az eredeti üzenetnek a jelenben élő befogadók számára, attól függ, milyen mértékben beszél a közvetítő mindkét nyelvet. Örök és tökéletes értelmezés természetesen nincsen: a hitelesség nem az értelmezés hatásfokát jelenti. A hitelesség valójában egy kettős fikció: történeti értelemben az értelmezésünk akkor hiteles, ha úgy mondjuk el a szöveg üzenetét, ahogyan a szerző ma elmondaná; a hatásosság oldaláról pedig az volna a hiteles értelmezés, ha meg tudnánk fogalmazni, amit a szerző a befogadónak a helyzete ismeretében ma mondana. Az egyik a szöveg, a másik a szerző értelmezése. A hitelesség e két oldala sosem illeszkedik tökéletesen, de nem is válik el soha teljesen egymástól. Az egyik értelmezés így kezdődne: „Jézus ezt ma így fogalmazná meg: ...”, a másik pedig így: „Jézus ebben a helyzetben ma azt mondaná...”. Az első arra a feltételezésre épül, hogy a szerző itt és most is ugyanazt mondaná, amit a szövegben, csak éppen másként fejezné ki magát, de ez korántsem biztos: megismerve a befogadók helyzetét, kérdéseit, a szerző esetleg másról írna, mint annak idején. A második pedig valójában nem a szöveg, hanem a szerző értelmezéséről szól: arra a feltételezésre épül, hogy a szöveg alapján képesek vagyunk egy adott helyzetben a szövegtől elszakadva úgy gondolkodni, mint ő.

Ezért a hitelesség kérdésének van egy *megengedő* és egy *következtető* formája. Megengedő értelemben az a hiteles értelmezés, amely szerint a közvetítő által mondottakat mondhatná a szerző is (a szerző értelmezése), következtető értelemben az a hiteles értelmezés, amely szerint az adott szövegből helyesen, tehát a szerző szándékának megfelelően jutunk el egy kijelentés mai megfogalmazásáig (a szöveg értelmezése).

A hitelesség e két formája egyben kétféle értelmezői magatartás is. Az első inkább a befogadóra figyel, a szöveg itt bizonyos értelemben átlényegül, s inkább csak eszköz a szerző életre keltéséhez, aki az értelmező által szól a befogadókhoz (lásd alexandriai iskola). A második inkább az eredeti közlésre figyel, annak analógiáját keresi a maga korában, és az értelmezése csak a szöveg által megnyitott tartományban mozog (lásd antióchiai iskola).

E kétféle értelmezői magatartás végig nyomon követhető az egyház történetében, s valójában túlzás paradigmaváltásokról beszélni: mindig változott ugyan a bölcseleti háttér, és változtak az alkalmazás igényei is, de lényegében e két attitűd bukkant fel újra és újra, amikor a másik zsákutcába jutott, vagy nem tudott kielégíteni mérvadó igényeket.

1.3.5. Az értelmezéssel kapcsolatos szembenálló igények

Összefoglalva az értelmezés olyan autóvezetés, amikor egyszerre kell nyomni a gázt és a féket:

- Olyan magyarázatot találni, amely a lehető legszemélyesebben szól a befogadóhoz, de közben megőrizni a szentírási szöveg normatív erejét, közös, mindenkire érvényes jelentését.
- Törekedni arra, hogy a szöveg jelentése minél gazdagabb, erőteljesebb legyen, de vigyázni arra is, hogy szoros kapcsolatban maradjon a szöveg tárgyi valóságával.
- Gondosan bemutatni azt a történeti kontextust, amelyben a szöveg született, hogy a benne rejlő közlői szándékot minél pontosabban megértsük, ugyanakkor feltárni azt a jelentéstartományt, amelyben a szöveg értelme a szerzői szándéktól és a történeti szituációtól függetlenül, nyelvi természete okán mozog.
- A szöveg érvényesítése során megtalálni a lehető legtöbb illeszkedési pontot a mi korunkkal, kérdéseinkkel, ugyanakkor figyelmeztetni a történeti távolság okozta eltérésekre.
- Tolmácsolni a szöveg jelenkori értelmét (a szöveg értelmezése), ugyanakkor a kánon egésze alapján kritikai módon kezelni az egyes szöveghelye-

ket, és – akár a tartalmuk ellenében is – megfogalmazni azt, ahogyan Isten (illetve a kinyilatkoztatást hagyományozó közösség, az egyház) a Szentírásból a szövegben szereplő kérdésben szól hozzánk (a szerző értelmezése).

<i>A „fék”</i>	<i>A „gáz”</i>
– a szöveg értelme	– a szöveg jelentése
– normatív erejű, közös jelentés	– személyes, sokrétű jelentés
– a hangsúly a szöveg tárgyi valóságán	– a hangsúly a befogadóra tett hatásában
– a történeti kontextus rekonstrukciója	– az időtlen nyelvi jelentéstartomány
– a történeti távolság tudatosítása	– az illeszkedési pontok megtalálása
– mindkettő hermeneutikája lehet a szöveg értelmezése és a szerző értelmezése is	

2. A SZENTÍRÁSÉRTELMEZÉS GYAKORLATI NEHÉZSÉGEI

2.1. Szembenálló módszerek

Az újkor századai folyamatosan csiszolták a történeti-kritikai szentírásmagyarázat módszereit annak érdekében, hogy a lehető legpontosabban megállapíthassuk egy szöveg értelmét – amennyiben a szöveg értelmének az azt megalkotó, befogadó, hagyományozó és kanonizáló közösség közlési szándékát tekintjük. Ez a módszer tehát egy konkrét, történetileg behatárolható és igazolható értelmet keres.¹⁶ A fenti séma szerint „fék”-típusú exegézis; jellegéből adódóan inkább az elméleti, teológiai problémák területén hasznosul, ahol a szöveg jelentése valamilyen tudományos kérdés megválaszolása, amelyhez a szöveg értelmének minél egyértelműbb és pontosabb felderítésére van szükség.

¹⁶ Ugyanakkor a műfajok, kifejezési formák feltárásával éppen a történeti módszer képes arra, hogy a bibliai szövegeket kinyissa a metaforikus és szimbolikus értelmezés gazdagsága felé. Lásd PIERRE GIBERT: *Petite histoire de l'exégèse biblique*, Cerf, Paris, 1992, 261–265.

A történeti-kritikai exegézist szokás hermeneutikai termékletlenséggel vádolni,¹⁷ továbbá azzal, hogy valójában nem az Írás értelmezésével, hanem a szöveg mögöttes történetével foglalkozik, a befogadót elidegeníti a Szentírástól, mivel azt idegen tárgyként kezeli, nem veszi figyelembe személyes, normatív jellegét.¹⁸ A Pápai Biblikus Bizottság megemlíti továbbá, hogy ez a módszer a Bibliát „a szakemberek rezervátumává” teszi, mert megfelelő színvonalon csak komoly tudományos ismeretekkel lehet gyakorolni.

Mit lehet azonban helyette ajánlani? A biblikus bizottság dokumentuma a népszerű alternatívákat így összegzi:

„[...] nagyon dicsérik a Szentírás úgynevezett »lelki« olvasását, s ezen olyan olvasást értenek, amelyet kizárólag a személyes, egyéni inspiráció irányít, és amelynek táplálnia kell ezt az inspirációt. A Bibliában egyesek a saját egyéni felfogásuk szerinti Krisztust és spontán vallásosságuk kielégítését keresik. Mások úgy gondolják, hogy abban közvetlen választ találnak különféle személyes és kollektív kérdéseikre. Sok szekta kínál egyedül helyesként egy-egy magyarázatot, amelyet – állítása szerint – kinyilatkoztatásban kapott.”¹⁹

Annak igénye, hogy a Szentírás lelki táplálék legyen, továbbá egyértelműen eligazítson bennünket teológiai és morális kérdésekben, népszerűvé tette a különféle fundamentalista és tradicionális bibliamagyarázatokat. A katolikus egyházban ez az igény főként az allegorizáló és a lectio divinát követő értelmezések

¹⁷ Vö. KARLFRIED FROELICH: Merre tart a bibliai hermeneutika?, in Fabinyi Tibor (szerk.): *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*, Hermeneutikai füzetek 1., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994, 22, továbbá DANIEL PATTE – ALINE PATTE: i. m., 23, megemlíti a Pápai Biblikus Bizottság is a dokumentumának a bevezetőjében, lásd PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG: *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest, 1998.

¹⁸ Vö. FERDINAND HAHN: Probleme historischer Kritik, *ZNW* 63 (1972) 14, a történeti-kritikai módszerrel kapcsolatos további kifogásokat lásd ARCHIE L. NATIONS: A történetkritika és a mai módszertani válság, in Fabinyi Tibor (szerk.): i. m., 39–52., továbbá: KARL LEHMANN: Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in Josef Schreiner (Hrsg.): *Einführung in die Methode der Biblischen Exegese*, Echter, Würzburg, 1971, 61–62.

¹⁹ PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG: i. m., Bevezető, A) pont.

újjáéledésében, továbbá a tradicionalista törekvéseket támogató tekintélyi magyarázatok követésében fejeződik ki.²⁰

Ezek az exegetikai megközelítések elsősorban a szöveg befogadóra tett hatására figyelnek, és a kívánt jelentés érdekében a szöveg értelmét valamilyen formális (és sokszor teljesen mellékes) analógia alapján önkényesen állapítják meg. Mondani sem kell, hogy e magyarázati módszerek sem a történeti exegézissel, sem egymással nem párbeszédképesek, nem is igénylik, hogy szélesebb körben megmérettessenek, elegendő számukra, ha a körükbe tartozó befogadók meggyőzését szolgálják.

A személyes inspirációt követő és/vagy azt tápláló módszerek alkalmasak arra, hogy a befogadó számára élményszerű legyen a Szentírás olvasása, hogy a szöveg megérintse, lelkesítse; még akár arra is, hogy a szöveg alapján a hitlélményeinket megosszuk egymással, de egy közösség vezetésére, igehirdetésre, dogmatikai, morális kérdések megválaszolására nem megfelelőek. A szöveg normatív erejű értelmezését nem szakíthatjuk el a benne megnyilvánuló személyes közlői akarattól; ennek megismeréséhez pedig következetes történeti megközelítésre van szükség.

A történeti exegézis a maga tudományos formájában kétségtelenül távolságot tart az alkalmazás igényeitől és szempontjaitól. De a módszer nem zárja ki a lelkeségi, pasztorális törekvéseket. Más-más igényekkel és hangsúlyokkal közelít a szöveghez, amikor teológiai-tudományos kérdésekre alkalmazzuk, mint amikor az igehirdetés vagy a lelkivezetés során a befogadót inspirálni is akarja. Amíg az előbbiben az exegézis inkább a kontrollszerepét gyakorolja, addig az utóbbiban a kritikai mérlegelés háttérbe szorul, és az események, kijelentések, közlési helyzetek élményszerű rekonstruálása, megidézése, az analógiára alkalmas vonások hangsúlyozása dominál. Az igehirdető épp a történeti módszerek segítségével képes a szöveg világába bevonni a hallgatóit, így tudja megéreztetni velük, hogy a távolinak tűnő történésekhez, beszédekhez személyes közük van.²¹ Nagy előnye továbbá, hogy megnyitja a szöveget a befogadók előtt; a helyes és élményszerű történeti exegézis nyomán a hallgató maga fedezi fel a jelen korral vagy a saját tapasztalataival összekötő analógiákat. Az inter-

²⁰ Bolyki János szellemesen úgy jellemzi a fundamentalistákat, mint akik „azt vélik: a Szentírás két fedele között ott őrzik Istent, mint valami börtönben, s elfelejtik, hogy Isten korlátozhatatlan és végtelen [...]”, in BOLYKI JÁNOS: *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*, Kálvin, Budapest, 1998, 10–11.

²¹ Arról, hogy az igehirdetés nem mellőzheti a történeti módszereket, protestáns szemszögből lásd ZSENGELLÉR JÓZSEF: Tudományos exegézis az igehirdető Egyházban, *Az Út* 29 (2003/2) 57–66.

pretációnak így teremtő részesévé válik, a szöveg mélyebb és tartósabb hatással van rá, mint ha csupán el kellene fogadnia egy szájába rágott jelentést.²²

2.2. A szöveg érvényessége a jelenkori kérdésekre

Ami jelenkori vitáinkat illeti, sarkalatos kérdés, hogy a Szentírás hogyan és mennyiben képes egy-egy álláspontot igazolni vagy cáfolni. Az értelmező itt egy meghatározott kérdésben a bibliai gondolkodás és a kortárs felfogás között tolmácsol. A feladata általában fordított, mint az igehirdetésben: most nem az életre keltett bibliai szöveghez kell megkeresni a jelenkori analógiákat, hanem a jelenkori problémához minél inkább illeszkedő szentírási szövegeket kell megtalálnia és értelmeznie. Az értelmezés visszafelé zajlik: a jelentés adott (munkahipotézisként kétesélyes formában), és a jelentéshez legközelebb álló szöveg értelmét kell pontosan megállapítani. A fenti sémában tehát itt egyértelműen „fék”-típusú elemzésre van szükség. A kérdés, mint látni fogjuk, az, hogy mi visz közelebb a kortárs probléma megoldásához szükséges jelentés megalapozásához: a szöveg értelmezése vagy a szerző értelmezése?

Ami az eljárást illeti, érvelés gyanánt a legkönnyebb valamilyen szó szerint odaillő (vagy annak gondolt) igehelyet idézni, ám az esetek jelentős részében nem nehéz egy másik textust vele szembeállítani. Ez az eljárás könnyen az igehelyekkel való lövöldözéshez vezet. A komolyabb érvelés ezért a vitában használt szövegeket történeti kontextusba helyezi (ideértve a nyelvhasználatot és a műfaji jellemzőket is), és igyekszik bemutatni a jelen helyzettel analóg voltát. Ez az eljárás már sokkal kifinomultabb érvelést eredményezne, ha nem kellene számolnunk a Biblia korhoz kötöttségével, és ha ezt az eljárást következetesen, egyetemes érvénnyel alkalmaznánk minden ügyben.

Csakhogy a bibliai szövegeket még a fundamentalista irányzatok követői sem egyforma mércével mérik. Ők maguk is a szövegek korhoz kötöttségével érvelnek akkor, amikor egyes ó- vagy akár újszövetségi helyeket meghaladottnak tekintenek, például a szombat megszentelésének parancsát, a rituális tisztasági szabályokat, a többneűséget vagy a válás újszövetségi tilalmát; dogmatikai téren pedig például a közeli parúziára vagy a kiliazmusra vonatkozó kijelen-

²² Érdekes megkülönböztetéssel él Tőkés István, amikor megemlíti, másként értékeli az európai és az amerikai egyházi igehirdetés a történeti-kritikai módszert. Az európai gondolkodásban a történeti exegézisnek integráló szerepe van a szöveg és a prédikáció közötti folyamatban, ahol alárendelődik a teológiai érdeknek és elveszíti a kritikai élet, míg az amerikai gondolkodás élesen elválasztja az immanens történeti magyarázatot a teológiai, lelkipásztori interpretációtól. Lásd TÖKÉS ISTVÁN: i. m., 139.

téseket. Más esetekben viszont ragaszkodnak ahhoz, hogy a Szentírást szöveg szerint alkalmazzuk, mondván: a Biblia felhívott igehelyei az adott kérdésben világos álláspontot képviselnek. Az érvelésükben keveredik a megengedő és a következtető értelmezés, és nincs rá válasz, hogy az adott kérdésben miért ezt vagy azt a megközelítést alkalmazzák.²³

Be kell látnunk, hogy a Biblia sok, számunkra fontos kérdésben nem ad egyértelmű választ, de ha ad is, nem biztos, hogy ma is érvényes a felelete, mert bizonyos kérdések kulturálisan ma egészen más összefüggésben állnak, mint a bibliai korban vagy a keresztény hagyomány korábbi századaiban. Egyes ügyekben a mi korunk megengedőbb, más kérdésekben szigorúbb, mint a Szentírás történeti-társadalmi közege.

A rabszolgasággal kapcsolatos bibliai törvények, intelmek például lényegesen megengedőbbek, mint a mai felfogásunk. A rabszolgaságot szabályozó bibliai szövegek a maguk szó szerinti értelmében elveszítették a jelentőségüket, mert a jelenkor a rabszolgaságot a maga egészében az emberi méltósággal összeegyeztethetetlennek, rabszolgák tartását bűncselekménynek tartja. Ugyanakkor a rabszolgaságra vonatkozó helyek a Szentírásban mindenütt a méltányos bánásmódot sürgetik, ezért a saját történeti összefüggésükben ugyanaz a lelkiület jelenik meg bennük, mint amit korunk közszelleme képvisel. Ezért a rabszolgaságot illetően érvénytelenek a bibliai szövegek, de áttételesen, egy általánosabb, magasabb szintű analógia révén alkalmasak arra, hogy a függőségi viszonyainkban (például a főnök-beosztotti kapcsolatban) a méltányos bánásmódra figyelmeztessenek minket.

Ugyanígy ma sokkal szigorúbban ítéljük meg például az erőszakot, a halálbüntetést, a gyermekek bántalmazását stb., és nem hiszem, hogy a mi értékítéletünk ezekben a kérdésekben ne állna közelebb Jézus lelkiületéhez, mint a saját korában elfogadott normák.

Más kérdésekben viszont a mi korunk „szabadelvűbb”, mint a Szentírás ókori kultúrája, például a nők társadalmi szerepe, az étkezési, öltözködési szabályok, hogy csak olyanokat említsünk, amelyek nem tartoznak a legkényesebb kérdések közé. Vannak olyan kérdések is, amelyek a bibliai korban a technikai, tudományos ismeretek és lehetőségek híján fel sem merültek, például a mesterséges

²³ Lásd például Watchmann Nee érvelését arról, hogy „a Biblia egyes tanai csak bizonyos korszakra vonatkoznak, míg mások minden korra”. Szükséges tehát, hogy megkülönböztessük az időleges és az örökérvényű kijelentéseket – de hogy mi alapján válogatjuk ki őket, arról nem beszél. WATCHMANN NEE: *Hogyan tanulmányozzuk a Bibliát*, Living Stream Ministry, Anaheim CA, 2002, 152.

megtermékenyítés, a fosszilis vagy atomenergia használata, a közösségi média hatása; ezekre hiába is keresnénk szentírási kijelentéseket. Amikor valaki ilyen témákról értekezik, a Szentírásból csak egészen távoli és általános analógiákra tud hivatkozni.

Képes-e tehát a Biblia válaszolni a hittel, erkölccsel kapcsolatos kérdéseinkre? Van, amiben igen, van, amiben nem. Kétségtelenül vannak a Szentírásban alaptörténetek, Isten megismerésének alapvető megtapasztalásai, amelyek az üdvtörténet sarokköveit jelentik, és amelyeknek az értelmezése vitán felül áll. Az Ószövetségben ilyen az exodus, a szövetségkötés, az Újszövetségben a Krisztus-esemény. E kérdésekben a Szentírás lényegileg egységes és egyértelmű. Az is magától értetődő, hogy e megtapasztalásokat tekintik az emberi életet és az Istenhez fűződő viszonyt megalapozó eseményeknek. Tehát ezekből vezetik le a közösségre, az istentiszteletre, a lelkiségre, erkölcsre vonatkozó tanításokat. De hogy konkrétan milyen közösség (istentisztelet, lelkiség stb.) formálódjon e tapasztalatokból, az a Szentíráson belül folyamatos és le nem zárt vita tárgya, ezért ezekben még akkor sem érvelhetnénk a Bibliából egyértelműen, ha nem kellene számot vetnünk a szövegek korhoz kötöttségével és a kulturális különbségekkel.

Ne feledjük, a Biblia születésének évszázadai alatt sem maradt mozdulatlan a világ. A bibliai felfogás újragondolása, átértelmezése a Szentírás világán belül sem ismeretlen. Az Újszövetség például ugyanúgy ártértekel bibliai helyeket, mint a mi korunk: szigorít a válás lehetőségén, és lazít a szombat vagy az étkezési törvények megtartásának szabályain. Jézus egyszerre mondhatta azt, hogy a Törvényből nem vész el egy i betű sem (Mt 5,18), három verssel később pedig azt, hogy „mondatott a régieknek, én viszont azt mondom nektek” (Mt 5,21).²⁴

A Szentírás maga tanúskodik arról, hogy a betű szerinti értelmezés megöli az Írás lelkét (2Kor 3,6). A kőbe írt törvény nem elégséges út az üdvösségre; Isten akarata végső soron az ember szívébe van írva (vö. Jer 31,33; Ez 36,26–27; Róm 2,15; Zsid 8,10; 10,16). A főparancsról szóló párbeszéd (Mt 22,36par) azt mutatja, az Újszövetség korának közössége is tudta, hogy a Törvény valódi megtartása nem a betűjének, hanem a szellemének a követését jelenti.

A fő dogmatikai kérdésekben tehát a Szentírás meglehetősen egyértelmű és egységes. Nem véletlen, hogy a keresztény hit tanbeli alapjait viszonylag hamar sikerült formába önteni, és ezekben a hittételekben a kereszténység az egyházszakadások ellenére is egységes maradt. Ugyanígy egységesek és változatlanok

²⁴ Ezt a Biblián belüli újraértelmezést nevezzük *relecture*-nek. Vö. KOC SIS IMRE: i. m., 15.

Jézus követésének erkölcsi és spirituális alapjai. A hit megélésének részletkérdései azonban állandó vitatémák voltak és maradtak, ebben már a szentírási könyvek sem egységesek. Ezekben az ügyekben hiába várjuk, hogy a Szentírás a maga egészében egyik vagy másik álláspontot igazolja. Viszont a Szentírás olvasása és értelmezése abban segít, hogy Jézus lelkületét elsajátítsuk, a Szentlélektől való bölcsességet elnyerjük. A hívő élet gyakorlati kérdéseit nem bibliai igehelyekkel, hanem Jézus lelkületével és a Lélektől származó bölcsességgel fogjuk tudni helyesen megoldani.

Személy és küldetés Hans Urs von Balthasar teológiai antropológiájában

SZABÓ DÁNIEL SP

Abstract: Jesus Christ is the only one in whom shines the perfection of personal being. According to Hans Urs von Balthasar's conception every conscious subject, every human being in Christ can become a real and full person. God chooses everyone for a special mission, invites them at the appropriate time and sends them to follow Jesus Christ's steps in a personalized way. In this process our most important ability is human freedom which exists in a constant dialogue with God. The chosen person is invited to live in Christ - in St. Paul's words: "I have been crucified with Christ; yet I live, no longer I, but Christ lives in me." (Gal 2,19–20) - as a member of the Church and society. In this study, I intend to highlight some aspects of Hans Urs von Balthasar's Christian anthropology from the perspective of the discovery and development of personal vocation.

Keywords: *mission, person, vocation, conscious subject, Hans Urs von Balthasar, Christian anthropology.*

Kulcsfogalmak: *küldetés, személy, hivatás, szellemi szubjektum, Hans Urs von Balthasar, teológiai antropológia.*

„Ki vagyok én?” „Mi az életem értelme?” Ezek az összetartozó kérdések mindannyiunk szívét megérintik időről időre, és talán meglepődünk, mennyire töredékesen tudunk választ adni rájuk. Identitásunk és életünk értelme nem ragadható meg maradéktalanul számunkra, nemcsak azért, mert kifejezésük meghaladja a rendelkezésünkre álló fogalmi kereteket, hanem azért is, mert

SZABÓ DÁNIEL SP piarista szerzetesnövendék, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola és az Eötvös Loránd Tudományegyetem hittanár–történelemtanár szakos hallgatója; szabo.daniel@piarista.hu. A téma első részét lásd (Személy és küldetés összefüggései Hans Urs von Balthasar krisztológiájában): *Sapientiana* 13 (2020/1) 14–33.

magunk számára is talányos létezők vagyunk. Nem tudjuk ugyanis átfogni egyetlen pillanatban sem lényünk minden rezdülését, múltunk és jövőnk pedig még ennyire sincs a kezünkben, enélkül viszont képtelenség véglegesen mondani arról, kik vagyunk és mi végre létezőnk. Részben társadalmunk jelenkori struktúrájából is következik, hogy széles körű szabadságunk birtokában nehezen találjuk meg életünk vezércsillagát, mindennapi döntéseink sokszor következtelenek.¹ Ebben a tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy Hans Urs von Balthasar gondolatmenetét követve felvázoljam, hogyan kaphatunk világosabb választ, ha ez egyáltalán lehetséges, a fenti két egzisztenciális kérdésre.

Balthasar az emberről mint szellemi szubjektumról beszél, aki rendelkezik azzal a képességgel, hogy személlyé váljon, vagyis valóban megismételhetetlen és egyedi létezőként sajátos identitásra tegyen szert, mely együtt jár egy egészen személyre szabott küldetés teljesítésével. Arra a kérdésre, hogy „Ki vagyok én?“, valójában egyetlen valaki adhat választ, az, aki igazán a szíve mélyéig ismeri az embert, aki megteremtette és meghívta.

I. A SZELLEMI SZUBJEKTUMTÓL A SZEMÉLYIG

A szellemi szubjektum, az emberi „Én” nem születhet meg egy vele szemben álló „Te” nélkül. Ez a pszichológia, a perszonalista filozófia és a szentháromságtani alapokból táplálkozó teológiai antropológia alapvetése, ezen az alapon áll Balthasar is. Az ember öntudatra ébredésének folyamata annak istenképűségében van megalapozva, a Szentháromság életében van elrejtve. Isten belső élete, a szentháromsági személyek relációban való léte, „születése” képezi a modelljét az emberi személy létrejöttének is.²

Az ember teremtését ez a nézőpont új perspektívába helyezi, hiszen Isten személyes és egyedi teremtő aktusában a teremtményt létbe hívó relációt fedez-

¹ Vö. GISBERT GRESHAKE: *Hallgatni a hívásra*, Jezsuita Kiadó, Budapest, 2019, 6–9. (ford. Bruncsák István) Greshake világosan megfogalmazza, hogy igazi identitásra akkor tehetünk szert, ha magunkat olyan lényként szemléljük, akit Isten egyedi módon teremtett, meghívott, szolgálatába fogadott, és küldetéssel bízott meg. Greshake koncepciója ezen a ponton gyakorlatilag azonos Hans Urs von Balthasar megközelítésével.

² Vö. PUSKÁS ATTILA: Az isteni szeretet és az ember önazonossága. A drámai személyfogalom Balthasar teológiájában, in uő: *Megismertük és hittük a szeretetet. Metszetek Hans Urs von Balthasar szeretetteológiájából*, Szent István Társulat, Budapest, 2012, 133–148, 135.

hetünk fel.³ Isten az a jelentős Másik, akivel szemben az emberi Én létrejön. Teremtő és teremtmény kapcsolata – a teremtés aktusában – az az alapvető Én–Te viszony, amelyben egyrészt az emberi személy konstituálódik, másrészt ez az ontológiai alapja minden más Én–Te kapcsolat kibontakozásának:

„Az ember istenképűsége ebben az értelemben mint a Teremtővel az eredendő és kikerülhetetlen Én–Te, megszólítás-válaszadás kapcsolatában állás, széttörhetetlen és elveszíthetetlen. Ez a transzcendens-személyes Istenhez való viszony az emberi kapcsolatok által közvetített személyes létre jutásnak az ontológiai alapja és lehetőségei föltétele. [...] Mivel a kategoriális emberi közvetítés minősége, intenzitása változó lehet, ezért a személyes létre jutás mértéke, mélysége is különböző.”⁴

A teremtett ember pusztá létével valamiféle választ ad Istennek teremtő, megszólító tettére. Ez az eredeti viszony kategoriális közvetítés útján bontakozik ki, ami azt jelenti, hogy az emberi személy sajátos fejlődése során jut el addig a pontig, hogy ez a kapcsolat tudatossá válik benne. Az egyes ember életében különböző lehet azoknak a kapcsolatoknak a minősége, amelyekben az egyén növekedhet személyes létében. A kapcsolatok minősége arányos a megszólítás, az elfogadás, a befogadás és összességében a két személy közötti szeretet mélységével. Ezek a személyes kapcsolatok járulnak hozzá ahhoz, hogy az emberi személy Teremtőjével is élő és személyes kapcsolatba kerüljön, vagy pontosabban fogalmazva, hogy a teremtése pillanatától létező egyedülálló viszony tudatossá válhasson benne.

Ez a kapcsolatalapú megközelítés az örök jövő perspektívájában létező személy eredetének kérdése felől teszi érthetővé a lélek egyediségéről és halhatatlanságáról vallott keresztény igazságot. Szükséges annak rögzítése, hogy az embernek halhatatlan szellemi lelke van.⁵ Ezt az állítást azonban nem szabad-

³ Az egyház hitéhez szorosan hozzátartozik, hogy az egyes ember lelkét Isten közvetlenül teremti meg. Ez a tanítás már az V. Lateráni Zsinaton (DS 1440) megtalálható csírájában, majd egészen kifejezett módon XII. Pius *Humani generis* kezdetű enciklikájában (DS 3896). A személy relációalapú megközelítése szorosan kapcsolódik ehhez a hagyományhoz, és az emberi lélek közvetlen teremtésében, Isten személyes odafordulását, az Isten hangját potenciálisan meghallani képes ember megszólítását fedezi fel. Ez utóbbi gondolat Karl Rahner teológiájának egyik sarokpontja.

⁴ PUSKÁS ATTILA: *A teremtés teológiája*, Szent István Társulat, Budapest, 2010, 290–291.

⁵ Vö. JOSEPH RATZINGER: *Bevezetés a keresztény hit világába*, Vigilia, Budapest, 2007, 312–314. (ford. Dévényi István)

na a személy születésének relációalapú megközelítésétől elválasztva tárgyalni, különben megoldhatatlan teológiai problémákba ütközünk.⁶ Az emberi személy halhatatlansága és egész léte ugyanis Istennel való eredeti kapcsolatában van megalapozva, attól elválasztva nem érthető meg, és valójában nem is létezik, az ember örök életének ugyanis Istennel való kapcsolatában van az alapja.

1.1. Az emberi személy szabadsága

Az emberi személy alapvető vonása, hogy szellemi természettel rendelkezik, hogy az Isten-drámában valódi szabadsága van, és hogy öntudatra ébredt. Ezek a tulajdonságok képezik az alapját annak, hogy az egyes szellemi szubjektumok személlyé váljanak. Balthasar teológiájának kritikus pontja Isten végtelen és az ember véges szabadságának együttműködése, amelyre itt is külön figyelmet szentelünk, hiszen a szabadság az a képesség, amellyel az ember választ adhat Isten meghívására, amellyel vállalhatja vagy elutasíthatja küldetését.

Az ember véges szabadsága nélkül elképzelhetetlen az ember és Isten között játszódó dráma, maga az üdvtörténet.⁷ Nélküle ugyanis nem beszélhetnénk az emberről mint szubjektumról. Isten az embert valódi szabadsággal ruházta fel, valódi teret adott neki saját maga meghatározására. Ez a szabadság magában foglalja az Isten mellett vagy ellen való döntés lehetőségét is, amely elengedhetetlen ahhoz, hogy valódi szeretettel tudjon fordulni embertársai és Isten felé. Természetesen Isten és ember szabadsága nem egy szinten helyezkedik el, az ember esetében teremtett, véges, míg Istennel kapcsolatban abszolút szabadságról beszélhetünk, és éppen ez az abszolút szabadság teszi lehetővé, hogy véges szabadság létezhesen.⁸

Az ember véges szabadságának lehetősége a Szentháromság belső életében van megalapozva. Az Atya és a Fiú közötti „távolság” az oszthatatlan isteni

⁶ Ilyen teológiai probléma, hogy a lélek és test szoros egysége nehezen válik érthetővé, ha az emberi lelket mintegy az ember halhatatlan „alkatrészeként” szemléljük, ami pedig egyenesen a köztes idő megoldhatatlan problémájáig vezet. Hasonlóan zavart okoz az ember és az állatok megkülönböztetése, a személyes létezés mibenlétére vonatkozó kérdésekben is, ugyanis a lélek eltárgyasítása a szellemi képességek és a személyes létezés azonosításának veszélyét hordozza magában, amelynek súlyos következményei lennének a bizonyos szellemi funkciókkal már vagy még nem rendelkező emberi személyek számára.

⁷ Vö. HANS URS VON BALTHASAR: *Theo-Drama. Theological Dramatic Theory, II: The Dramatis Personae: Man in God*, Ignatius Press, San Francisco, 1992, 50–51. (ford. Graham Harrison)

⁸ Vö. PUSKÁS ATTILA: *Az isteni szeretet és az ember önazonossága*, i. m., 135.

lényekben a teremtés végső lehetősége, amelyben lehetséges a valódi különál-lással egyidőben megvalósuló egység. Ez az a tér Balthasar gondolkodása szer-int, amely az Istentől különböző, de tőle mégsem elszakított világ teremtését lehetővé teszi. A filozófiai és vallási tradíció ugyanis kétféle megoldást ismer az egység és különbözőség problémájára. Vagy az egységet abszolutizálja, vég-ső soron minden létezőt beolvasztva egyetlen Abszolútumba, vagy a sokfé-leségből és a belőle fakadó feszültségből való kitörés lehetetlenségét állítja, „megváltásként” pedig az ebbe való beletörődést kínálja. A Szentháromság belső élete az egység és sokféleség problémáját új fényben világítja meg. Isten életében az egység a sokféleségben valósul meg.⁹ Az Atya, a Fiú és a Szentlélek valóban különböznek egymástól egymáshoz való viszonyuk alapján, ám ez a különbözőség az egyetlen isteni lényekben egységet képez a szeretet tökéletes közösségében.

Az ember valódi véges szabadsága azért képzelhető el, mert maga a terem-tés a Fiúra való tekintettel történik. A Fiú ugyanis az Atya önjárandékozására adott hálájában, önmaga viszontajándékozásában előre felajánlja magát az esetlegesen bűnbeeső teremtet világ megváltására. A Szentháromság-Egy-Is-ten számára a világ teremtésének kockázata így vállalható, a Fiú nyújt garanciát arra, hogy a teremtés be fog teljesedni akkor is, ha benne az ember véges szabadságával visszaélve nemet mond Isten szeretetére. Krisztusnak a bűn okozta elidegenedést és szenvedést túlcsoorduló módon meghaladó szeretete garantálja a teremtés végső jóságát. Ilyen módon Balthasar nemcsak a Fiút, hanem Krisztusnak a teremtésközvetítő szerepéről is beszél.¹⁰

Az egyén szabadságát ebben a kontextusban értelmezhetjük. Isten valóban párbeszédre képes lényeket teremt, akiket valós szabadsággal ajándékoz meg. Ezt a véges szabadságot pedig a többiek véges szabadságának terében éli át. Az ember nem érthető meg, ha teljesen autonóm lényként tekintünk rá, aki ma-gában hordozza szabadságának minden lehetőségét. Szabadságunk mértéke a velünk szemben álló „Másik” magatartásától függ, aki befolyásolva, esetleg testi-lelki kényszert alkalmazva szűkítheti, szinte teljesen meg is béníthatja szabadságunkat, vagy elfogadással és nyitottsággal fordulva felénk lehetővé teheti, hogy igazi önmagunk lehessünk. Minél inkább szeretettel fordulunk egymás felé, annál inkább megnyitjuk egymásnak a szabadság terét. Ez a tér a szabadság kibontakozására tehát a kölcsönös szeretetkapcsolatban, a kölcsö-

⁹ Vö. PUSKÁS ATTILA: *A teremtés teológiája*, i. m., 169–171.

¹⁰ Vö. KERESZTY RÓKUS O. CIST. – PUSKÁS ATTILA: *Jézus Krisztus. Krisztológiai alapvetés*, Szent István Társulat, Budapest, 2015, 351.

nös önjárandékozásban tárul fel. A szeretet szabaddá tesz. Ebből a nézőpontból válik érhetővé, hogy Istenhez közeledve nem elveszíti önmagát és saját szabadságát az emberi személy, hanem az isteni szabadság végtelen terében találja magát. A Szentháromság belső élete ugyanis a szeretet teljessége, amely a szabadság végtelen terét is jelenti. Krisztusban erre a szabadságra vagyunk meghíva.¹¹ Ennek fényében érthető, hogy az Isten által az embernek ajándékozott küldetés, ahogyan azt majd a későbbiekben látni fogjuk, nem az ember szabadságának megsértését, korlátozását, hanem legteljesebb szabadságának lehetőségét jelenti. Amikor Isten a véges szabadságnak megadja saját identitását, akkor nem hagyja a választási lehetőségek megőrzésére való törekvés ürességében, hanem felszabadítja valódi és pozitív értelemben vett szabadságának elérésére, amennyiben kimondja neki teremtetésének értelmét és létének célját.

1.2. A személyes lét kibontakozása

Az emberi élet sajátos életút során bontakozik ki egy olyan folyamatban, amelyben az egyén újra és újra más-más szerepekben találja magát. A szellemi szubjektum ezekben a szerepekben válik önmagává. Az egyes élethelyzetek és feladatok nem hagyják őt érintetlenül, nem váltogathatók ruhához vagy jelmezhez hasonlóan, hanem nyomot hagynak benne. A viszonyunk ezekhez a szerepekhez kettős, mert egyszerre vonzó, hogy beleolvadjunk szerepünkbe, azonosuljunk vele, hogy az adott szerep identitást kölcsönözzön számunkra, és egyszerre idegenkedünk ettől az azonosulástól, mert senki sem tud nekünk garanciát nyújtani arra, hogy az adott szerepben valóban kibontakozhatunk, senki sem tudja megígérni, hogy a legjobb lehetőségünket választjuk.¹² A kérdés az, honnan kaphat mégis az ember olyan identitást, olyan szerepet az élet drámájában, amelyben valóban önmagává válhat, amelyben énje kiteljesedhet. Nem nyújthat ilyen biztos támpontot sem a biológiai struktúránk, sem a társadalmi környezetünk, sem az emberi kapcsolatrendszerünk, sem pedig önmagunk.

Végérvényes identitást és szerepet az adhat az embernek, aki őt tökéletesen ismeri és szereti, sőt valójában csakis az, aki garanciát képes vállalni arra, hogy bármilyen körülmények adódnak is élete során, képes lesz kibontakoztatni sajátos énjét. Ez a valaki pedig egyedül Isten lehet. Isten az, aki végérvényes

¹¹ Vö. HERMANN STINGLHAMMER: A dialogikus szabadság: kulcs a Theodramatik megértéséhez, *Communio* 26 (2018/3–4) 76–86.

¹² Vö. PUSKÁS ATTILA: *Az isteni szeretet és az ember önazonossága*, i. m., 137.

identitást, sajátos szerepet ajándékoz az embernek az üdvtörténetben. Istennek ez a személyes szava az, amelyben a szellemi szubjektum megkapja végső identitását, az ember ebben a szóban fedezi fel saját személyének lényegét és célját, ezáltal válik valóban személlyé.

„Ezt egyedül az abszolút Alany, Isten adhatja meg. Ez akkor történik meg, amikor Isten megszólít egy szellemi szubjektumot, és elmondja neki, ki ő, és mit jelent az ő léte az örök és igaz Isten számára, valamint megmutatja létének célját, amely egy sajátos és Istentől megerősített küldetést jelent. Ekkor mondhatjuk egy szellemi szubjektumról, hogy személy.”¹³

Isten az embert eleve párbeszédre képes létezőnek teremtette. Ebben ragadható meg az ember kitüntetett helye az egész teremtésben. Ő az egyetlen, aki Isten partnere, aki képes arra, hogy párbeszédbe lépjen teremtetőjével. Ez az ember istenképűségének legfőbb sajátossága, legnagyobb ajándéka. Balthasar kiválasztásról, meghívásról és elküldésről alkotott teológiai koncepciójának ez a belső lehetőségi feltétele. Teremtettségénél fogva az ember érzékeny Isten szavára, szívének bensőjében képes meghallani Isten szeretetteljes szavát, hívását, ahogyan azt a *Gaudium et spes* is kiemeli: „A lelkiismeret az ember legrejtettebb magva és szentélye, ahol egyedül van Istennel, akinek szava visszhangzik bensőjében” (GS 16). A hivatás, az identitás felfedezésének éppen ezért kitüntetett helye az imádság, amelyben Krisztus egészen személyes szaván keresztül hangzik el a meghívás. Krisztussal az imában való találkozás, dialógus nyomán fedezzük fel igazi identitásunkat, sajátos új nevünket, amelyben igazi önmagunk tárul fel. Ez az isteni szó nem egy kívülről ránk erőltetett utat, hivatást közöl, hanem lényünk legbenső igazságát, saját magunkat tárja fel számunkra.¹⁴

Az Istentől kapott új név egyben küldetést is jelent. A „Ki vagyok én?” és a „Kivé kell lennem?” kérdések ugyanis szorosan összetartoznak. Jézus esetében is az ő sajátos neve – szeretett Fiú – egyben küldetését is kifejezi, amennyiben fiúnak lenni annyit jelent, mint születni és hálával visszafordulni az élet forrása felé. Ő a tökéletes személy, akiben identitás és küldetés, meggyőződés és tettek teljes egységben vannak egymással. „Jézus emberi létmódjában is azt valószínűsíti meg, ami legmélyebb isteni lényege, vagyis hogy ő a Fiú, aki az Atyától

¹³ HANS URS VON BALTHASAR: i. m., 207. (Sz. D. ford.)

¹⁴ Vö. KORONKAI ZOLTÁN: *The Relationship Between Prayer and Vocation in the Theology of Hans Urs von Balthasar* (dissertation), Regis College, Toronto, 2007, 37–38.

származik és teljesen felé fordulva él.”¹⁵ Ezzel összhangban a Szentírás számos meghívástörténetében az Isten általi kiválasztás nemcsak új nevet jelent az ember számára, hanem egyúttal egy sajátos küldetés teljesítésére szólító meghívást is. Hasonló módon, amikor egy szellemi szubjektum Isten személyes szava által megkapja identitását, akkor ezzel együtt arra a kérdésre is választ kap, hogy mi végre létezik, mi életének a célja, mi az ő sajátos hivatása.¹⁶

Arra a kérdésre tehát, hogy „Ki vagyok én, s mi végre létezem?”, Isten az, aki választ tud adni, ő az, aki olyan identitással tudja megajándékozni az embert, amelyben személyes léte kiteljesedhet. A továbbiakban arra keressük a választ, hogy miben áll ez az identitás, mi a megváltott ember szerepe Isten üdvtörténeti drámájában.

2. SZEMÉLYNEK LENNI KRISZTUSBAN: A RÉSZESEDÉS

Jézus Krisztus nem csupán mintája, hanem forrása is a szellemi szubjektum személyes létének, általa nyeri el az ember Istentől végső identitását. Ennek a gondolatnak nagy hagyománya van a kereszténység történetében, és különösen Pálnál jelentős, de a keresztség és az eucharisztia teológiáját is szorosan érinti. Balthasar újdonsága abban ragadható meg, hogy a Krisztus egyetlen küldetésében való részesedéshez köti az ember személyes létének kibontakozását. Az Atya ugyanis nem Krisztustól függetlenül közli a szellemi szubjektummal identitását, hanem Jézus Krisztusban, rajta keresztül a Szentlélek tevékenysége által. A következő pontokban azt vizsgáljuk, hogyan tud az emberi személy Jézus küldetéséből és így személyes létéből részesedni.

2.1. A csodálatos csere misztériuma

A csodálatos csere kifejezés az atyák szótériológiájának fontos eleme, amelylyel hatékonyan tudták kifejezni, mit jelent Krisztus megtestesülése, élete, halála és feltámadása az emberiség számára. Balthasar Iréneuszt és Atanázst idézi, amikor meg kívánja világítani a *csodálatos csere* értelmét: „Ő lelkét adta a lelkünkért, testét adta a testünkért, és kiárasztotta az Atya Szentlelkét, hogy

¹⁵ GIBBERT GRESHAKE: i. m., 29.

¹⁶ Vö. PUSKÁS ATTILA: *Az isteni szeretet és az ember önazonossága*, i. m., 140.

megvalósítsa az egységet és a közösséget Isten és ember között”;¹⁷ „Amint ugyanis az Úr testbe öltözve emberré lett, úgy tesz bennünket, embereket Istenné az Ige azzal, hogy felkarolt minket teste által, és az örök élet örököséivé leszünk.”¹⁸

Az egyház nyugati fele a görög nyelvű hagyomány „csodálatos csere”-gondolatát főleg Canterburyi Szent Anzelm szótériológiája nyomán helycsereként kezdte értelmezni. Eszerint az Istent ért megbántásokért az ember nem képes elégtételt adni, ugyanis Istent bántotta meg, és a megbántás súlya a megbántott személy méltóságával arányos. Emiatt Istennek elégtételt csak maga Isten szolgáltathat, viszont nem Isten tartozik elégtétellel, hanem az ember. Ezért szükséges, hogy Isten emberré legyen, és emberként adjon Istennek elégtételt az emberi nem bűneiért.¹⁹ Eszerint Jézus Krisztus istenemberként a bűnös ember helyére lép, és így szerez megváltást számára. Az ember maga tehát nem tud hozzátenni a megváltás művéhez, hiszen Istennek egyedül Isten adhat elégtételt. Balthasar azt javasolja, hogy Anzelm elégtételelméletét tágabb kontextusban szemléljük, Krisztus ugyanis nem csupán formálisan veszi át a bűnös helyét, hanem az emberiség fejeként valóban egy lesz közülünk. A Fiú szolidaritást vállal velünk, s oly módon lép a bűnös ember helyére, oly módon áll mellé, hogy szolidaritásában, szeretetében eljut a bűnös ember fájdalmas helyzetével való azonosulásig.²⁰ Ily módon nyer értelmet az egész Újszövetségben olyan jelentős „értünk” kifejezés is, amely nem azt jelenti, hogy Krisztus szenvedett és meghalt helyettünk, mintha nekünk nem kellene már szenvedni és meghalni, aminek tapasztalatunk is ellentmond. Inkább azt fejezi ki, hogy a kereszten szenvedve Krisztus osztozott a bűnös ember sorsában, osztozott a szegényekkel, a kitaszítottakkal, a bűnösökkel és az emberi szenvedés legmélyével is. Jézus nem egyedül tevékenykedett és szenvedett az emberért, hanem együttműködik és együtt szenved vele. A *csodálatos csere* gondolata ebben az összefüggésben *osztozást* jelent; Isten Fia osztozott a mi sorsunkban, ezért mi is osztozhatunk az ő sorsában, vagyis Istennek ajándékozott életében, megváltó halálában és feltámadásában. Balthasar megfogalmazásában: „Ezen az úton a második Ádám megnyit egy teret a keresztny küldetés számára,

¹⁷ IRÉNEUSZ: *Adversus haereses*, V, 1,1, [online] <http://www.earlychristianwritings.com/text/irenaeus-book5.html> [2019. 04. 10.] (Sz. D. ford.)

¹⁸ SZENT ATHANASZIOSZ: Harmadik beszéd az arianusok ellen 34, in Vanyó László (szerk.): *Szent Athanasziosz művei*, Szent István Társulat, Budapest, 1991, 281.

¹⁹ Vö. KERESZTY RÓKUS O. CIST. – PUSKÁS ATTILA: *Jézus Krisztus*, i. m., 274–276.

²⁰ Vö. THOMAS KRENSKI: *Krisztus minden felől. Hans Urs von Balthasar párbeszédei*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2005, 88–90. (ford. Lázár Kovács Ákos)

amelyben az – »Krisztusban« – osztozni képes Krisztus megváltó művében és szenvedésében a világért.”²¹ Így érthetők meg Szent Pál szavai: „Örömmel szenvedek értetek, és testemben kiegészítem, ami Krisztus szenvedéséből hiányzik, testének, az Egyháznak javára” (Kol 1,24). Az ember üdvösségéhez elengedhetetlen az osztozás Krisztus sorsában, aki azáltal mentett meg és üdvözített bennünket, hogy maga is osztozott sorsunkban. Kereszténynek lenni tehát annyit jelent, mint éltünket másokért odaajándékozni, hiszen saját életünket is Krisztus szeretetteljes önajándékozása által nyerjük el. Az életünket elajándékozunk, mert mi magunk is ajándékba kaptuk. Ezáltal jön létre a keresztény közösség.²² Gyönyörűen fejezi ki a *csodálatos cserének* ezt a titkát az eucharisztia, amelyben felajánljuk munkánk gyümölcsét, a kenyeret és egész életünket, hogy aztán az élet kenyerét, Krisztus testét kapjuk vissza. Ez az osztozás misztériuma.

2.2. A keresztény ember léthelyzete: Krisztusban lenni

Balthasar kiemeli, hogy Pál szótérológiájában központi jelentősége van a „Krisztusban – *en Khrisztoi*” kifejezésnek. Ez Balthasar nézőpontjából azt a cselekvési és életteret jelöli, amely által az egyes ember részesedhet Krisztus egyetemes küldetésében, és ezzel egyidőben valódi személlyé válhat. Maga Krisztus tette lehetővé megváltó műve által, hogy vele, benne lehessünk. Krisztusnak ez a műve választ vár az embertől, osztozásra, együttműködésre hívja, mert ő maga bennünk akar jelen lenni, tanítani, gyógyítani és folytatni megváltó művét. Szent Pál a következő módon foglalja mindezt össze: „Hiszen a törvény által meghaltam a törvénynek, hogy az Istennek éljek, mert Krisztussal engem is keresztre feszítettek. Élek, de már nem én, hanem Krisztus él énbennem” (Gal 2,19–20a). Ez az idézet Páltól különösen is alkalmas arra, hogy Balthasar teológiai nézőpontját megértsük: Krisztus úgy részesíti Pált saját küldetésében, hogy egyrészt Pál saját maga marad, szabad és felelős, szellemi szubjektum, másrészt viszont részesedve Krisztus életében és küldetésében valódi személlyé válik, aki sajátos módon együttműködik Krisztussal, a fővel mint az ő testének tagja. Pál kiválasztása, meghívása és élete modellként szolgál minden hívő számára, mert „az összes hívőre igaz, hogy hasonló kivá-

²¹ HANS URS VON BALTHASAR: i. m., 241. (Sz. D. ford.)

²² Vö. ANCSIN ISTVÁN: Az emberlét poláris struktúrája Hans Urs von Balthasar teológiájában. Egyén és közösség, in *In memoriam Hans Urs von Balthasar*, Sapientia füzetek 10., Vigilia, Budapest, 2007, 158–171, 167.

lasztásban osztoznak; egyikük sem élhet önmagának, és mindannyian Krisztusban-létük által válnak személlyé”.²³ Korintusiakhoz írt levelében így fejezi ki ezt a misztériumot Pál: „Krisztus szeretete ösztönöz minket, hiszen arra a meggyőződésre jutottunk, hogy ha egy mindenkiért meghalt, akkor mindenki meghalt. És ő azért halt meg mindenkiért, hogy akik élnek, ne maguknak éljenek, hanem annak, aki értük meghalt és feltámadt” (2Kor 5,14–15).

Balthasar hangsúlyozza, hogy Pál a görög *toi* szót használja, amikor arról beszél, hogy akik élnek, ne maguknak éljenek, hanem *annak*, aki értük meghalt és feltámadt. A szónak azonban van egy mellékjelentése is a görögben, amely Pál teológiai mondanivalója szempontjából nem mellékes. Úgy is fordítható ugyanis, hogy valaki által, valakin *keresztül*. Hasonlóan a következő helyen: „Közülünk ugyanis senki sem él önmagának, és senki sem hal meg önmagának. Mert, ha élünk, az Úrnak (az Úr által) élünk, ha meghalunk, az Úrnak (az Úron keresztül, az Úrban) halunk meg. Tehát akár élünk, akár meghalunk, az Úréi vagyunk” (Róm 14,7–8).²⁴ Ebben foglalható össze a keresztény ember hivatása: Krisztussal, Krisztusban élni, vele együtt meghalni és életre támadni. Ezt jelenti Pál kifejezése: „Krisztusban”.

Jézus az a valaki, akiben már mindig is az emberiség visszatérése történik az Atyához. Ő az üdvtörténet főszereplője, mindenki más, akár előtte, akár utána élt, ebből a szerepből kap egy részterületet. Ő mindig is az Atya szeretett Fia, akiben minden ember bekapcsolódhat az üdvtörténetbe, Isten és ember drámájába.²⁵ Balthasar így tud jelentést adni Jézus szavainak: „Bizony, bizony, mondom nektek, mielőtt Ábrahám lett volna, én vagyok” (Jn 8,58). Vagy ahogyan ugyanezt megfogalmazza Keresztelő János: „Ő az, akiről én megmondtam: Utánam jön egy férfi, aki nagyobb nálam, mert előbb volt, mint én” (Jn 1,30).²⁶ Krisztus megváltó művét követően pedig az egyház tagjai azok, akik arra vannak meghíva, hogy Krisztus életében, sorsában és küldetésében osztozzanak, ezáltal pedig részesüljenek Krisztus személyes létében, és maguk is személlyé legyenek. Mindez nem feloldódást jelent, a személyiség elvesztését, hanem épphogy kiteljesedést, a Szentlélek ugyanis úgy egyesíti a számtalan embert Krisztusban, hogy egyediségüket megőrzi, sőt kiteljesíti.

²³ HANS URS VON BALTHASAR: i. m., 248. (Sz. D. ford.)

²⁴ Vö. HANS URS VON BALTHASAR: i. m., 248.

²⁵ Vö. SZABÓ FERENC: *Hans Urs von Balthasar. Válogatás a teológus műveiből*, Mai írók és gondolkodók 3., Róma, 1989, 41–42.

²⁶ Vö. HANS URS VON BALTHASAR: i. m., 268–269.

Krisztus tehát cselekvési teret nyit meg az Isten-dráma szereplői számára megváltó művével, amely egyszerre személyes és személylyé tevő tér.²⁷

3. KIVÁLASZTÁS, MEGHÍVÁS ÉS ELKÜLDÉS

Isten személyesen gondoskodik az általa teremtet emberről, kiválasztja, meghívja és elküldi, hogy Fiának küldetésében osztozva, saját szerepet betöltve szellemi szubjektumból személylyé lehessen. A továbbiakban is Balthasar nyomába szegődve keressük a kiválasztás, meghívás és elküldés mozzanatainak jelentését. Balthasar a következő kiindulópontot tárja eléink ennek a három mozzanatnak a vizsgálatához:

„A Krisztus által megnyitott cselekvési térben a teremtet szellemi szubjektumok teológiai értelemben vett személyekké, az Isten-dráma társszereplőivé válhatnak. Nem képesek ebbe a térbe belépni saját maguktól, és ha egyszer bebocsátást nyernek is, még kevésbé képesek kiválasztani teológiai szerepüket. Azonban ahogy kimutattuk, ez olyan tér, amelyen keresztül Krisztus szabadságot teremt és tart fent Istenben. És amennyiben az ember készségesen elfogadja, megerősíti és jóváhagyja a kiválasztást, meghívást és elküldést, melyet Isten az ő szuverén szabadságában felajánl neki, akkor birtokába jut a legjobb lehetőségnek, hogy személylyé váljon, hogy megragadja saját lényegét és lényének azt a legbensőbb elgondolását, amely máskülönben felfedetlen maradna.”²⁸

Az ember tehát Istentől kapja szerepét az Isten-drámában, és a szellemi szubjektumból való átmenet a személyes létbe fokozatosan, történelmi módon közvetített formában megy végbe. Az egyén számára küldetésének kinyilvánítása nem a létevel együtt adott, hanem az Istennel való kapcsolatában válik megragadhatóvá, abban adatik hírül.²⁹ Ez a fokozatos kibontakozás és elrejtettség különösen is szemléletes a csecsemőkeresztelés gyakorlatában, amikor egy potenciális szellemi szubjektum lesz az egyház tagja annak ellenére, hogy személyes öntudata még alakulóban van, szabadsága csak csíraszerűen tulajdona, és képességei, adottságai még rejtettek.³⁰

²⁷ Vö. uo. 249.

²⁸ Uo. 263. (Sz. D. ford.)

²⁹ Vö. PUSKÁS ATTILA: *Az isteni szeretet és az ember önazonossága*, i. m., 146–148.

³⁰ Vö. HANS URS VON BALTHASAR: i. m., 263.

A Szentírás tanúsága szerint az Istentől kapott meghívás és küldetés sokszor váratlanul jelenik meg, nem lehet kiszámítani annak megérkezését. Gondoljunk csak Ábrahám vagy Mózes történetére, a próféták meghívására. Isten váratlanul cselekszik, mi több, sok esetben emberileg nem tűnnek alkalmasnak ezek a személyek a rájuk bízott feladatra, például személyes tulajdonságaik, betegségeik vagy társadalmi helyzetük miatt.³¹ Ennek fényében a Szentírás alapján nem képviselhető, hogy pusztán a természetes adottságok alapján felfedezhető lenne küldetésünk, melyre Isten teremtett bennünket. „Istennek az emberhez intézett hívása mindig újra felhangzik, ráadásul a megszólítottak olyasmire kapnak meghívást, aminek a megvalósítására saját erejükből nem lennének képesek: önmaguktól sem »előidézni«, sem követni nem tudnák ezt a hívást.”³² Lehetséges, hogy Isten akarata harmonizál az adott személy természetes hajlamaival, vágyaival, de az is lehet, hogy ellentétes azokkal, ahogyan az számos próféta történetében megjelenik.³³

A kiválasztás és meghívás nemcsak váratlanul, de nagyon direkt módon érkezik el a választottakhoz. Gyakran valamilyen látomás keretében vagy valamilyen álom formájában. Isten közvetlenül hívja meg választottjait, s ez még akkor is igaz, amikor van szerepe valamiféle közvetítésnek is. Ilyen például Dávid felkenése Sámuel által, vagy Ananiásnak Pálról való gondoskodása. Isten akaratának közvetítői egészen konkrét és világos utasítást kapnak az Úrtól, hogy a kiválasztott személy felé kiválasztását tolmácsolják és megjelenítsék. Ezek alapján úgy tűnik, hogy minden egyes hivatás esetében, amelyben az egyház valakit kiválaszt egy sajátos szolgálatra, legalább a jelölt személynek vagy az előjárónak bizonyosnak kell lennie afelől, hogy Isten erre a szolgálatra kiválasztotta és meghívta.³⁴

A Szentírás is tanúskodik róla, hogy számos esetben találkozik Isten hívása a kiválasztott személy ellenkezésével. Ezekben a helyzetekben lesz világos, hogy az embernek szabadságában áll elutasítani Isten hívását. Egyes esetekben ez az elutasítás véglegesnek bizonyul, mint Saul király vagy a karióti Júdás élettörténetében, máskor azonban, habár elbukik a kiválasztott személy, és időlegesen kiszakad hivatásának teréből, mégis – annak erejében – visszatér kiválasztottságához. Az Ó- és Újszövetségben ilyen Dávid király és Péter

³¹ Mózes arra panaszkodik, hogy nem tud rendesen beszélni, Dávid túl fiatal, Sára és Erzsébet meddő, a Názáreti Mária pedig nem ismer férfit. Isten mindezek ellenére választja ki őket.

³² GISBERT GRESHAKE: i. m., 9–10.

³³ Vö. KORONKAI ZOLTÁN: i. m., 33.

³⁴ Vö. HANS URS VON BALTHASAR: i. m., 265.

apostol alakja. Mi történik az emberrel, mit jelent számára, ha elutasítja Isten hívását? Ebben a kérdésben Balthasar óvatosan fogalmaz, Szent Pál ugyanis arról tanúskodik, hogy Isten nem bánja meg kegyelmi adományait (vö. Róm 11,29). Isten hívása tehát végleges, így annak elutasítása megnyitja az elkárhozás terét, amelyből haláláig képes az ember kilépni Isten felajánlott kegyelmének erejében, azonban választása véglegessé válik halálában. Az Isten által adott és az ember által elfogadott hivatást a szellemi szubjektum személylétévé aktusaként értelmeztük. Ebben a kontextusban a személyes hivatásnak, identitásnak az elutasítása a személyes lét kibontakoztatásának elutasítását is jelenti, melynek következtében a szellemi szubjektum torz alakot ölt, személyes létében csorbát szenved, vagyis végső soron a kárhozat állapotába jut.³⁵ Ebben Balthasar gondolkodása összecseng a kárhozatról alkotott perszonalista értelmezésekkel.³⁶

Élete során az emberi személy fokozatosan közelíti meg a küldetésével való egyre teljesebb azonosulást. Sőt, a szellemi szubjektum Én-je és az őt személylétévé tevő Krisztus személyében fennálló sajátos hivatása közötti távolság annak lehetőségét is magában hordozza, hogy az egyes ember csak félig meddig teljesíti küldetését, vagy akár azt teljességgel vissza is utasítja, ahogyan arra már utaltunk. A küldetés végrehajtása, a személyes hivatás kibontakoztatása tehát az egész emberi életet felölelő feladat. Az egyén életében ez mindig egy szociális térben és fokozatosan bontakozik ki. Ez a kibontakozás igényli a kiválasztott személy teljes egészét minden szellemi és fizikai erejével együtt.³⁷ Ebben a folyamatban érhető tetten, ahogyan az egyes ember egyre inkább azzá válik, amire Isten hívja őt, és egyre kevésbé marad saját elgondolásainak és önzésének rabja. Mások szolgálatában egyre inkább azonosul ezzel a sajátos hivatással, így Krisztus küldetésében részesedve egyre inkább önmagává válik Krisztusban, megvalósítva személyes létének legjobb lehetőségét.

³⁵ Vö. HANS URS VON BALTHASAR: i. m., 266–267.

³⁶ A személy perszonalista értelmezése alapján a pokol a magány, a teljes önmagába zárkózás állapota, amelyben az egyén bűnei következtében elidegenedik minden másik személytől, így Istennel is megszakítja kapcsolatát. Az elkárhozott részesedik a létben továbbra is, de az őt eredetileg személylétévé tevő Én-Te kapcsolattól elzárkózva torz személylétévé válik, úgymond *antiszemély* lesz.

³⁷ Vö. GIBERT GRESHAKE: i. m., 22. Az embert Isten „közreműködő” szerepre hívja, nemcsak tevékenykedik, hanem reagál is. Az egyén sajátos hivatásának teljesítése nem képzelhető el az Isten szavára, újra és újra felhangzó hívására való folytonos figyelem nélkül. Greshake szerint bízhatunk abban, hogy Isten nem hagy bennünket magunkra, hanem valóban mellénk szegődik életünk útján.

Összeségében az emberi személy kiválasztottságának, meghívásának és elküldésének a próbaköve az, hogy önmagába záródó létéből képes-e kilépni Krisztus személlyé tevő terébe. Képes-e napról napra igent mondani arra a küldetésre, amelyben személlyé válhat Krisztusban, amely által azzá válhat, aki mindig is volt Isten szemében. Balthasar szavaival:

„Ebben [a folyamatban] valamennyire mindannyian érintettek vagyunk (és ez magában foglalja Máriát is, akit nem érintett az áteredő bűn), amennyiben a mi cselekvésünk e cselekvési térben, amely Krisztus, abban áll, hogy született identitás nélküliségünkől egy mindig szorosabb közelítésben eljussunk a tökéletes identitáshoz. Ez a célja Krisztus-követésünknek, Krisztusban áll fenn ugyanis ez az identitás.”³⁸

3.1. Meghívás és küldetés a közösségben

A küldetését vállaló személy Krisztus megváltó művében együttműködve a másik ember számára is megteremti a szabadságban való cselekvés terét. Az egyén és közösség viszonyának vizsgálatakor Balthasar felhívja a figyelmet Isten következetességére, aki mindig egy-egy személyt szólít meg, neki ad küldetést, de a sajátos feladat mindig egy nagyobb közösséggel áll kapcsolatban. Az egyén küldetése egy közösséghez szól, és ennek a közösségnek az üdvösségét kívánja Isten előmozdítani. Ez adja meg tehát a keretet az egyes ember küldetéséről való gondolkodásunknak is. Példaként említi Balthasar Ábrahámot, aki személyes meghívást kap, de az ígéretek egy nagy népről és minden nemzet üdvösségéről szólnak. Ugyanígy Mózes is személyes küldetést kap Istentől, de hivatása arra vonatkozik, hogy Izrael megszabadításának „eszköze” legyen Isten kezében. Isten szándéka ugyanis kezdettől fogva nyilvánvaló, ő az egész emberiség üdvét akarja.³⁹

Balthasar úgy szemléli Krisztus testét, az egyházat, mint amelyben sajátos feladatok léteznek. Ezeknek a kifejezett egyházi küldetéseknek az archetípusai Mária, Péter, Pál, János, a szeretett tanítvány és Jakab. Az egyházban léteznek látványos küldetések, hivatások, de létezik számos egyéb rejtett, csak a személy és Isten kapcsolatában felfedezhető hivatás is, amelyek Krisztus misztériuma révén mégis az egész közösség javáért vannak, és az üdvösség művét

³⁸ HANS URS VON BALTHASAR: i. m., 270–271. (Sz. D. ford.)

³⁹ Vö. uo. 275–278.

szolgálják. A Jelenések könyvének száznegyvennégyezer igaza őket jelképezi. A keresztény ember részesül Krisztus megváltó küldetésében, és egy közösség tagjaként imájával, szeretetével, szenvedésével valóban a többi ember életét, üdvösségét szolgálja.⁴⁰

Ez a Krisztus életében és küldetésében való részesedés valósítja meg az egyházat, amely a szentháromságos önátadó szeretet képeként van jelen a világban. Az egyén ugyanis annyiban képes közösséget alkotni a többiekkel, amennyiben képes önmagát másoknak ajándékozni, illetve mások önján-dékozását befogadni. Ez a dinamika határozza meg minden közösség minőségét.⁴¹ Ennyiben az emberi közösség valóban a Szentháromság képe, hiszen az isteni élet szeretetegysége pontosan abban ragadható meg, hogy a Szentháromság személyei kölcsönösen átadják önmagukat egymásnak, és egyúttal megajándékozhatóvá is teszik magukat a másik által.⁴²

Minden egyes megkeresztelt ember a szeretet teljességére van meghívva, a szeretet mértékében nem különböznek a különféle küldetések. O'Donnell értelmezésében Balthasar a hivatások különböző formáit a paradicsomi állapottal és annak széttörésével hozza összefüggésbe. Az ember eredeti épsége ugyanis azt jelentette, hogy magát teljes egészében képes volt a szeretetben átadni Istennek, ez az állapot a szegénység és a gazdagság, az engedelmisség és a szabadság, a tisztaság és a termékenység egysége volt. Felfedezhetjük ezt a dinamikát Jézus fiúi engedelmisségében, amely egyszerre jelent szabadságot, és Mária tisztaságában is, amely egyszerre lett termékenység Jézus születésekor. De a bűn miatt elveszett az embernek ez az eredeti integritása, és ezzel együtt a korábban egységes, szeretetre való emberi hivatás különféle utakra szakadt, habár tartalma azonos maradt.⁴³

Az egyik út a papi és szerzetesi élet. Balthasar szerint ezeknél a hivatásoknál különösen is fontos Isten kezdeményező szerepe, ahogyan ez Jézus földi működésében is megjelenik, amikor egyeseket kiválaszt szorosabb követésére, míg másokat visszautasít (vö. Mk 5,18–19). A szerzetesek és papok arra vannak meghíva, hogy a tanítványokhoz hasonlóan egészen szorosan kövessék őt, és életformájukkal megjelenítsék az elveszett paradicsomi állapot integritásának egyik oldalát. Ez a szoros követés egyben a kereszt felvállalását

⁴⁰ Vö. uo. 178–182.

⁴¹ Vö. ANCSIN ISTVÁN: i. m., 162–163; 167–168.

⁴² Vö. PUSKÁS ATTILA: *Téremtés a szentháromság szeretetéből*, i. m., 90.

⁴³ Vö. JOHN O'DONNELL: *Hans Urs von Balthasar*, The Liturgical Press, Collegeville, 1992, 127–128.

is jelenti, amelyben az ember az Atya akaratára való hagyatkozásért lemond autonómiájáról, Krisztus misztikus testének egységéért a fizikai egyesülésről, míg szegénysége által helyet ad Istennek, hogy ő megajándékozza az élet teljességével.⁴⁴

A másik hivatástípus a laikus állapot az egyházban. Ahogy korábban mondtuk, a laikus hivatású ember is a szeretet tökéletességére hivatott, és ez a hivatás sem független az evangéliumi tanácsoktól. A krisztushívők ugyanis meghívást kapnak, hogy Isten országának részeseként Krisztust vigyék el a társadalomba, a teremtett világ minden részére. A kegyelem, vagyis Isten hatékony jelenléte a megkeresztelt ember szívében képessé teszi őt, hogy az anyagi javakba ne ragadjon bele, hanem Isten uralmát építse általuk, hogy szexualitását a tökéletes szeretet perspektívájába állítsa, és hogy saját akaratát ne tartsa abszolútnak, hanem istengyermekségének tudatában bátran keresse Isten szeretetteljes akaratát. A keresztény ember arra hivatott, hogy Isten országát valósítsa meg ezen a világon, tudva, hogy annak beteljesedését Istentől kell remélnie.

Balthasar hivatásokról szóló teológiájához szorosan kapcsolódik a házasság életállapotának az értelmezése. A házasságban különös erővel érhető tetten a kölcsönös szeretet egymást megajándékozó dinamikája, hiszen a házastársak egymás boldogságának szolgálatára köteleződnek el. Ez az önátadó szeretet pedig mindig termékeny, valamilyen módon élet születik belőle. Csodálatos lenyomata ez a teremtésben a Szentháromság misztériumának, amennyiben két személy kölcsönös önátadásából egy új személy születik. Balthasar azonban egy másik képet is nagyon jelentősnek tart a házasság lényegének megértésével kapcsolatban, ez pedig Krisztus és az egyház kapcsolata.⁴⁵ Ahogyan Krisztus testét adta jegyeséért, az egyházért a kereszten, úgy a férfi is átadja magát feleségének, aki befogadja férjének önátadását, és ebben a befogadásban fejezi ki önmaga viszontajándékozását.

A világi hívők keresztény küldetésének Balthasar nagy jelentőséget tulajdonított, annak megértését és előmozdítását valóban szívügyének tarthatjuk. A II. Vatikáni Zsinat tanításával összhangban Balthasar is úgy szemléli a keresztény embert, mint aki magától Krisztustól kapja sajátos hivatását, küld-

⁴⁴ Vö. uo. 129–131.

⁴⁵ Vö. JOHN O'DONNELL: i. m., 135–137.

tését az egyházban keresztsége által.⁴⁶ Ez a meggyőződés érthető, ha tekintetbe vesszük Balthasar küldetesközpontú személyfogalmát. Ezzel a nézőponttal jól megalapozható a hívőknek a hierarchiához rendelt viszonya, amelyben elsősorban nem alá- vagy fölérendeltséget kell keresnünk, hanem egymásért rendeltséget, amelyben mindenki az egyetlen Krisztus tagja, küldetését személyesen az Úrtól kapja, és az ő személyében és küldetésében részesedve szolgál az egyházban a maga sajátos helyén.⁴⁷

A hívők különféle küldetései között pedig a Szentlélek teremt egységet, ő hozza létre a közösséget az egyházban. A Szentháromság belső életében ugyanis a Lélek úgy kapcsolja teljes egységbe az Atyát és a Fiút, hogy a közöttük lévő különbözőséget nem szünteti meg, hanem megőrzi. Ennek mintájára a Lélek az egyházban az egyes szolgálatok gazdagságával Krisztus egyetlen küldetésének végtelen mélységét bontja ki úgy, hogy közben minden egyes keresztényt Krisztusban egyesít. Ez az egység az egyház tagjai számára a Szentháromság életében való részesedést, Krisztus megváltó művében való részvételt, az eucharishtiában megvalósuló egységet és Isten egyetlen Lelkében való közösséget jelenti.⁴⁸

Balthasar azt is kiemeli, hogy az egyháznak mindig figyelnie kell a körülötte lévő világra, ahol Krisztus munkálkodik rejtett módon. Számtalan személyes hivatás által bontakozik ki ugyanis Isten országa. Ahogyan Krisztus részesíti az egyházat saját életében, úgy kell az egyháznak is felkínálnia az üdvösségben való részesedést a világ számára szentségi jelenléte által, nem megfelelően arról, hogy Krisztus sajátos küldetést adhat egyeseknek és közösségeknek is, akár az egyházon kívül is, és hogy a világ Világosságát megjelenítő egyház felfedezheti ezt a Világosságot ott is, ahová eredetileg elvinni tervezte.⁴⁹

4. ÖSSZEGZÉS

„Ki vagyok én?” „Mi az életem értelme?” Tanulmányomban arra tettem kísérletet, hogy Hans Urs von Balthasar nyomába szegődve feltárjam, hogyan

⁴⁶ Vö. GISBERT GRESHAKE: i. m., 20–21. Greshake szerint Balthasar kifejezett isteni meghívást csak a sajátos hivatások esetében feltételez, mint a papi és szerzetesi hivatások. Kétségtelen, hogy Balthasar különös figyelmet szentel erre a „második” meghívásra, amely Krisztus szorosabb követésére szól.

⁴⁷ Vö. PUSKÁS ATTILA: Az egyház Isten szeretetének erőterében, i. m., 165–193, 189–190.

⁴⁸ Vö. uo. 178–179, 182.

⁴⁹ Vö. HANS URS VON BALTHASAR: i. m., 271–282.

lehetséges választ adni erre a két összetartozó egzisztenciális kérdésre. Balthasar világosan rámutat arra a tényre, hogy egyedül Isten az, aki képes megválaszolni a fenti kérdéseket, ő az egyetlen, aki végérvényes identitást ajándékozhat az ember számára, amely egyben sajátos küldetést is jelent. Mindannyian meghívást kapunk arra, hogy Krisztus sorsában és küldetésében osztozva, az egyház tagjaként ajándékká váljon az életünk Isten és a többi ember számára. Ez a szabadon vállalt elajándékozottság az egyetlen módja, hogy emberi életünk kiteljesedjen, hogy igazi önmagunkká váljunk, és egyben ez a számunkra legalkalmasabb út is mások szolgálatára.

A remény Órigenész Zsoltár-homíliáiban¹

SOMOS RÓBERT

Abstract.

The Psalms consist primarily of human words uttered to God whether in praise or petition, or proclaimed about God for instruction or worship. They make up hopes relating to the future. In Origen's interpretation the interlocutors of the Psalms may be Christ, the prophets or simple human beings, and the main discipline of these songs belongs to moral philosophy. We must distinguish between the theoretical question of *apokatastasis tòn pantòn* and the personal *elpis*. In the *Homilies on the Psalms* Origen speaks about human hopes in a non-theoretical way mostly in terms of the communion with God and deification.

Keywords: Origen, hope, psalms, apokatastasis, deification.

Kulcsszavak: Órigenész, remény, zsoltárok, apokatasztaszisz, átistenülés.

Tanulmányomban arra a kérdésre szeretnék válaszolni, vajon mi a zsoltárokban megfogalmazott remények tartalma Órigenész értelmezése szerint. Kiindulópontom az, hogy a remény és az *apokatasztaszisz tòn pantòn* eszméje elválasztandó egymástól. Nem lehet úgy összekapcsolni ezt a kettőt, ahogyan azt Henri Crouzel, a korábbi évtizedek legjelentősebb Órigenész-kutatója tette, amikor az órigenészi *apokatasztaszisz*-elmélet értékeléseként így fogalmazott: „A teremő Isten jóságának lelkes védelmezésekor [Órigenész] talán reméli azt, hogy Isten és Igéje olyannyira meggyőzők lesznek, hogy Krisztus országa – melyet végül átad az Atyának – minden értelmes lényre kiterjed. De nincs itt

SOMOS RÓBERT a Pécsi Tudományegyetem BTK Filozófia Tanszékének egyetemi tanára, a Patrisztika Központ vezetője, az MTA doktora; somos.robort@pte.hu

¹ A tanulmány végleges formába öntéséhez segítségemre volt az NKFI 128321 sz. pályázat. Azokat a fordításszövegeket, amelyeknél nem szerepel fordító neve, én készítettem. A Zsoltárok esetében a Septuaginta számozását követtem.

szó másról, mint egy nagy reményről (*grand espoir*).² Az *apokatasztaszisz* tón *pantón* státusza szerint egy valószínűnek tartott elméleti jellegű tézis. A tézis azt mondja ki, hogy a mindenség kezdeti, a jelenleginél tökéletesebb állapotát állítja helyre Isten, tehát egy olyan helyzetet, amelyben a teremtmények újra élvezhetik Isten közelségét, és nincs többé bűn és büntetés. Az isteni jóság végleges érvényesüléséről, a jó teremtés beteljesedéséről szól ez az Órigenésznél hangsúlyos és jelentős elméleti szervezőelemként különböző formában felbukkanó eszme. Véleménye szerint a megfogalmazásakor számot kell vetni az- zal, hogy a kezdet és vég kapcsán a Szentírás nem ad világos tanítást, számot kell vetni a testi, anyagi és testetlen, szellemi létezés kérdésével és azzal, mit is jelent a korábbi állapot helyreállítása, továbbá vizsgálni kell a feltámadás kérdését, tehát teoretikus problémák alkotta bonyolult szövedéket kell kibogozni. Ilyen elvárás az elméleti művek, főleg a *Peri arkhón* esetén merülhet fel, és ott szó is van ezekről a kérdésekről. Ez természetesen nem zárja ki, hogy az *apokatasztaszisz* szó kapcsán szóljon az *elpiszról*. A megtestesülést, az üdvrendet (*oikonomia*) vizsgáló Zsoltár-*catenák* hoznak olyan Órigenésznek tulajdonított szöveget, amelyben az Üdvözítő reméli az ő saját visszakerülését (*apokatasztaszisz*) az Atya mellé.³

Az *apokatasztaszisz* kozmikus értelmével szemben a remény *per definitionem* az egyéni élet dimenziójában merül fel, még akkor is, ha magának a remény tárgyának van közösségi aspektusa is, és lehetséges elméleti szintre emelni a vizsgálatot. A *Zsoltár-homíliák* esetében már maga a műfaj is erősebben kapcsolja a szöveget a konkrét befogadó közösséghez, de az a meggyőződés, hogy a zsoltárok nagy része Dávidtól való, szintén erősíti a Dávid királyságának helyreállítását célzó közösségi aspektust.

Órigenész a *Contra Celsum* első könyvében egy klasszikus antiszkeptikus érvet felidézve maga is kimondja, mi is a remény, és ahogyan megnyilatkozik, az jórészt megfelel a mai szóhasználatnak:

² HENRI CROUZEL: L'Apocatastase chez Origène, in Lothar Lies (Hrsg.): *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien, 1987, 288–289. Hasonlóan összekapcsolja már tanulmánya címében is Henryk PIETRAS az *apokatasztasziszt* és a reményt: *La speranza escatologica di Origene*, in Marcina Wysockiego – Jerzego Pałuckiego – Małgorzaty Pyzik-Turskieg (eds.): *Nadzieje Upadającego Świata*, Wydawnictwo KUL, Lublin, 2019, 199–216.

³ In Ps. 4, 9–10 (PG 12, 1168 BC), vö. MARIE-JOSÈPHE RONDEAU: *Les commentaires Patristiques du Psalter*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Rome, 1985, Vol. 2., 106, 268. jegyzet.

„Hiszen ki hajózik, házasodik, nemz gyermeket és veti a magvakat a földbe, ha nem hisz a jobbik lehetőség bekövetkeztében, jóllehet az ellentéte is lehetséges, sőt, időnként be is következik? De mégis, a jobbik és az imádságban kért lehetőség bekövetkeztében való hit adja meg mindenkinek azt a merészséget, hogy bizonytalan és kettős kimenetelű dolgokba fogjon. Ha pedig életünk folytatását minden bizonytalan kimenetelű tevékenységünkben a remény biztosítja, azaz a hit a jövő kedvező alakulásában, hogyan is ne lenne észszerűbb, ha ezt a hívő a hajót hordozó tenger, a bevetett föld, a feleségül kért nő és az egyéb emberi dolgok helyett inkább a mindeneket teremtő Istenbe vetné [...]?”⁴

A negyedik zsoltár magyarázatakor Órigenész a filozófiai hagyományból a pseudo-platóni *Definíciók* „remény” meghatározását is alkalmazza: „a remény javak várása” (ἐλπίς γὰρ προσδοκία ἀγαθῶν).⁵ A reményekről a kevésbé elméleti munkákban olykor több információt találunk, mint a szisztematikus teológiai művekben. A zsoltárok mindenekelőtt az ember Istenhez intézett szavait tartalmazzák, dicséretet, tiltakozást, továbbá tanítást kérnek, imádságot intéznek Istenhez, és reményeket fogalmaznak meg a jövővel kapcsolatban. Órigenész értelmezésében a zsoltárokból elsősorban Krisztus szólal meg, de lehet a beszélő egy próféta vagy egy egyszerű ember is. Szerinte a zsoltáránekek elsődleges diszciplínája a morálfilozófia, tehát az egyéni élet megjavításának eszköze. Zsoltárhomíliáiban nem elméleti módon kapnak szót a jövővel kapcsolatos emberi remények, és ezek az óhajok mindig valamely szentírási szöveg kapcsán kerülnek bemutatásra.

Órigenész az Üdvözítőnek tulajdonítja a 15. zsoltár első versének szavait: Óvj meg engem, Uram, mert *tebenned van reményem*. A remény itt is, mint a *Contra Celsum* idézett javaslatában, a mindenség Istenébe vetett remény. Órigenész szerint az Üdvözítő imádsága ez az Atyához, akire szüksége van. Az imádságról szóló értekezésével összhangban itt is az Isten Igéjének, a Bölcseségnek is szüksége van az Atyára, tehát a szubordinárius teológia vonása megjelenik itt is. Maga a remény mozzanata azonban mégsem az Igéhez kapcsolódik, hanem az embermivolthoz és az imádsághoz. Mint Órigenész mondja:

„A saját imádságáról tudósít minket az Üdvözítő, hogy minket tudósítva megtanítson imádkozni. Hiszen az Atyához imádkozott, amikor így szólt: »Óvj meg

⁴ *Cels.* 1, 11.

⁵ *Fr. Ps.* 4, 6 (PG 12, 1148B), Platón: *Definitiones* 416a21, Xen. *Cyr.* 1, 6, 19. Az átvétel kapcsán lásd CHIARA BARILLI: *Elementi di filosofia nei commenti di Origene ai Salmi, Adamantius* 20 (2014) 150–151.

engem, Uram, mert az Üdvözítőnek szüksége van az Atyára, és csak a mindenség Istenének nincs szüksége senkire és senki segítségére.« Az Üdvözítő pedig, bár szüksége van valakire, mégis kivételes, hiszen csak a mindenség Istenére van szüksége. Mózesnek viszont, akinek szüksége van valakire, szüksége van az Istenre is, Krisztusra is, a Szentlélekre is, és az őt segítő és mellette álló angyalokra is. És bizony minél inkább alacsonyabb szinten vagyunk, annál többekre van szükségünk, és nincs olyan, hogy az Istenen kívül senki más segítségére ne szorulnánk. Ha tehát azt mondom, hogy az Üdvözítőnek és Krisztusnak, a Bölcsességnek szüksége van valakire, ne botránkozz meg emiatt.”⁶

Az Üdvözítő reménye, azaz a látszólag önmagáért szóló imádsága a saját tagjaiért, azaz a keresztény gyülekezet tagjaiért szól, hiszen ők Krisztus teste (1Kor 12,27). Ezen keresztül jelenik meg az egyén üdvösségének reménye: „Annak oka pedig, hogy az Úrnak meg kell óvnia engem – mint mondja – mert benne van reményem. Merem állítani, hogy ennek kapcsán, miszerint óvj meg engem, azt is el kell mondani, hogy én is az ő tagja vagyok, és ezért Istenben reménykedem.”⁷ Mi, törekény emberi természettel bíró lények, ha nem ügyelünk magunkra, elbukunk. Ez a jövővel kapcsolatos bizonytalanság indokolja az Istenben való remény fontosságának hangsúlyozását. A bizonytalanság nem magának a türelemben kipróbált keresztény reményének a bizonytalansága, mert ez, amint a *Római-levél kommentár* mondja, „bizonyos és igaz”.⁸

A *Harmchatodik zsoltár 5. homíliájában*, amely csak Rufinus latin fordításában maradt fenn, Órigenész részletezi az Istenben való reménykedés diszpozícióját. Összekapcsolja az egyedül Istenben való reménykedést a Máté 6,24 ama parancsával, hogy nem lehet két úrnak szolgálni: „Ahogyan senki sem szolgálhat két úrnak, úgy senki sem reménykedhet két úrban. Senki sem reménykedhet a csalóka gazdagságban és az Úrban” (1Tim 6,17).⁹ A további, részben a Szentírásból vett antitézisek kicsengése az, hogy egyedül őbenne szabad reménykedni, mert ő az, aki megváltja a benne reménykedőt Jézus Krisztus által.

A *Tizenötödik zsoltár első homíliájához* hasonlóan az imádsághoz kapcsolódik a remény a *Hetvenhatodik zsoltár első homíliájában*: „Ha tehát valami szomorú dolog történne veled, és egyházhoz tartozó emberként imádkozol,

⁶ *Hom. Ps. 15*, 1, 3.

⁷ *Hom. Ps. 15*, 1, 4.

⁸ *Comm. Rom.* 4, 9, 2 (SC 539, 302).

⁹ *Hom. Ps. 36*, 5, 7.

és azt látod, a bánat hatása alatt elsötétülsz és legyőz ez a bánat, emlékezz az ő szavaira, a remény, a Krisztusban való boldogság szavaira, és rögtön elszáll a bánat.”¹⁰ A gyöngeség, a bizonytalanság, a szenvedély a Krisztusban való boldogság reményével viselhető el. Szenvedély és emlékezet viszonyát némileg hasonlóan fogalmazza meg Órigenész, mint a korábbi filozófiai hagyományon belül a reményt egyedül pozitív indulatként kezelő Epikurosz a halál és az öntudat viszonyát. Teológusunk így nyilatkozik: „Amikor itt van Isten emlékezete, a szenvedély már elmenekült. Amikor pedig itt a szenvedély, nincs emlékezés Istenre. Ezért nincs senki a halálban, aki emlékezik rád, s az alvilágban ki fog magasztalni téged?”¹¹

A Krisztusban való boldogság reménye nem más, mint az üdvösség reménye, a feltámadás, az örökségül kapott új föld, az istenként való feltámadás, örvendezés Isten színe előtt, dicsőítés és gyönyör.

Órigenész felfogásában a remény tárgya nem a test feltámadása, hanem az Istennel való bensőséges együttlét értelmében vett feltámadás:

„Hiszen rád is, aki hiszel az Istenben és elfogadod Jézus Krisztust, az vár, hogy emberként meghalsz, viszont istenként támadsz fel. És ha már nem halsz meg többé a feltámadás után, és már nem buksz el, nem érhet gáncs, még ha most gáncs is ér. Ha bűnös vagy is, akkor is e szavak szólnak hozzád: »én mondtam, istenek vagytok és a magasságbeli fiai mindannyian, viszont mint emberek, meghaltok, és mint a főemberek bármelyike, elbuktok.«¹² Amikor már nem érhet többé gáncs téged: »mint emberek, meghaltok«. Ha viszont isten maradsz, ezt fogja mondani neked: »én mondtam, istenek vagytok és a magasságbeli fiai mindannyian«. És terád is vonatkozik a folytatás is: hiszen nem halsz meg, és nem is buksz el, hanem az örökké álló Isten mellett állsz a feltámadt Üdvözítőnkkel, emberként meghalva viszont istenként felkelve.”¹³

A Harminchatodik zsoltárhoz készült ötödik homília kifejezetten hangsúlyozza, hogy az eljövendő kegyelmi ajándékok és örökség nem abban áll, hogy az igaz szája étellel, itallal és élvezetekkel lakik jól, hanem bölcsességgel, amint a zsol-

¹⁰ *Hom. Ps.* 76, 1, 6.

¹¹ Zsolt 6,6.

¹² Zsolt 81,6–7.

¹³ *Hom. Ps.* 67, 1, 5.

tár is mondja (36,30).¹⁴ Ismeretes módon a „bölcsség” Órigenész felfogásában a Fiú legpontosabb megnevezése.¹⁵

Az Istennel való együttlét mellett a feltámadtak különbözőségét is hangsúlyozza Órigenész a *Hetvenharmadik zsoltár 3. homíliájában*, amikor a zsoltár 17. versét vizsgálja: „[...] te jelölted ki a föld minden határát”.¹⁶

„És ahogyan a csillagok között kijelölte az ég határait, mert tudta, vannak egyrészt északi irányban csillagok, másrészt mások déli irányban és ismét mások az úgynevezett állatöv felett, s azt is, hogy ez a csillag egészen a Göncölszekérnél van, az pedig kicsit távolabb, ugyanúgy jelölte ki az Isten az égen a határokat az országot örökségül nyerők számára. Hogy még inkább meggyőződj az Írásokból arról, hogy ha méltó leszel az egek országára, akkor a szóban forgó csillagokból álló égben nyersz határokat, lépj át a feltámadást indokló, csillagokból vett hasonlathoz: mert »más a fényessége a napnak, más a fényessége a holdnak, és más a fényessége a csillagoknak. Hiszen minden csillag különbözik fényességében a másik csillagtól, és ilyen a halottak feltámadása is«. ¹⁷ Ahogyan tehát Isten határokat állapított meg az égben eme csillagok számára, ugyanúgy, ha a világ világosságává¹⁸ váltok és beigazolódik, hogy olyan sokan lesztek, mint az ég csillagai,¹⁹ Isten nektek is határokat fog megállapítani, mégpedig nem a földön, hanem az égben. De miért is mondom azt, hogy »az égben? Merem állítani, hogy az ég fölötti összes egekben lesznek az igazak határai.«²⁰

Az égitestekhez hasonlítás motívuma a *Hetvenhatodik zsoltár második homíliájában* is megjelenik.²¹ Itt már az is isten, aki elfogadja Isten Igéjét, és nem csupán az, aki elnyeri a feltámadás üdvét. Miután Órigenész tisztázza azt, hogy

¹⁴ *Hom. Ps.* 36, 5, 1, 49–56 (SC 411, 228.)

¹⁵ *Comm. Joh.* 1, 118.

¹⁶ Zsolt 73,17.

¹⁷ 1Kor 15,41–42.

¹⁸ Vö. Mt 5,14; Jn 8,1.

¹⁹ Vö. Ter 32,13.

²⁰ *Hom. Ps.* 73, 3, 4.

²¹ Amikor Órigenész a *Második Genézis-homíliájában* Noé háromszintes bárkájának morális jelentését mutatja be, az 1Kor 13,13 hármasságából (hit, remény, szeretet) a hitet az égi és magasztos dolgokhoz kapcsolja, mert az ember „[...] a földön él ugyan, de otthona az egekben van” (Fil 3,20). *Hom. Gen.* 2, 6, *Homíliák a teremtés könyvéhez*, Kairosz, Budapest, 2010, 58. (ford. Heidl György) A *Római-levél kommentárban* a hármasságot úgy magyarázza, hogy a hit az üdvösség első kezdeteit és alapjait a hit jelenti, az épület előrehaladását és növekedését a remény, a tökéletes befejezést pedig a szeretet (*Comm. Rom.*

nem valamiféle politeizmusról van szó, amikor Pál „sok istenről” beszél,²² a feltámadást mintegy belsővé teszi, azaz a feltámadás útjának végét megelőlegezi a zsoltár 11. versének szavait vizsgálva: „most kezdtem el”:

„Mint hogy természetesen Isten jótéteményei tekintetében nem irigy, ezt mondja: »én mondom nektek: istenek vagytok, és a Magasságos fiai mindannyian«.»²³ Az Írás ugyanis azt mondja, hogy ha valaki elfogadja Isten Igéjét, az isten lesz. Sőt: »Áll az Isten az istenek gyülekezetében, és ítélkezik közöttük«,²⁴ és ha mint emberek gyülekeztek egybe, akkor nincs Isten a gyülekezetben. Ha viszont ez a gyülekezet az istenek gyülekezete, istenek rangját veszik fel azok, akikhez szólt Isten Igéje,²⁵ s akikben van, és már nem emberként viselkednek,²⁶ az ilyenekben van ott Isten, és ezért van az, hogy az Isten áll az istenek gyülekezetében, és ítélkezik közöttük.²⁷ Valahogy eme istenek közül az egyik fényessége a Nap fényességéhez hasonló, egy másiké a Hold fényességéhez hasonló, egy harmadiké pedig a csillagok fényességéhez hasonló. »Más a fényessége a Napnak, más a fényessége a Holdnak, és más a fényessége a csillagoknak. Mindegyik csillag különbözik fényességben a másik csillagtól, és így a halottak feltámadása is.«²⁸ Ez szolgál magyarázatul ahhoz, hogy »áll az Isten az istenek gyülekezetében, és én mondom nektek: istenek vagytok«, innen pedig áttérhetek ahhoz, hogy »ki olyan nagy isten, mint a mi Istenünk?«»²⁹

Isten mivoltunk magyarázatát részben a zsoltárokhoz fűzött Órigenész-catenák egyikében találjuk. Itt teológusunk Hérophilosznak *Az elnevezések sztoikus használatáról* című munkájára hivatkozik, ahol az „isten” szónak a következő definícióit találja:

4, 6, 3, (SC 539, 258)). Egyedül a szeretet olyan a három közül, hogy általa már soha nem vétkezünk (5, 10, 13 [SC 539, 520]).

²² „Először az apostol szavaira kell figyelni, milyen értelemben is mondja valahol ezt: »mert ha vannak is úgynevezett istenek, akár az égben, akár a földön, amint sok isten van« (1Kor 8,5). De nézd csak, óh katekumen, nehogy tévedésbe ejtsen az, hogy a keresztények is sok istenről beszélnek, és nehogy visszakanyarodj a bálványokhoz!” (*Hom. Ps. 76, 2, 5*).

²³ Zsolt 81,6.

²⁴ Zsolt 81,1.

²⁵ Vö. Jn 10,35.

²⁶ Vö. 1Kor 3,3.

²⁷ Zsolt 81,1.

²⁸ 1Kor 15,41–42.

²⁹ *Hom. Ps. 76, 2, 5*.

„Legáltalánosabb értelemben »istennek« a halhatatlan, értelmes élőlényt nevezzük, és ebben az értelemben minden értelmes lélek isten. Más értelemben pedig: halhatatlan, értelmes élőlény, önmagában létező. E szerint viszont a bennünk lévő lelkek nem istenek, legfeljebb akkor, ha majd eloldozódnak a testektől. Más módon pedig istennek mondják a halhatatlan, értelmes, erényes élőlényt, és ennek megfelelően minden jó lélek isten, jóllehet testben van. Más értelemben mondják istennek az önmagában létező halhatatlan élőlényt, és eszerint a bölcs emberekben lévő lélek nem isten. Még egyebeknek is mondják az istent: halhatatlan, értelmes, erényes élőlény, aki a kormányzás szempontjából kiválságos helyet foglal el a világban, mint a Nap vagy a Hold. Más értelemben viszont azt mondják istennek, aki a világ első kormányzója, más értelemben pedig mindenek fölötti istennek nevezik a születetlen és pusztulhatatlan élőlényt, az első királyt, akinek az egész világ a birtoka.”³⁰

Látható módon az első definíció szerint eleve istenek vagyunk, a harmadik definíció szerint akkor vagyunk istenek, ha erényesek vagyunk, a második és ötödik definíció szerint pedig istenekké válhatunk. Az „isten” predikátum használata kapcsán tehát a biblikus és filozófiai hagyomány bizonyos mértékig egybecseng.

Az isteni lét ígérete, a kezdettel és véggel kapcsolatos ismerethiány motívuma és a remény egyszerre jelenik meg a *Hetvenhatodik zsoltár negyedik homíliájában*. Az isteni csodákat ekként jellemzi Órigenész:

„Valahányszor felvillan a szellemi fénytől eredő igazi villám, és megszólal az értelemmel társult erős hang dörgése, földünk megrázkódik, azaz a földi és testi mivoltunk elmúlik és egyfajta isteni állapotba kerül, hogy a földrengés bekövetkeztekor mindannyian egyként holtta tegyük tagjainkat a földön [...]”³¹

Ez az isteni állapotba kerülés nyilvánvalóan egy belső folyamat, amely a nem belső állapothoz kötött, hanem a feltámadás utáni istenivé válás megelőlegezése. Az Isten, a kezdet és a vég megismerhetetlenségére a Zsolt 76,20 utal: „nyomaid nem ismerhetők fel”. Órigenész a következőképpen értelmezi a szöveget:

„Nem tudjuk tehát, mikor lesznek a végső dolgok és mikor voltak a korábbiak, de készek vagyunk rá, szeretnénk kifürkészni a kifürkészhetetlent és megérteni a kezdeti és végső dolgokat. Csak azt tudom, hogy mint minden ember, remény-

³⁰ Fr. Ps. JOANNES B. PITRA: *Analecta Sacra*, II, Tusculum, 1884, 437–438.

³¹ Hom. Ps. 76, 4, 5.

kedem a boldog életben, és ezt szeretném megtanulni, ahogyan az előttem élő igazak, ha képes leszek megérteni az Írást a szent szövegek alapján, bár Isten nyomai nem is ismerhetők fel.”³²

Az órigenészi zsoltárhomíliákban szóhoz jutó remény az emberi törekénység és a szabadságként értékelt változékonyság miatt bizonytalan jövőbeli dolog óhaja. Az óhaj tárgya az üdvösség, a boldogság, a feltámadás, amelynek leírása testi, anyagi mozzanatokot csak metaforikus értelemben tartalmaz. Teológusunk számára láthatóan elfogadhatatlan az az egyszerű keresztények körében elterjedt elképzelés, hogy a túlvilági élet testi értelemben vett gyönyörűségek között zajlik. Órigenész a remélt üdvösség bemutatásakor merészen használja fel a zsoltárok ama szövegeit, amelyek „istenekről” beszélnek. Az üdvösség órigenészi leírásának fő jellegzetessége, hogy a feltámadás spirituális jellegű, sőt, istenné, istenivé válás, és az Istennel való örök együttlét. A homíliákban azonban nincsen szó a feltámadott test átalakulásáról, formájának, azaz benső egyedi struktúrájának változatlanságáról, éterivé válásáról vagy arról, hogy a feltámadott éteri test egyszer megszűnhet. Azaz a remény tárgya, az üdvösség megidézése ezekben a szövegekben nyilvánvalóan egy komplex átalakulási folyamat egészét globális értelemben jeleníti meg a részletek és a végpont nélkül.

³² *Hom. Ps.* 76, 4, 5, Zsolt 76,20.

A keresztény reménység és reményeink

SZABÓ SÁNDOR BERTALAN OP

„A holnapról csak annyit tudunk,
hogy a Gondviselés hamarabb fog felkelni, mint a nap.”¹

Henri-Dominique Lacordaire OP

Abstract

The Christian virtue of hope had a long development during history. Examining hope, we must generally distinguish between passion and virtue, especially in the wake of Saint Thomas Aquinas. This distinction originates in the ancient philosophy of Rome and Greece and also in the Bible. However, nowadays this distinction is not very well known, namely, that Christian hope is also a divine gift and reveals the limits of natural hope. The passion of hope is the necessary human foundation of the divine virtue of hope. These dimensions of hope must be kept in view in theological enquiry and evangelisation.

Keywords: *hope, love, passion, virtue, Saint Thomas Aquinas.*

Kulcsszavak: *remény, szeretet, szenvedély, erény, Aquinói Szent Tamás.*

A keresztény reménység jelent-e még valamit a mai kor emberének? Hiszen egyik válság követi a másikat, megrázkódtatásról megrázkódtatásra haladunk

SZABÓ SÁNDOR BERTALAN, domonkos szerzetespap, teológus, a Sapientia Főiskola Dogmatika Tanszékének oktatója, a szombathelyi Brenner János Hittudományi Főiskola és a soproni Szent Pál Szakkolégium tanára; szabo.bertalan@sapientia.hu

¹ „Nous ne savons du lendemain qu’une chose, c’est que la Providence se lèvera plus matin que le soleil.” BERNARD CHOCARNE: *Le R. P. H.-D. Lacordaire, de l’ordre des Frères-Prêcheurs : a vie intime et religieuse*. Vve Poussielgue et fils, Paris, 1866, 108. (Sz. S. B. ford.)

előre személyes sorsunkban és társadalmi életünkben. Szokássá válik az a peszsimizmussal kevert beletörődés, amely legalábbis részben még az ókori görög-római sorsszerűség mind a mai napig ránk nehezedő öröksége. Reményeinket alig merjük megfogalmazni, másokkal megosztani. A remény emberi alapjait, legalábbis szükséges voltát sokan világosan látják, annak keresztény perspektíváját viszont erősen vitatják, kétségbe vonják. Mások – akarva-akaratlanul Nietzsche filozófiájára támaszkodva – még ezt a kérdést is felteszik: nem kártekonny-e a remény? Mintha sokkal közelebb lenne hozzánk a remény szöges ellentéte, a kétségbeesés, amelynek modern, életellenes formái (öngyilkosság, abortusz, eutanázia) körülvesznek minket. A remény hiánya sokféle félelmet generál. A mai ember számára, úgy tűnik, létfontosságú lett visszatérni a reményhez, bár annak valódi mélységeit csak nagyon kevés hajlandó felkutatni és elismerni. Jelen tanulmányunkban igyekezni fogunk igazolni a keresztény reménység hitelességét és időszerűségét, másrésről pedig annak emberi szempontjait is vizsgálni fogjuk. Már most jelezzük, hogy a remény emberi szempontját itt megkülönböztetjük a reménység isteni erényéhez képest. A szeretethez hasonlóan a keresztény reménységben egy emberi törekvésen keresztül fejlődik ki egy kegyelmi erény. Ezért izgalmas feladat újra emlékezni az ókori alapokra, felidézni a reménység bibliai forrásait, aztán a klasszikus teológiai tanítást, majd a reménység témájának további fejlődését napjainkig.

I. A REMÉNY AZ ÓKORI FILOZÓFIÁBAN

Az ógörög *Elpisz* egy fiatal nőhöz hasonlít, aki virágot visz és a bőség szaruját tartja kezében. A *Nyx* (*Éjszaka*) leánya ő: sötétség előzi meg. Pandóra szelencéjéből pattan ki minden rossz az emberiségre; csak a remény marad a szelence mélyén.² Ez már önmagában is jelzi az ógörög mitológia és filozófia összetett megfogalmazásait a remény témájában: lehet rossznak is tekinteni (mivel sokszor csalfának bizonyul), de a remény hiányától is lehet szenvedni, hiszen az emberi sors kilátástalannak tűnik remény nélkül. Vak előrelátás az *elpisz*, szükséges illúzió, ahol a jó mindig kiegyenlíti a rosszat, határpont az istenek halhatatlansága és az emberek halandósága között. Mindebből következik, hogy a görögöknél távolról sem volt egyértelmű a remény szerepe.

² Vö. HÉSZIODOSZ: *Munkák és napok*, Görög és latin írók 3., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1955, 93–99. (ford., bev., jegyz., tan. Trencsényi-Waldapfel Imre)

A remény az ókorban lassú utat jár be. Az ókori görögökre ugyanis alapvetően jellemző volt a melankólia, a pesszimizmus, és szinte normális állapotnak számított a kétségbeesés.³ Mi lehetett ennek az oka? A gondolkodás és a kultúra magas fokára jutottak el. Tisztában voltak képességeikkel, de világosan látták a korlátaikat is. A világegyetem összefüggéseit kezdték megfigyelni, de benne az ember helyét csak nehezen tudták megfejteni. Nehézségeik mögött fatális erőket gyanítottak, amelyek miatt az emberi életben büntetést véltek felfedezni; ez a gondolat például mélyen meghatározta a platóni filozófiát, különösképpen a menekülési vágyat a test börtönéből a Világ Lelke felé. Már-már irracionális módon félték a világtól és az élet kiszámíthatatlanságától. Megrázó tragédiákkal szembesültek személyes életükben és nemzeti történelmükben is: azt érzékelték, hogy a küzdelem gyakran szinte hiábavaló. Az embernek a világban való létét számukra törekenység és bizonytalanság jellemezte. A végzet örvényében vergődve alig láttak valamilyen kiutat a sorscsapásokból. Az emberek az istenek ígáját nyögik és szinte alig várják, hogy befejeződjék ez a földi élet. Még a Pandóra szelencéjében hagyott remény is csak illúzió, csalétek ahhoz, hogy az ember ne riadjon vissza egészen a jövőtől. Talán nem véletlen az sem, hogy az ógörög irodalomban a legtöbb hős fiatalon hal meg.

Mindez nem azt jelenti, hogy az ógörög emberek nem vágytak volna a reményre és azon keresztül egy szabad és kiteljesedett életre. Sokszor inkább már büszkeségből is a magányt és az elszigeteltséget választották: ebből származott bukásuk is. Ez a magatartás azonban korántsem volt általános. A tragédia elfogadása nem azt jelenti, hogy nem volna semmilyen távlata az antik embernek, hiszen a hős bukása előkészíti dicsőséges felemelkedését, apoteózisát is. A szenvedés szükséges szűrő ahhoz, hogy az ember megtisztuljon szenvedélyeitől és tévedéseitől. Az elbukott ember kései dicsőségén és lehetséges rehabilitálásán kívül a lélek halhatatlansága is kezd kibontakozni: ennek legismertebb példája Platón *Phaidón* című dialógusa, amelyben Szókratész, az igazságtalanul halálra ítélt filozófus, mielőtt kiinná a méregpoharat, vigasztalja szomorkodó barátait, filozófiai érvekkel igyekszik alátámasztani a lélek halhatatlanságát. Ezt a tanítást az egész platóni iskola következetesen megvédte és képviselte: egyre inkább

³ Vö. JEAN-MARIE AUBERT: *La voix de l'espérance dans l'âme grecque antique*, Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Année, 1961, 205–216.

Istenhez (egész pontosan: a Világ Lelkéhez) kell kapcsolódni ahhoz, hogy az emberi lélek már itt a földön megtapasztalhassa a halhatatlanság előízét.⁴

Fontos az ókori filozófiában a boldogság keresése is, amely először Platónnál jelenik meg. Hiszen az, aki boldogságról mer beszélni, a remény felé vezető úton indul el. Kiemelkedik ebből a szempontból Platón *Philébosz* című dialógusa, amelyben igazolni igyekszik, hogy a megismerés értelmi tevékenységére kell törekedni akkor, amikor a boldogság kereséséről van szó.⁵ Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájában* a boldogság újra az erkölcsi élet egyik alapvető kérdése, sőt kiindulási pontja: az ember egész életében keresi a boldogságot.⁶ A Legfőbb Jót (vagyis Istent) azonban csak az elmélkedő ember találja meg; az élvezet-hajszoló vagy akár csak a közügyekkel foglalkozó ember hiába keresi. A valódi boldogság az elmélkedő és erényes ember számára nyílik meg különösképpen a barátság megtapasztalása által. Arisztotelész a bátorsághoz kapcsolódóan kifejezetten emlegeti a „reménykedést”, amely igencsak csalóka érzés.⁷ A valódi reményt a bátorság foglalja magában, mivel olyan biztonságérzetet ad, amit a váratlan csapások sem tudnak kikezdeni. A remény Arisztotelésznél feltételezi a fegyelmezettséget, és összekapcsolódik az örömmel.⁸

Az ókori rómaiak a *Spes*-t már istennőnek tekintették, akinek kultusza jelentős volt. Elsősorban biztonságot, jólétet, szabadságot vártak tőle. A remény által célzott szerencsés fordulat az istenektől függ, de szorosan kapcsolódik a császárok és politikai vezetők sikereihez és vívmányaihoz is. A *spes* segíti a császárt egy várva várt katonai győzelem elérésében. Bizalomteljes várakozást jelent a *spes*, amely valamilyen jövőbeli eseményre vonatkozik. A remény kapcsolódott a gyermekáldáshoz, a bőséges aratáshoz és a folytonos háborúk következtében a győzelemhez és a békéhez is. A remény a rómaiak szemében közel áll a bizakodáshoz, a szerencséhez, sőt a halhatatlansághoz is.

A rómaiaknál pedig Cicero az a filozófus, aki Arisztotelészhez hasonlóan keresi a boldogság és az erényes élet összefüggését. Cicero szerint az olyan erények, mint az okosság, az igazságosság, a bátorság és az önmérséklet, vagyis az

⁴ Jean-Marie Aubert francia filozófus, „a kereszténység kapujának” tartja ezt a mozzanatot: Szókratész halála előre jelzi azt a reménységet, amelyet Jézus kereszthalála és feltámadása jelent majd a kereszténység számára. Vö. JEAN-MARIE AUBERT: i. m., 216.

⁵ Platón összes művei kommentárokkal. *Philébosz*, Atlantisz, Budapest, 2001.

⁶ Vö. ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika*, Európa, Budapest, 1997, 9 és k. (ford. Szabó Miklós)

⁷ Vö. ARISZTOTELÉSZ: i. m., 30–32.

⁸ Vö. uo. és ARISZTOTELÉSZ: *Eudemoszi etika*, I. könyv, 3, Gondolat, Budapest, 1975, 11. (ford. Steiger Kornél)

erényes élet valódi sarkpontjai alapozzák meg a jó helyes keresését. Cicero elveti az élvezetek hajszolását és a sztoikusok beletörődését is. Miként Arisztotelész, a barátságot, valamint az erények gyakorlását szabja meg a boldogság feltételeiül. A reményt (*spes*) Cicero a félelemmel (*metus*) állítja ellentétbe: a remény a jó várása, míg a félelem szembenézés azzal, ami rossz.⁹ Nincs szó arról, hogy a szenvedélyek közé kellene sorolni a reményt. A szenvedélyek ugyanis megzavarják a lelket, mivel a természettel és az értelmességgel ellenkeznek. A boldogság érdekében a szenvedélyek helyett az erényes élet útját kell választani.

2. A BIBLIAI REMÉNYSÉG

Míg az ókori bölcselek számára a remény útja csak lassan nyílik meg az ember előtt, a Szentírás ezt a távlatot elég gyorsan a középpontba helyezi. A jövő szinte elképzelhetetlen reménység nélkül.¹⁰ Világos a remény fontossága már Ábrahám történetében is. A reménység alapja Isten ígérete, tehát a bibliai ember magától nem kezd el remélni. Az ember rászorul Isten világosan kimondott ígéretére ahhoz, hogy merjen remélni. Ábrahám története sejteni engedi, hogy a próbatételeken keresztül kell ennek a reménységnek kikristályosodnia, hiszen Ábrahám sokáig azt gondolhatta, hogy utód nélkül fog meghalni. Izsák megszületése, majd pedig „feláldozása” világosan bizonyítja azt, hogy érdemes őrizni az Isten iránti reményt. A megújított szövetségkötések által ez a reménység kezd egyre jobban kibontakozni.

Isten ígérete az Ószövetségben általában azt jelenti, hogy boldog jövőt szánt az embereknek. A reménység először még egy családé, egy népé, egy közösségé, vagyis Izraelé, amelyhez tartozni kell ahhoz, hogy Isten ígéretei számukra beteljesedjenek. Nem lehet pontosan tudni előre, hogyan fogja Isten beteljesíteni ígéreteit. Emiatt a választott nép történetében – Ábraháméhoz hasonlóan – válságos helyzeteken keresztül kezd megmutatkozni a remény fontossága: Isten ígéretei akkor teljesülnek, amikor a választott nép méltó lesz rá. Ez igaz a pusztai vándorlásra és jóval később a próféták korára is. A reménység nem tel-

⁹ Vö. CICERO: *Tusculanae Disputationes*, IV, 80. [online] https://la.wikisource.org/wiki/Tusculan%C3%A6_Disputationes/Liber_IV [2021. 05. 27.]

¹⁰ Vö. JEAN DUPLACY: Remény, in Xavier Léon-Dufour (szerk.): *Biblikus teológiai szótár*, k. n., Róma, 1974, 1131–1140.

jesedik be egész egyszerűen; végleges megvalósulásához szükséges a nép hűsége, majd egyre inkább az egyes ember bizalma is Isten iránt.

A zsoltárok egyik központi témája a remény, még akkor is, ha kifejezetten nem mindig fordul elő a szó szerinti említés.¹¹ Hiszen az imádkozó ember a zsoltárokból gyakran tapasztalja meg a betegséget, a szegénységet, a kiszolgáltatottságot, a társadalom kiközösítését, sőt a teljes elhagyatottságot is. Kislátástalannak tűnő helyzetében nincs más menedéke a zsoltárosnak, mint Isten felé fordulni. A zsoltáros imádsága szorosan kapcsolódik az Isten iránti ráhagyatkozáshoz. A zsoltáros reménysége abban áll, hogy Isten előbb-utóbb helyre fogja állítani az emberek által megcsúfolt igazságosságot. Bűnbánatában a vétkesnek nem marad más hátra, mint Isten irgalmasságában reménykedni. A zsoltárokból a boldog jövő távlata még inkább a földi élet egy kedvező fordulatában jelenik meg. A reménység azonban a halál küszöbén is megmarad, sőt ekkor lesz a legerősebb.¹² A zsoltár mint Istent dicsőítő imádság végeredményben a reményből származik.

A próféták küldetésének világos célja az, hogy a szenvedő, elnyomott és szétszórt népnek reményt kell adni. Az igazi remény szorosan kapcsolódik a hiteles prófétáláshoz. Ezzel összefüggésben jelenik meg a leszámolás a hamis reménnyel, hiszen az álpróféták gyors megszabadulást ígértek a csapások alól anélkül, hogy az embereknek magukba kellene nézniük. Márpedig nincs valódi reménység azok számára, akik megszegik az Istennel kötött szövetséget, és a bálványok felé fordulnak. Ezért a próféta szerepe világossá tenni azt, hogy radikális változásra van szükség az emberi szívekben. Szükséges a régi remények elpusztulása ahhoz, hogy diadalmaskodni tudjon a valódi reménység. Jeremiás, Ezekiel és Izajás próféták vigasztalják a népet: Isten nem büntet úgy, hogy megtagadná korábbi hűségét és jóságát. A nép bűnei csak késleltetik, de nem akadályozhatják meg az Isten által nekünk megígért boldog jövő beteljesülését. Az egymást követő csapások idején születik meg az a remény, hogy Isten Messiást küld népének, aki által majd diadalmaskodni fog igazságossága és békéje.¹³

Az elszenvedett nemzeti katasztrófák hatására az ószövetségi ember reménysége egyre személyesebbé is válik. Így jelenik meg a túlvilági életbe vetett hit, amely voltaképp logikus következménye annak, hogy Isten az embert saját képére és hasonlatosságára teremtette meg. Különösképpen fontos az ártat-

¹¹ Vö. főként Zsolt 33,18 és k.; Zsolt 40,4; Zsolt 13,6; Zsolt 119,81, Zsolt 51,9; Zsolt 130,1–8 és Zsolt 130.

¹² „Remélek az Úrban, benne remél a lelkem, és bízom ígéretében.” (Zsolt 130,5).

¹³ Vö. Iz 40–55.

lanul meghurcolt és vértanúságot szenvedett igazak sorsa, mivel „reményük telve volt halhatatlansággal”.¹⁴ A lélek halhatatlansága az a pont, ahol a bibliai reménység találkozik az ókori görögök már említett sejtéseivel. Emellett az Ószövetségi Szentírás a test feltámadását is kezdi tanítani a vértanúk sorsával és Isten igazságosságával kapcsolatban.¹⁵ Mindennek világosabb megjelenése és beteljesedése azonban szorosan kapcsolódik a várva várt megváltáshoz és Isten országának beteljesüléséhez.

Az Újszövetségben a reménység valóra válása egyértelműen Jézus Krisztus személyéhez és messiási küldetéséhez kapcsolódik. Különösen fontos a Máté-evangéliumnak az a törekvése, hogy szinte pontról pontra bemutassa azt, ahogy Jézus beteljesíti az ószövetségi jövendöléseket.¹⁶ A Megváltó új ígéretek fogalmaz meg, amelyeknek alapja ettől kezdve a megváltás beteljesedett reménye. Jézus személyes sorsában és történetében is mindvégig érezhető a reménység kibontakozása. Hiszen pusztán emberi szempontból nézve Jézusnak kevés kilátása lehetett arra, hogy Messiás királlyá legyen. Születésétől kezdve nagyon sok akadállyal találta magát szembe, és mégis alázattal vállalta az üldözöttséget, a meg nem értést és az ellentmondást. Miközben mindjobban szembesült messiási sorsával és a rá váró szenvedésekkel, egyre jobban eltöltötte Jézust az a bizalom, hogy a mennyei Atya nem hagyja el őt még a halálban sem és végül fel fogja támasztani. Ezt a reménységet igyekezett megosztani tanítványaival is.¹⁷ Az evangélium tehát nemcsak beteljesedett reménység, hanem Jézus sorsán keresztül új reményt is ad mindazoknak, akik Jézus mellett döntenek, annak ellenére, hogy Jézus földi élete – emberi mértékkel mérve – tragikusan fejeződik be.

A Krisztus megváltásából fakadt új reménység személyes vonatkozásait főként Szent Pál apostol tisztázta részletesen a leveleiben. A Krisztus által nekünk adott reménység először személyesen érint minket, hiszen feltámadása és mennybemenetele óta ő lett reményünk igazi célja. Feltámadása a keresztény ember feltámadásának záloga. A keresztény reménységet mélyen meghatározza a feltámadás, amely által véglegesen meg fog mutatkozni Isten igazságossága az ember iránt.¹⁸ A feltámadás maga után vonja az igazak megjutalmazását és a gonoszok megbüntetését. Nem pusztán csak eljövendő reménységről van

¹⁴ Vö. Bölcs 3,4.

¹⁵ Vö. Dán 12,1 és 2Mak 7.

¹⁶ Vö. például Mt 4,15–16.

¹⁷ Vö. Mt 16,21–24.

¹⁸ „Ha csak ebben az életben reménykedünk Krisztusban, nyomorultabbak vagyunk minden más embernél.” (1Kor, 15,19).

szó, hiszen a feltámadás a keresztség által már titokzatos módon elkezdődött és folyamatban is van a hívő ember életében. A Szentlélek segítségével végzett cselekedetekkel válik az ember méltóvá arra, hogy az eljövendő célt elérje. Azonban már addig is munkálkodik az eljövendő dicsőség és a boldogság vágya az ember életében. Ez a vágy viszi az embert előre, hogy kitartson a küzdelmeiben, a krisztusi tanítás megvalósításában. A sokak által vágyott személyes boldogság helyébe maga Krisztus lép, aki megtisztítja az emberek szívét az önérdektől. A reménység feltétele a hit, és csak a szeretet által érheti el az ember a vágyott cél beteljesülését; a hit és a reménység is a szeretet végső győzelmére irányul.¹⁹ A reménység szorosan kapcsolódik a hithez és a szeretethez is: Szent Pál tanítása nyomán válik a reménység isteni erőnné a hit és a szeretet mellett.

A reménység közösségi, egyházi jelleggel is rendelkezik, hiszen a hívek közösen virrasztva várják az Úr második, dicsőséges eljövetelét (*parúzia*).²⁰ A virrasztás azért fontos, mert bármikor bekövetkezhet Jézus dicsőséges eljövetele. Az Úr napja ugyan késlekedik, de ez nem ok arra, hogy bárki is elbízsa magát. A közösen átélt szenvedések és próbatételek segítenek abban, hogy Isten népe egységbe kapcsolódjék. Jelenleg is az egyház várakozásának idejét éljük, melyhez hozzátartozik az imádság és a szeretet gyakorlása. A reménység az egész keresztyén élet mozgatója, hiszen abban már most Krisztus dicsőséges országához tartozunk.²¹ Az egyház megdicsőülése elkezdődött Jézus és a szentek győzelmével, de végső beteljesedésére még reménységgel várni kell. A Jelenések könyve is lényegében az egyház reménységéről szól, hiszen Jézusnak, az égi Báránynak a végső, nyilvánvaló győzelmével együtt új Jeruzsálemet, új eget és új földet ígér.²²

3. A REMÉNY: SZENVEDÉLY

Láttuk, hogy az ókori filozófia nem tisztázta világosan, pontosan mit is kell gondolnunk a reményről mint pusztán emberi értékről. Nem hiányzott ugyan a remény, de annak valódi helyét és szerepét Aquinói Szent Tamás határozta

¹⁹ Vö. Róm 8,31–39 és 1Kor 13,1.

²⁰ Vö. 1Tessz 2,19.

²¹ Vö. Zsid 6,18.

²² Vö. különösen Jel 21–22.

meg, amikor a szenvedélynek (*passio*, más fordításban: indulat, érzelem) nevezte.²³ Hosszú folyamat eredménye ez, melyet itt csak összegezni tudunk.²⁴ Arisztotelésznél a *pathosz* a lélek akaratlan elmozdulása egy másik lény felé. Cicerónál a szenvedélyek a lélek betegségei, melyek a lélek rendes működését megzavarják. Szent Ágoston szintén óvatos a szenvedélyekkel kapcsolatban: a lelket felkavarják, és csakis akkor szabad megtérni azokat, ha összeegyeztethetők a szeretettel. Szent Ágoston szerint a szenvedélyek a következők: a vágy, az öröm, a félelem és a szomorúság.²⁵

Szent Tamásnál fordulat áll be. Egész pontosan a reményt és a kétségbeesést tárgyalja együtt az Angyali Doktor. Mindkét szenvedély az emberi lélek haragvó képességéhez (*irascibile*) tartozik. A szenvedélyeket ugyanis Szent Tamás megkülönbözteti aszerint, hogy a jó utáni vágyhoz tartoznak-e (*concupiscentia*, azaz vágyó képesség), vagy pedig a jó elérésében támasztott akadállyal találkoznak-e (*irascibile*, vagyis haragvó képesség).²⁶ Míg a vágyó képességhez tartozik a szeretet, a gyűlölet, a vágy, az irtózás, a gyönyörűség és a fájdalom, a haragvó képesség része az emberi értelemben vett remény, a kétségbeesés, a félelem, a vakmerőség és a harag.

Erre az alapvető tizenegy szenvedélyre lehet az összes többi szenvedélyt visszavezetni. Nem szabad egyszerűen csak negatív értelemben venni a szenvedélyeket, hiszen azok az emberi lélek alkotóelemei; csak akkor válnak bűnné, ha az emberen eluralkodnak, és az emberi cselekvést helytelen irányba viszik el. Az erények segítségével tudjuk a szenvedélyeket megfelelően kezelni. Az erényes élet mederben tartja és helyes irányba vezeti szenvedélyeinket. A dolgokat – legalábbis első látásra – bonyolítja, hogy a remény a hithez és a szeretethez hasonlóan lehet szenvedély és erény is. Először a remény (néha így is nevezik: reménykedés) szenvedélyéről lesz szó, amely nem felel meg a reménység isteni erényének, de emberi szinten megalapozza azt.

²³ AQUINÓI SZENT TAMÁS: *A teológia foglalatja*, 2. rész 1. része, Gede Testvérek Bt., Budapest, 2008, XL. kérdés, 249–256. (ford. Tudós-Takács János)

²⁴ Vö. PIERRE AUBENQUE: “Logos et pathos. Pour une définition dialectique des passions (De anima, I, 1 et Rhétorique, II)”, in Gilbert Romeyer-Dherbey et Cristina Viano (éd.): *Corps et âme. Sur le De anima d’Aristote*, J. Vrin, Paris, 1996, 7–49. Vö. SERVAIS PINCKAERS OP: *Séta az erények kertjében*, Kairosz, Budapest, 2015, 292–293. (ford. Turgonyi Zoltán)

²⁵ Vö. SZENT ÁGOSTON: *Vallomások*, Ecclesia, Budapest, 1974, X. könyv, 14.; 260. (ford. Városi István)

²⁶ Vö. SERVAIS PINCKAERS OP: i. m., 294 és k.

Szabad-e a reményt szenvedélynek tekinteni?²⁷ Szent Ágoston igyekezett megóvni a remény keresztény és természetfeletti jellegét és inkább csak a vágyat sorolta a szenvedélyek közé.²⁸ Szent Tamás határozottan különbséget tesz a vágy és remény között. A vágy a reményhez hasonlóan valamilyen eljövendő jóra irányul, amit az ember szeretne elérni. Mindkettő egy lehetséges jó elérését célozza. A remény abban különbözik a félelemtől, hogy ez utóbbi a rosszra irányul, míg a remény mindig a jóra vonatkozik. Az öröm egy elért jóra irányul, míg a remény tárgya egy eljövendő jó. A vágytól pedig úgy különbözik a remény, hogy egy nehezen megszerezhető jóra irányul, míg a vágy általában kisebb dolgokat céloz, amelyeket az ember gyorsan birtokba vehet. Előfordulhat az is, hogy a remélt cél elérése lehetetlen: ez a kétségbeesés. Szent Tamás számára tehát a remény sajátossága az, hogy nehezen elérhető (*arduum*): egy hegycsúcshoz lehetne hasonlítani, amelynek megmászása sok erőfeszítésbe kerül. Szent Tamás lényegében nem cáfolja, hanem inkább pontosítja a vágy ágostoni fogalmát: a remény mintegy feltételezi és megszűri a vágyat nehézségi fok szerint. Vágy nélkül tehát nincs remény, a reményt pedig kifejlődött, teljes értelemben vett vágyként lehet felfogni.

A remény természetét kutatva további megállapításokat tehetünk. Világos, hogy a remény helye nem az értelemben, hanem az akaratban van, hiszen a jó irányába az ember az akarat révén indul el és halad előre; a remény az akarat mozgása, előrehaladása a vágyott cél felé, amely nehezen elérhető. A remény az állatokban is létezik, bár jóval ösztönszerűbb és kezdetlegesebb formában, mint az emberekben. Az embernél a remény a többi szenvedélyhez hasonlóan a léleknek a testhez való kapcsolatából fakad. Lélek és test szoros egysége indokolja azt, hogy az emberben vannak olyan indulatok, melyek a lélek mélyéből indulnak ki, de testi megnyilvánulással is rendelkeznek. A remény szöges elmentéje a kétségbeesés, illetve reménytelenség; ez olyan szenvedély, amelynél az ember megállapítja a vágyott cél elérhetetlen voltát; ilyenkor az ember egyszerűen távolodik el a reménytől és a remélt jótól.

Vajon mire irányul a remény mint szenvedély? Főként a földi javakra: a hatalomra, az erőre, a gazdagságra. A háttérben azért így is megsejthetővé válik az abszolút jó, amelyet azonban csak a hit természetfeletti világosságánál lehet világosabban meghatározni; először még csak azt érzékeli az ember, hogy vágyai, reményei határtalanok. A reménykedés oka az emberben a tapasztalat, amelynek alapján egy cél elérését megvalósíthatónak tartja. A tapasztalat

²⁷ Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS: i. m., XL. kérdés, 1. szakasz, 250.

²⁸ Vö. SZENT ÁGOSTON: *De civitate Dei*, XIV, 3. PL 41, 406.

azért fontos, mert alátámasztja a remény megvalósíthatóságát. Természetesen a rossz tapasztalatok a kétségbeesés irányába is elvihetik az embert. A tapasztalat azonban távolról sem minden. Másik oldalról ugyanis a tapasztalatlan fiatalság is oka lehet a reménynek, hiszen egy fiatal sokat remél a jövőtől, szinte a jövőben él, könnyen lelkesedik, nem fél az akadályoktól és a visszautasításoktól. A remény további oka Szent Tamás megközelítésében lehet még a részegség is, sőt tágabb értelemben mindenfajta szenvedélybetegség, hiszen az ilyen ember az akadályokat nem veszi figyelembe. Az ostobák is reménykednek, mivel a megfontolások nem tartják vissza őket a tervezgetéstől. Látjuk tehát, hogy a remény szenvedélye sok mindent magában foglal: lehet jó és rossz is aszerint, hogy milyen irányba viszi el az embert. Világos, hogy az erényes élet vezetésére szorul ez a szenvedély is, nehogy az embert hamis irányba terelje. A remény tehát itt az emberi akarat természetes megnyilvánulása. Az emberi cselekvés nagy mozgatóját ismerjük fel benne: a nehezen elérhető cél az embert erőteljes cselekvésre ösztönzi, és a megszerzés boldogságának előérzetével tölti el.

4. A REMÉNYSÉG: ISTENI ERÉNY

Ezek után a remény erény mivoltát kell tisztázni.²⁹ Szent Tamás megállapítja, hogy vannak, akik a reménnyel kapcsolatban elvétik a mértéket, tehát nem eléggé remélnek, sőt kétségbeesnek, míg mások túlzott reményeket táplálnak, és elbázzák magukat. Lehet-e erény a remény, ha Isten kegyelméből származik? Ráadásul a remény egy eljövendő jóra irányul, amit még nem birtokol az ember, ezért úgy tűnik, nehéz valódi mivoltát felismerni. Az erény legfontosabb kritériuma az, hogy az embert jó cselekedetekre tegye készségessé. A remény szenvedélyét úgy határoztuk meg, mint amely egy nehezen elérhető, de lehetséges jóra irányul. A reménység erénye csakis Istenre irányul, Istentől származik és isteni segítségre támaszkodik, aki a Legfőbb Jó. Ebből adódóan nem kétséges, hogy a reménység erénye az emberi cselekvésnek mindig jó irányt ad. Így hát a remény ebben az értelemben nem szenvedély, hiszen Istent célozza, sőt Isten önti azt belénk.

²⁹ Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS: i. m., XVII. kérdés, 1. szakasz, 102–103. BOLBERITZ PÁL – GÁL FERENC: *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*, Ecclesia, Budapest, 1987, 234–238. KIRÁLY ERNŐ: *A keresztény élethívatus*, Szent István Társulat, Budapest, 1983, 234–254. Vö. SERVAIS PINCKAERS OP: i. m., 312–314.

Csakis Istenre irányultsága teszi erénnyé a reményt, amely önmagában véve szenvedély, ahogy láttuk. A reménység erénye kikerüli a szenvedély szélsőségeit, és pontos irányt szab az ember számára. Másrészt a reménység érdemszerző cselekedetekre teszi képessé az embert a kegyelem és a szeretet által. Végül a reménység tökéletes abból a szempontból is, hogy Istentől származik: nem az számít, hogy a remélt jó még nem következett be, hanem az, hogy ember az erény által úton van a boldogság felé. Előfordul az is, hogy emberekbe vetjük reménységünket: ők a szentek, akik példájukkal és imádságos közbenjárásukkal segíthetnek minket. Az is megtörténhet, hogy itt a földön élő embertársaink közelebb segítenek minket a reménység útján Istenhez, de ők csak eszközök maradnak, míg a végső cél maga Isten.

A reménység legfőképp Istenre irányul. Isten végleges megismerése és az abból fakadó gyönyörködés csak az örök boldogságban fog megvalósulni.³⁰ A keresztény reménység azonban sajátos értelemben az örök életre és a boldogságra irányul. Mivel a lehető legnehezebb cél eléréséről van szó, Isten egyik legfontosabb segítségét kell benne látnunk. Az örök boldogság a végtelen Jóra irányul; Isten nekünk adott segítsége is végtelen. A remény az, ami megtartja, sőt előbbre viszi az embert az örök boldogság felé vezető úton. A reménység tehát elsősorban az örök boldogságra irányul, de nem zár ki más célt, azok a célok azonban másodlagosak maradnak az ember számára. Ezek a célok is lehetnek nehezen elérhetőek, bár kisebb mértékben, mint az örök élet. Fontos, hogy a másodlagos, földi értelemben vett célok, tervek összhangban legyenek az elsődleges céllal, vagyis Istennel.

Valaki más számára remélhetjük-e a boldogságot?³¹ A kérdés ártalmatlannak tűnik, de elég vitatott volt a középkorban. A reménység önmagában véve csak arra a személyre vonatkozik, aki remél. Csak az illető személy tud valóban elindulni a remélt cél felé. Úgy tűnik tehát, hogy mások számára nem remélhetünk. A reménység személyes voltát már Szent Ágoston is hangsúlyozta.³² Szent Tamás ezen a ponton úgy látja, hogy a reménységet a szeretettel való kapcsolatában is meg kell vizsgálni. Amennyiben szeretetkapcsolat áll fenn két személy között, akkor a helyzet megváltozik, mert bizonyos értelemben egység jön létre kettejük közt: ez esetben már lehet egy másik személy javát remélni. A szeretet teszi lehetővé azt, hogy valaki más számára az örök életet reméljük.

³⁰ Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS: i. m., XVII. kérdés, 2. szakasz, 103–104.

³¹ Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS: i. m., XVII. kérdés, 3. szakasz, 104.

³² Vö. SZENT ÁGOSTON: *Enchiridion*, 8. fejezet, PL 40, 235.

A szeretet jelentősen befolyásolja a reménység kifejlődését, mert a legfőbb erény a szeretet: erre már Szent Pál is rámutatott. Szeretet és reménység szorosan egymáshoz kapcsolódik, egymást segíti, ám a végső boldogságban már csak a szeretet marad meg. E földön hamarabb kapcsolódunk Istenhez a reménység, mint a szeretet által. A bűnös ember, aki eltávolodott Isten szeretetétől, képes arra, hogy megőrizze a reménységet, bár az önmagában nem elég számára ahhoz, hogy szeretetkapcsolatát Istennel helyreállítsa. A kiengesztelődés után lesz az ember ismét Isten barátja. A reménység onnét származik, hogy az ember vágyik a boldogságra és az erényes élet jutalmára: később a szeretet hatása által tud ez a reménység tisztulni és önzetlenné válni. A reménység Istennel az embert mélyen egyesíti és a végső boldogság felé vezet. A remény tehát időben megelőzi a szeretetet, ám később hiányos marad szeretet nélkül. A remény feltételezi a hitet: a hit által fogadja el az ember azt, hogy van Isten, ő az életünk végcélja, és azt is, hogy Isten képes segíteni rajtunk.³³

Szent Tamás nemcsak a hithez és a szeretethez képest helyezi el a reménységet, hanem az ember erkölcsi alkatának organikus egészében is. Az istenfélelem természetfeletti ajándékát lehet a legszorosabban a reménységhez kapcsolni.³⁴ Első hallásra nehéz összehozni a reményt és a félelmet, csakhogy nem a szolgai félelemről van itt szó, ahol az embert pusztán csak a pokoltól és a büntetéstől való retteget motiválná, hanem arról a félelemről, amely a Szentlélektől származik. Gyermeki félelem ez, amely szeretettel ismeri fel az Istenben az Atyát, és mindent megtesz annak érdekében, hogy ki ne essen az Isten által alkotott rendből, és Istennek megbántást ne okozzon. A félelem nem Isten segítségére vonatkozik – mivel Isten mindig szeret és segít minket –, hanem arra, hogy ezt a segítséget nem ismerjük fel és nem vesszük igénybe. Minél inkább remélünk, annál inkább figyelembe vesszük Isten barátságát, és óvakodunk attól, hogy bűneinkkel megbántsuk. Másrésről a félelem tökéletlensége maga után vonja a remény tökéletlenségét: minél inkább tartunk attól, hogy elhibázzuk a találkozást Istennel, annál inkább sérülhet a reménység is. Fontos a reménység kihatása más erényekre is, mint például a bátorság sarkalatos erényére, mivel a reménység által az ember mintegy hozzászokik ahhoz, hogy Istentől erőt kapjon az élet nehézségeinek vállalására és leküzdésére.

A reménység Szent Tamásnál a kétségbeesés és a vakmerő bizakodás között helyezkedik el. A vakmerő bizakodás a remény eltúlzott változata, elhibázása, hiszen benne az ember lényegében megtérés és bűnbánat nélkül is biztos-

³³ Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS: i. m., 107.

³⁴ Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS: i. m., XIX. kérdés, 113 és k.

nak tartja Isten megbocsátását és üdvösségét. A másik oldalról a kétségbeesés elemzése jelenthet izgalmas feladatot a mai kor emberének.³⁵ A kétségbeesés hátterében egy téves ítélet áll, amely szerint Isten nem bocsátja meg a bűnbánó embernek vétkeit, és kegyelmével nem teszi igazzá a megtérőket. Nem Isten létében, hanem Isten irgalmasságában kételkedik a kétségbeesett, és abban, hogy Isten egyáltalán tud-e még rajta segíteni. A kétségbeesés súlyosságát Szent Tamás erősen kiemeli. Nem feltétlenül azért, mert a reménytelen ember kételkedik Isten jóságában, illetve irgalmasságában, hanem azért, mert „a remény visszatart a rossztól, és jócselekedetekre készít minket, és ezért a remény megszűntével az emberek minden visszatartó erő nélkül bűnbe esnek, és megszűnnek a jóért fáradozni”.³⁶ A kétségbeesés a lehető legsúlyosabb sebet ejti az emberi lelken; a kárhozat küszöbének tartja az Angyali Doktor.

A reménység isteni erénye Szent Tamásnál elsősorban nem emberi erőfeszítés, hanem Isten segítségének a befogadása, aki jóságos és hűséges. Csakis Isten segítségével képes az ember az örök boldogság útján elindulni és ezt az utat végig járni. Csak az Első Mozgató képes az embert önmagához mint végső célhoz vezetni. Isten a reménység oka és forrása: kegyelmi segítsége Krisztus emberi természetén keresztül jut el hozzánk Szűz Mária anyai pártfogásával. A reménység által úgy kapcsolódunk Istenhez, mint a Legfőbb Jóhoz. A reménységnek van azonban korlátja is. Földi erényről van szó, amelyre a mennyországban már nem lesz szükség. A reménység nem visz minket olyan közel Istenhez, mint a szeretet, sőt a reménység nem tudja betölteni rendeltetését szeretet nélkül, ahogy láttuk. Magára hagyva a reménység nem elég erős ahhoz, hogy Istenhez kapcsoljon minket. A szeretettől éltetett reménység viszont nagy küzdelmek vállalására teszi az embert képessé. Folyamatosan tisztogatja az emberi vágyakat, amelyek Isten felé viszik az embert. Lassanként a kezdetben még oly halvány remény bizonyossággá válik az életszentségre törekvő ember számára. Küzdelmes út ez, amelyen el lehet tévedni. A kinyilatkoztatásból azonban tudjuk, hogy Isten még a látszólagos teljes elhagyatottságban is velünk van. Ez biztonságot ad és megnyugtat. A reménységre hagyatkozó ember úgy halad előre a mennyek országa felé, mint a fecske, amelyik visszatér hazájába.³⁷

³⁵ Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS: i. m., XX. kérdés, 126–130.

³⁶ AQUINÓI SZENT TAMÁS: i. m., XX. kérdés, 129.

³⁷ Vö. REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE OP: *La synthèse thomiste*, Desclée de Brouwer, Paris, 1947, 522.

5. A REMÉNYSÉG MAI SZEMPONTJAI

Aquinói Szent Tamást követően nem tapasztalunk alapvető változást a katolikus teológián belül a reményt illetően. A 13. századtól kezdve a skolasztikus teológiában elfogadottá vált a megkülönböztetés az emberi törekvés és az isteni erény között. A 18. században az erények és a szenvedélyek – így a remény is – a kazuisztika befolyására háttérbe szorultak. A 19. század végi újskolasztika igyekezett feleleveníteni Szent Tamás tanítását kiemelve a reménység okát és bizonyosságát.³⁸ A 20. században Hans Urs von Balthasar és Karl Rahner teológiájában jelent meg újra hangsúlyosan a remény gondolata főként a kárhozattal és a megátalkodottsággal összefüggésben.³⁹ A mai teológia a reménnyel kapcsolatban elsősorban a bibliai alapokra és a Krisztussal való találkozásra összpontosít, ám spekulatív szinten Szent Tamás megközelítése továbbra is mérvadónak számít.

Miután felidéztük nagy vonalakban a reménységről szóló klasszikus tanítást, a világ mostani helyzetének tudatában tisztázni kell, milyen értelemben lehet azt az aktuális körülmények között értelmezni és kifejezni különös tekintettel a *Spe salvi* enciklikára, amelyet XVI. Benedek pápa adott ki 2007-ben. Ez a dokumentum a 21. század kezdetén tükrözi vissza az egyház hivatalos tanítását és az egyháznak azt az igényét is, hogy a modern kor emberét megszólítsa. Napjainkban a remény sokféle kérdést nyitva hagy. Ezek közül kiragadunk néhány fontosabbat a teljesség igénye nélkül. Hogyan lehet ma jól megragadni a különbséget az emberi remény és az isteni reménység között? Milyen szerepe lehet a társadalom, illetve az egyház életében a reménységnek? Mi a helye a reménynek lelki szempontból az ember életében? Hogyan lehet a mai világban a reménység emberévé válni? Ezen kérdéseket próbáljuk a továbbiakban megvizsgálni és megválaszolni.

5.1. Remény és reménység

A magyar nyelv egyik érdekessége, hogy továbbra is megkülönbözteti a reményt és a reménységet. Igaz, az általános szóhasználatban rendszerint a reményt szoktuk használni még a teológiában is. A reménység kifejezés in-

³⁸ Vö. REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE OP: i. m., 517–523.

³⁹ Vö. BOLBERITZ Pál – GÁL FERENC: i. m., 237–238.

kább az irodalmi nyelvhez tartozik. Talán nem véletlenül maradt fenn ez a megkülönböztetés. Az elmondottak alapján érdemes lenne élesebb különbséget tenni a remény spontán emberi magatartása és a reménység isteni erénye között. A remény konkrétan egy emberi törekvést, vágyat jelent egy világos cél érdekében. A reménység pedig olyan lelkiállapotnak felel meg, amely az embert szüntelenül előbbre viszi.

Ez a megkülönböztetés segíthetne a teológiában és az életben is, hogy a kettő közti különbségre jobban figyeljünk. Emberi vágyainkat, reményeinket kell folytonosan az isteni reménységre irányítani, azon lemérni. Nyilvánvalóan vannak olyan emberi vágyak és remények, amelyek az isteni étellel összeegyeztethetetlenek. Egy bankrabló is reméli azt, hogy sikeresen elragadhatja a kívánt pénzt. Sőt az öngyilkosságra készülő ember is reménykedik még egy dologban, legalábbis abban, hogy megszabadulhat az élettől. Remény tehát az utolsó pillanatig van az emberben, de nem mindegy, hogy mire irányítja azt.

Ahogy az emberi értelemben vett remény fogy az emberben, úgy tör elő az Isten felé irányuló sokkal tökéletesebb reménység. Így lehetne jobban érteni Szent Pál e kijelentését a rómaiakhoz írt levélben: „(Ábrahám) reménységgel hitt a remény ellenére.”⁴⁰ Ábrahám a reményből jutott el a reménységig: akkor lett igazán reménysége, amikor már elfogyott a reménye. A mai szóhasználatban nem mindig könnyű erre a különbségre figyelni, de érdemes szem előtt tartani. Az emberi szív mélyén nagyon sok kapcsolat van a remény és a reménység között, hiszen maga a remény is kimeríthetetlenül sok vágyat foglal magában, amelyre csakis Isten képes válaszolni.⁴¹

5.2. Egyéni remény – közösségi remény

Hogyan viszonyul a hívő ember reménye a keresztény közösség reményéhez? A kérdés a *Spe salvi* enciklika egyik központi témája.⁴² A remény személyesnek tűnik: az ember vágyik az üdvösségre. Nincs-e ebben egy jó adag individualizmus? Az Ószövetségi Szentírásban, ahogy láttuk, a reménység jó ideig inkább közösségi, és csak később formálódik ki a halál problémájával kapcsolatban az

⁴⁰ Róm 4,18.

⁴¹ „Most már volt »reménye« – nemcsak az a kicsi remény, hogy kevésbé kegyetlen urakat talál, hanem a nagy reménység: engem véglegesen szeretnek, és bármi történik velem – engem ez a szeretet vár.” XVI. BENEDEK PÁPA: *Spe salvi* enciklika, 2007, 3.

⁴² Vö. XVI. BENEDEK PÁPA: *Spe salvi – A keresztény reményről*, Szent István Társulat, Budapest, 2008, 13–15.

ember egyéni boldogsága. Az egyházhoz tartozás rendkívül fontos a kereszténység kezdeteitől fogva. XVI. Benedek pápa Szent Ágoston, illetve Henri de Lubac teológiáján keresztül mutatja meg a boldogság és az örök élet közösségi vonatkozásait: boldognak lenni annyi, mint Isten népéhez is tartozni. A bűn pedig nemcsak Istent, hanem Isten egész népét, vagyis az egyházat is beszenyenezi. A bűn nagy akadály a annak, hogy az ember előrehaladjon a remény útján, amely egyszerre egyéni és közösségi.

A pápa felidézi a középkori szerzetesek példáját, akik felelősséget éreztek az egész egyházért. Kicsit később így fogalmaz:

„Az Istennel való kapcsolat a Jézussal való közösségen keresztül él – egyedül és a saját erőnkkel nem érjük el. A Jézussal való kapcsolat pedig kapcsolat azzal, aki mindnyájunkért odaadta magát (vö. 1Tim 2,6). A Jézus Krisztussal való közösség bevon bennünket az ő »mindenkiért« valóságába, ezt teszi a mi létmódunkká. Elkötelez bennünket mások iránt, de csak a vele való egységben válik lehetővé valóban másokért, az egészért élnünk.”⁴³

Az egyház reménye tehát visszavezethető a Jézussal vállalt közösségre. Ezért a keresztény reménység messze meghaladja az egyén életét.

5.3. Keresztény remény – társadalmi remény

Az is tény, hogy az ember jogosan igyekszik a mostani közösségi és társadalmi életében is a remény útját megtalálni: ez egyfajta fejlődést jelent. Mindenki valamilyen szinten reménykedik abban, hogy jobbra fordul a sorsa. A társadalom fejlődésének sok szempontja van: politikai, tudományos, kulturális, technikai jellegű vívmányokat igyekeznek ma sokan elérni. Az egészséges életmód minden korábbinál hosszabb életkort ígér az embernek. A fogyasztói társadalom, amelyben élünk, hozzászoktatja az embereket ahhoz, hogy gyorsan és könnyen birtokolhatják a vágyott javakat. Hova lesz így a Szent Tamás idejében sokat emlegetett nehéz és fáradalmas út (*arduum*), amely oly sok tanulságot hoz az ember számára?

A keresztény reménység politikai és ideológiai átkódolására a legismertebb példa a marxizmus, ahol a tökéletlen szocializmusból halad előre az ember

⁴³ Vö. XVI. BENEDEK PÁPA: i. m., 28.

a kommunizmus elképzelt tökéletessége felé.⁴⁴ A marxista elméletre reagálva Jürgen Moltmann protestáns teológus „a reménység teológiáját” dolgozta ki: a reménység a modern világban az emberi élet vezetőjévé válhatna, és az ember egész cselekvését meghatározhatná, ez volna „a remény etikája”. Az elmélet ideológiai háttere azonban vitatható, és azt is el kell ismerni, hogy nem a reménység a legfontosabb isteni erény; hit és szeretet nélkül nem tud kibontakozni az emberben. Nem éppen a marxizmus volt-e az, amelyik közel vitte az embereket a kétségbeeséshez? A reményt aligha lehetne abszolút értéknek tekinteni a hit, illetve a szeretet rovására.

XVI. Benedek pápa a valódi reménység megismerése érdekében felhívja a figyelmet az értelem és a szabadság helyes használatának fontosságára.⁴⁵ A reménység csak szabad döntések által tudja előbbre vinni az embert, és ezért nem válhat semmiféle ideológia eszközévé. Mint kegyelmi ajándék a reménység nem gyűri maga alá az embert, hanem fokozatosan épül be az ember életébe értelmes és szabad tetteken keresztül. Lényeges a kapcsolat az emberi méltóság, a hivatás és a reménység között. De remény marad maga az egyház is, amely Krisztus segítségével átvészelte a legkeményebb üldözéseket is, és jelenlétével, cselekvésével hív mindenkit egy jobb világ felépítésére.

5.4. A reménység lelkiisége

A remény ideológiáját el kell tehát utasítanunk, viszont fontos megérteni azt, ahogy a reménység isteni erénye átjárja a keresztény lelkiiséget.⁴⁶ Talán éppen ez az egyik legérdekesebb szempont a mai ember számára, aki szomjúhozza a lelkiiséget, mivel már csalódott a különféle politikai rendszerekben és ideológiákban. A fogyasztói társadalom mohósága legalább annyi csalódást okoz, mint a 20. századi diktatúrák durva kényszere. A reménységben kell felfedeznünk az Isten felé való odafordulásnak és az imádságnak a forrását. A kereszténység elsősorban kapcsolat Istennel az imádság által. A reménység az imádság által alakul ki, tisztul meg és erősödik tovább. Az imádság találkozási pont az Istennel folytatott személyes kapcsolat és az egyház nagy reménye között is: imádkozik az egyén és imádkozik az egyház is. A remény nemcsak imádságra sarkall, hanem cselekvésre és a szenvedés türelmes viselésére is.

⁴⁴ Vö. XVI. BENEDEK PÁPA: i. m., 20–21.

⁴⁵ Vö. XVI. BENEDEK PÁPA: i. m., 23–24.

⁴⁶ Vö. XVI. BENEDEK PÁPA: i. m., 32–48.

A keresztény cselekvés nem tűnik el a mai világ színes forgatagában, hanem továbbra is meghatározó marad. Azért van remény még a mai világban, mert vannak olyan emberek, akik krisztusi lelkülettel élnek, döntenek, cselekednek. A remény a szenvedésben is megmarad, sőt akkor éri el igazi mélységeit. A Megváltó második eljövetele és a vele való találkozás távlata ébren tartja, és egyre inkább a beteljesedés és boldogság felé vezeti az embert. Servais Pinckaers belga teológus írja:

„Az isteni, teológiai erény – és ezt elsősorban a személyes tapasztalat taníthatja meg nekünk – az emberi szív legmélyebb rejtekéig hatol, és ott érzéki valónkat is beleértve, szilárd és bölcs reményt ébreszt bennünk, ami a mindennapi élet változatos, konkrét helyzeteiben mutatkozik meg leginkább, s bátorságot ad szívünkbe.”⁴⁷

A remény törekeny mivoltát láthatjuk a mai világban. Napjainkban a kétségbeesés gyakran maga után von életellenes gondolkodást és magatartást, emiatt az emberek nagyon nehezen találják meg az utat a szeretet és a boldogság felé. Ezért a reménység az egyház szempontjából az evangelizáció nagy témájának is tekinthető. Nem elég a reményről beszélni, írni, elmélkedni: a remény emberévé kell válni. Engednünk kell, hogy Isten formáljon minket az ő akarata szerint. Apostolkodni és evangelizálni annyi, mint mások előtt a reménység útját megnyitni: ez a remény krisztusi útja. Küzdelmes ez az út, de sok ígéretet és örömet is magában hordoz.

Isten ígéretei minden keresztény ember életében beteljesedőben vannak. Keresztény okossággal és bátorsággal kell lerántani a leplet a világ hazugságairól és illúzióiról. A reménység újdonsága valódi szakítást feltételez a bálványokkal, és ezért kimozdítja az embert az önzésből és a világias szemléletből. A pusztán emberi reménynél nem szabad megállni, mert abban az ember mindig csak önmagát keresi és szereti. Georges Bernanos fogalmazott így: „A reménység hősi erény. Azt hiszik, könnyű remélni. De csak azok remélnek, akik elég bátrak voltak elhagyni azokat az illúziókat és hazugságokat, amelyeket hamis biztonságérzettel reménységnek gondoltak.”⁴⁸

⁴⁷ SERVAIS PINCKAERS OP: i. m., 313.

⁴⁸ „L'espérance est une vertu héroïque. On croit qu'il est facile d'espérer. Mais n'espèrent que ceux qui ont eu le courage de désespérer des illusions et des mensonges où ils trouvaient une sécurité qu'ils prenaient faussement pour de l'espérance.” GEORGES BERNANOS: *La liberté pour quoi faire?*, Gallimard, Idées, Paris, 1953, 107. (Sz. S. B. ford.)

6. ÖSSZEGZÉS

Az ókortól napjainkig jelentős fejlődést láthatunk a remény megfogalmazásánál. A remény fogalmának világos megragadásához kiindulópontként az antik filozófiát választottuk. Megállapíthattuk, hogy a Krisztus előtti ókori görög-római gondolkodásmódra jellemző volt a beletörődés, melyet az akkor még csak homályosan megfogalmazott remény elég gyengén volt képes ellensúlyozni. A reményben van valami mélyen emberi vonás, melyet a teológiának is integrálnia kell.

Az Isten által nekünk adott reménység azért hiteles, mert radikális módon szakít az ókori végzetszerűséggel, és az embernek valódi perspektívát ad. A reménység Istentől származik, Istenhez vezet, és szorosan kapcsolódik a szeretet-hez. A keresztény kinyilatkoztatás Krisztus megváltását és a nekünk megígért boldogságot helyezte a remény középpontjába. Szent Tamás, illetve a klaszszikus teológia a remény emberi alapját oly módon fogalmazta meg, hogy az összhangban legyen az antropológiával és a reménység isteni erényével. A kegyelem ez esetben is a természetre épül: a remény szenvedélye már felkészít a reménység isteni erényére, de semmi esetre sem helyettesíti azt.

A mai ember által feltett kérdésekre a XVI. Benedek pápa által újra megfogalmazott tanítással igyekeztünk válaszolni, melynek lényege az örök életre vonatkozó isteni ígélet egyéni és közösségi befogadása. Az elmondottak alapján úgy gondoljuk, hogy érdemes fenntartani a megkülönböztetést az emberi remény és az isteni reménység között annak érdekében, hogy a félreértéseket elkerüljük. A mai teológia egyik feladata éppen az, hogy vegye számításba a keresztény reménység teljes gazdagságát és annak sürgető kihívásait.

Ízlelni a szeretet édességét

Szír Szent Izsák tanítása az imán túli imáról

BAÁN IZSÁK OSB

Abstract

Saint Isaac the Syrian is without doubt one of the greatest spiritual masters of the Eastern Christian churches. He lived in the Middle East during a turbulent period of the 7th century, but his “sweet doctrine” reflects deep peace and trust in God’s action in human life. His writings – shorter or longer “chapters” organised in collections – were always very popular in the eastern Syriac world and his voice was heard in ancient times from Katar to Tokyo. Today, thanks to critical editions and modern translations, we witness the rediscovery of his teaching, especially his doctrine on prayer and contemplation.

This article presents a detailed study of the life and legacy of Saint Isaac and interprets his thought on contemplative prayer. In Isaac’s mind devout prayer leads to a state he calls “pure prayer” in which there are no more disturbing thoughts or distractions. As a gift of grace, one can be led forward by the Spirit and introduced into “the treasury of God”, the inner life of the Trinity where all human activity ceases and where there is only admiration, silence and contemplation. This state is called by Isaac “non-prayer”. The appendix presents the Hungarian translation of one of Isaac’s chapters on prayer (II,35).

Keywords: *Saint Isaac the Syrian, prayer, contemplation, Eastern Christianity, Eastern Syriac tradition.*

Kulcsszavak: *Szír Szent Izsák, imádság, szemlélődés, keleti kereszténység, keleti szír hagyomány.*

BAÁN IZSÁK a bakonybéli bencés közösség elöljárója, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola tudományos munkatársa. Kutatásainak fő területe a korai szerzetesség irodalma és spiritualitása; baan.izsak@sapientia.hu

A világirodalom klasszikusának számító *A Karamazov testvérek* című regényében Dosztojevszkij elrejtett egy könyvet, amely a keleti kereszténység spirituális irodalmának sajátos gyöngyszeme, s amelynek tartalma bizonyos értelemben értelmezési kulcsa lehet a regény egészének. Dimitrij Karamazov apagyilkossági perének előestéjén testvére, Ivan elmegy a beteg Szmergyakovhoz, aki a gyilkosságot valójában elkövette. A kettőjük között kibontakozó drámai beszélgetés színhelyül szolgáló szobában álló asztalon egy vastag, sárga borítójú könyv van. Amikor a háziasszony belép, Szmergyakov hirtelen ezzel a könyvvel takarja el a gyilkosság bizonyítékának tekinthető pénzt: „Felvette az asztalról az ott heverő egyetlen, vastag sárga könyvet, amelyet Ivan már beléptekor észrevett, és lenyomatta vele a pénzt. A könyv címe ez volt: Szent atyánk, Szíriai Izsák beszédei. Ivan Fjodorovics futtában, gépiesen elolvasta a címet.” A könyv az elhunyt apánál szolgáló Grigorijé volt, akinél a gyilkos Szmergyakov nevelkedett. Grigorij gyermeke halála után „valahonnan megszerezte Istenhordozó atyánk, Iszaak Szirin tanításainak és szentbeszédeinek gyűjteményét, és hosszú éveken át makacsul olvasta; jóformán semmit sem értett belőle, de talán épp ezért becsülte és szerette a legjobban ezt a könyvet.”¹

A regényben mindössze ez a két utalás szerepel Szent Izsákra, az ominózus sárga könyvben olvasható tanítás mégis alapvető fontosságú *A Karamazov testvérek* megértéséhez. Tudható, hogy Dosztojevszkij könyvtárában megvolt a szent műveinek 1858-ban megjelent orosz kiadása, s a regényben szereplő Zoszima sztarec, akinek tanítása kulcs lehet a Dosztojevszkij által megfogalmazott feszítő kérdések megoldásához, sokat merít Szent Izsáktól. S talán az sem véletlen, hogy épp ez a sárga könyv takarja el az apagyilkosságot mint a mű cselekményének központi mozzanatát megjelenítő pénzt: a minden létezőért vállalt emberi felelősség és az irgalomba vetett végtelen bizalom – Izsák tanításának két jellegzetes vonása – jelent kiutat a gonoszság és a világban jelenlévő rossz problémájával szemben, mely a regény alaptémája.

A sárga könyv szerzője, Szír Szent Izsák a keresztény spiritualitás történetének kiemelkedő alakja, akiről bár keveset tudunk, s személye kevésbé ismert, mégis – amint az imént idézett orosz irodalmi példa is mutatja – számtalan módon, sokféle csatornán keresztül alakította a keresztény Kelet imaéletét és lelkiiségét. Mindenekelőtt szeretném bemutatni alakját és azt a történelmi kontextust, melyben élt és alkotott, majd ránk maradt műveinek számbavétele

¹ FJODOR MIHAJLOVICS DOSZTOJEVSZKIJ: *A Karamazov testvérek*, Európa, Budapest 1982, 12. könyv, 8. („A harmadik, egyben utolsó találkozás Szmergyakovval”), 2., 435. (ford. Makai Imre)

után az imádságról szóló tanításának főbb jellemzőit vesszük szemügyre. A tanulmány végén pedig Izsák egyik imádságról szóló írásának magyar fordítását közöljük.

I. SZENT IZSÁK ÉLETE ÉS MŰVEI

Izsák életéről mindössze két forrás tudósít. A szír nyelvű hagiográfia jelentős gyűjteményes könyvében, a 860–870 körül keletkezett *Liber castitatis*-ban a szerző Isho'dnah, Basora metropolitája a 125. fejezetben foglalja össze mindazt, ami tudomására jutott a szír szerzetesatyá életéről.² Ezt a tudósítást egészíti ki egy másik rövid életrajz, melynek eredete ismeretlen, s amely szentéletű nesztoriánus szerzetesek életrajzeit gyűjti egybe.³

Az életrajzok tanúsága szerint Izsák a 7. század 40-es éveiben született a Perzsa-öböl partján, a Beth Qatraye névvel jelölt vidéken, mely a mai Katar területét jelenti. Ezen a vidéken nevelkedett, itt tanult, itt lett szerzetes, s itt élt egészen 676 májusáig, amikor találkozása a keleti szír egyház fejével, Giwargis (György) pátriárkával⁴ (661–680) jelentős változást hozott az életében.

Izsák szülőhazája, a Perzsa-öböl nyugati partja ebben az időben többnyire keresztény és gazdag vidéknek számított.⁵ Virágzott a gyöngyhalászat, és fontos kereskedelmi útvonal haladt át a területen nyugatról India felé, jól megpakott karavánok szállították a datolyát, a búzát és a kelmét messze keletre.

² JEAN-BAPTISTE CHABOT: Le livre de la chasteté, composé par Jésusdenah, évêque de Basrah, *Mélanges d'Archéologie et Histoire* 16 (1896) 63–64. Bedjan más címmel adta ki néhány évvel később: PAUL BEDJAN: *Liber fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum*, Otto Harrassowitz, Paris – Leipzig, 1901, 508.

³ IGNATIUS EPHREM RAHMANI: *Studia Syriaca seu Collectio documentorum hactenus ineditorum ex codicibus Syriacis*, Monte Libano, Seminario Scharfeh, 1904, 33.

⁴ A források leginkább a „katholikosz” titulussal illetik a szeleukiai székhely püspökét, ami a primátusra utal a perzsiai egyházak felett. Az 5. század második felétől a keleti szír egyházak elkezdik használni a pátriárka megjelölést is, mert addigra a perzsi püspökök szemében a monofizitává lett Antiochia pátriárkája már nem méltó erre a címre.

⁵ A Perzsa-öböl korabeli kereszténységéről lásd JEAN MAURICE FIEY: Diocèses syriens orientaux du Golfe Persique, in *Mémorial Mgr Gabriel Khouri Sarkis 1898–1968. Revue d'études et de recherches sur les Églises de langue syriaque*, P. François Graffin, Leuven, 1969, 209–219. Izsák életéről és koráról a legfrissebb és eddig a legátfogóbb tanulmány SABINO CHIALÀ: *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Olschki, Firenze, 2002.

A Beth Qatraye terület nagy múltú közösségei a Fars-i metropólia alá és a Szeleukia-Ktésziphón⁶ székhelyű keleti szír egyházhoz tartoztak.

Izsák egyháza ekkor már évszázadok óta viszonylagos elszigeteltségben, a perzsa birodalom, majd az arab uralom tartósan ellenséges közegében létezett. A politikai elszigeteltséget az Efezusi Zsinat után dogmatikai elkülönülés követte, a Kelet egyházai számára Nesztoriosz, Tarzosi Diodórosz és Mopszuesztai Theodórosz tanítása az egyetemes zsinat döntése ellenére is mérvadó maradt, s amíg a szír nyelvű vidék nyugati, római uralom alá eső területein egyre inkább a monofizita hatás érvényesült, addig a Kelet egyháza továbbra is őrizte azt a teológiai hagyományt, mely egyre archaikusabbá váló formulákkal vallotta, hogy „üdvösségünk és az egész teremtés tökéletessége az Isten-ember műve, valóságos és tökéletes Isten és valóságos és tökéletes ember”.⁷

Izsák kora, a 7. század nehéz időszak a keleti keresztények történetében: a közösségeket próbára tették a háborúk, a heves hittani viták, a politikai megosztottságban megjelenő autonómiatörekvések pedig több helyen szakadáshoz vezettek. Bár 627-ben Bizánc végleg megroppantotta a Perzsa Birodalom uralmát, s a Kelet keresztényei egy időre felszabadultak az elnyomó hatalom alól, nagyon hamar, már 634-től a hatalmi vákuumban megerősödött arab törzsek hódították meg a Közel-Keletet. Az egyre erősebb monofizita térítés dogmatikai feszültsége mellett a háborús helyzet és a politikai törésvonalak az egyházszervezetet is próbára tették. A század közepén III. Isho' yaw pátriárka (649–659) összetűzésbe került a Fars tartomány Rew Ardashir városában székelő Simon metropolitával, s a konfliktusból eredő belső feszültség odáig vezetett, hogy az öböl túlsó partján fekvő Beth Qatraye püspökei végül nyíltan fellázadtak metropolitájuk ellen, és önálló metropolióvá akartak válni.

Ennek a konfliktusnak a rendezése érdekében látogatott el Izsák szülőföldjére Giwargis pátriárka 676-ban, s egy Dairin nevű helyen zsinatot hívott össze a problémák megoldása érdekében. A szinódus ránk maradt aktáiból⁸ kirajzolódik a helyi egyház gondterhes, hanyatlás jeleit mutató jelene. A pátriárka olyan rendszabályokat szorgalmaz, melyek a helyi közösség megújulását szolgálják: előírja a hit megfelelő ismeretét a papok, a Szentírás olvasását főleg a

⁶ A Perzsa Birodalom fővárosa, ma al-Madain, Bagdadtól 30 km-re délkeletre.

⁷ Szent Izsák egyházának hitéről kiváló összefoglalót találunk Paolo Bettio tollából Izsák olasz szövegkiadásában: ISACCO DI NINIVE: *Discorsi spirituali e altri opuscoli*, Qiqajon, Magnano, 1985, 11–13.

⁸ JEAN-BAPTISTE CHABOT: *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes nestoriens, Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque National* 37 (1902) 215–226 (szír), 480–490 (francia).

szerzetesek számára. Megtiltja, hogy a szerzetesek kószáljanak, nagy gonddal, számos előírással próbálja előmozdítani a püspökök erényes életét. Kötelezővé teszi, hogy a házasságot a kereszt előtt és lehetőleg ne pogányokkal kössék, hangsúlyozza a monogámia fontosságát, a hit megőrzése érdekében pedig kiemeli a reggeli és az esti ima megtartó erejét. Mindebből kitűnik, hogy Izsák egy olyan nyugtalan és törekeny közösségben nevelkedett, melyet megpróbált és megkísértett az iszlám, a pogányság és az erkölcsi szabadosság. A zsinat rendelkezései végül nem érték el a remélt megújulást, a Katar területén élő keresztény közösségek néhány évtizeddel később eltűntek, az itt élő keresztények elvándoroltak vagy iszlám hitre tértek.

A pátriárka tehát 676-os látogatásakor megismerte a szigorú aszkéta és nagy tanító hírében álló Izsákot, a találkozást pedig meghívás, illetve megbízatás követte: amikor visszatért székhelyére, magával vitte a szentéletű szerzetest Mezopotámia szívébe, a Beth Aramaye tartományba, s úgy tűnt, hogy Izsákra fontos egyházi szolgálat vár. Giwargis katolikosz a szír monasztikus tradíció egyik legfontosabb központjában, a Beth 'Awe („Atyák háza”) monostorban Ninive püspökévé szentelte őt.

A Tigris folyó partján fekvő Ninive püspöki székhelye az arbelai (ma Erbil) metropólia alá tartozott, s ebben az időben kemény monofizita térítés zajlott a területen, a jakobiták épp akkoriban építettek új templomot a város kapujához közel.⁹ Talán ez a megosztottság vagy a vezetéssel járó terhek vezették az újdonsült püspököt, amikor mindössze öt hónap szolgálat után visszavonult. A *Liber castitatis* szerint Izsák „valami olyasmi miatt mondott le a püspökségről, amit csak Isten tud”.¹⁰ A névtelen forrás ehhez még hozzáteszi, hogy „értelme élessége és nagy buzgósága miatt nem bírta elviselni nyájának pásztori gondját”, s a pátriárkától engedélyt kérve és kapva visszatért nyugalmaiba.¹¹

Lemondása után Izsák visszatért az elvonult, szemlélődő élethez. A nagy folyók torkolatához közel eső Beth Huzzaye tartomány remetéi közé állt, s végül Rabban Shabur monostorában talált otthonra a mai Shushtar (Irán) közelében. Utolsó éveiben megvakult, mert olyan buzgón tanulmányozta az Írást. „A testvérek pedig másolták a tanítását, és második Didümosznak nevezték, mert békességes, gyengéd és alázatos volt, a szava pedig szelíd.”¹² Ebben a monostorban öregedett és halt meg, ott is temették el.

⁹ Vö. JEAN MAURICE FIEY: *Mossoul chrétienne*, Brill, Beyrouth, 1959, 19.

¹⁰ JEAN-BAPTISTE CHABOT: i. m., 64.

¹¹ IGNATIUS EPHREM RAHMANI: i. m., 33.

¹² Uo. 33.

Műveiről csak az anonim forrás tesz említést, ott azt olvassuk, hogy „öt kötetet szerzett, melyeket máig ismerünk, s melyek tele vannak édes tanítással”. A forrásban szereplő öt „kötet” valójában nagyon különböző műfajú és terjedelmű írások gyűjteményeit jelöli. Ezekben a gyűjteményekben egyaránt szerepelnek rövid fejezetek, százasával egybekapcsolt fejezetek, ún. centuriák, mondások és hosszabban kifejtett értekezések is. Ezek közül sokáig csak egyetlen gyűjteményt ismert a teológiai és spirituális irodalom, a mintegy száz évvel ezelőtt *De perfectione religiosa* címen nyomtatásban is megjelent szöveggyűjteményt.¹³ A 20. század második felében, illetve a közelmúltban zajló kutatásoknak köszönhetően azonban előkerültek további szövegek, melyek az elveszettnek hitt gyűjteményekhez tartoznak. Sebastian Brock publikálta a „Második gyűjtemény” tekintélyes részét,¹⁴ Sabino Chialà, bose-i szerzetes pedig előbb kiadta a harmadik gyűjteményt,¹⁵ majd megtalált néhány töredéket, melyek véleménye szerint az ötödik gyűjteményhez tartozhattak.¹⁶

Izsák írásainak stílusa lényegre törő, közvetlen, nincs benne semmiféle retorikai sallang. Megkapó az az egyszerűség, amivel egy-egy fejezet elején azon nyomban a lényegre tér, mondatai mintha a földrajzi, történelmi környezettől függetlenül valamilyen időtlenségből szólnának. „Emberi és spirituális bölcsessége túlmutat nemcsak a kulturális közegen, hanem magán az emberen is, aki megfogalmazta.”¹⁷ Izsák írásaiban egyszerre van jelen az ember mindent felölelő keresése és mindaz, amit az isteni megszólíttaságból be tud fogadni. Kijelentéseit, gondolatait nem úgy közli, mint valami teológiai-spirituális okfejtés eredményét, melyből rendszer építhető fel, hanem mint akinek sikerült megragadnia a belső, egyszerre emberi és isteni vágyakozást. Szavaiban kifejezésre jut az ember egyetemes és igaz kiáltása és az a legmélyebb isteni akarat, melyet az Ige kinyilatkoztat azoknak, akik képesek őt szemlélni.

¹³ PAUL BEDJAN (ed.): Mar Isaacus Ninivita: *De perfectione religiosa*, Otto Harrassowitz, Paris – Leipzig, 1909.

¹⁴ SEBASTIAN BROCK (ed.): Isaac of Nineveh: “*The Second Part*”, *Chapters IV-XLI*. (CSCO 554-555), Peeters, Louvain, 1995. Ennek a második gyűjteménynek az első három darabja nem elérhető eredeti nyelven, Brock angol fordításban közreadta: “St. Isaac the Syrian: Two unpublished texts”. *Sobornost* 19 (1997/1) 7–33.

¹⁵ SABINO CHIALÀ (ed.): Isacco di Ninive: *Terza Collezione* (CSCO 637–638, Syr. 246–247), Leuven, 2011.

¹⁶ SABINO CHIALÀ: Due discorsi ritrovati della *Quinta parte* di Isacco di Ninive?, *Orientalia Christiana Periodica* 79 (2013) 61–112.

¹⁷ SABINO CHIALÀ (ed.): Isacco di Ninive: *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Qiqajon, Magnano, 2004, 10.

Annak ellenére, hogy élete jó részét az egyházi központoktól távol, a re-meteség magányában töltötte, s műveinek egy részét nem is ismerjük, Szír Szent Izsák tanítása nagyon nagy hatással volt a későbbi századok keresztény spiritualitására. Mint a keleti szír egyház *par excellence* lelki tanítója, írásai az ázsiai misszióknak köszönhetően messze földre eljutottak, „hangját hallatta Katartól Tokióig”.¹⁸ Azon kevés szír atyák egyike, akiknek műveit a 9. században Palesztinában lefordították görögre,¹⁹ s ezáltal jelentős hatással volt a hészükhaszta hagyományra és a középkori bizánci lelkiségre. Míg a szír és arab nyelvű Keleten és a görög, illetve szláv ortodox hagyományban Izsák jó ide-je a legjelentősebb tanítók közé tartozik az imádsággal kapcsolatban, addig a nyugati keresztények a számos fordításnak köszönhetően a 20. század második felében fedezték fel Szír Szent Izsák „édes tanítását”, s a közelmúltban vált az egyik legtöbbet idézett szír egyházatyává.

2. IZSÁK TANÍTÁSA AZ IMÁDSÁGRÓL

Talán nem túlzás azt állítani, hogy bármilyen témáról írjon is, Izsák mindig az imádságról ír. Keresésének tárgya mindig az ember Istenhez vezető útja, a kapcsolat teremtmény és Teremtő között, a csendes közeledés üdvösségünk szerzőjéhez. A gyűjtemények számos fejezetének címében szerepel az imádság, s Izsák maga is megfogalmazza, hogy az ima a lelki élet minden dimenzióját felölelő valóság:

„Tudnunk kell, nagyon szeretett testvéreim, hogy imának nevezzük szívünk minden titkos beszélgetését, minden a Lélek dolgaira fordított figyelmet, minden arra való törekvést, hogy kellőképpen ápoljuk magunkban Isten gondolatait. Bármilyen dolgot teszel, ha az olvasásnak szenteled magad, ha az ének szavával dicsőíted az Istent, ha fájdalmasan vágyakozol Isten után, ha egész testeddel a földre borulsz, ha dicsőítő zsoltárverseket énekelsz, mindennek a tiszta

¹⁸ SEBASTIAN BROCK: From Qatar to Tokyo, by way of Mar Saba. The translations of Isaac of Beth Qatraye (Isaac the Syrian), *Aram* 11–12 (1999–2000) 475–484.

¹⁹ A görög fordítás nyomtatásban: Leipsic, 1770, *MPG*, LXXXVI, 799–888.

imához kell vezetnie, amelyből megszületik benned az Isten iránti szeretet. Mert a szeretet az imából származik.”²⁰

Ennek megfelelően a ránk maradt gyűjtemények fejeztcímeiben lépten-nyomon feltűnik az ima: az első gyűjteményben: a csendben végzett imáról (21.) és az imádság három fokozatáról (22.) találunk tanítást, a második gyűjteményben pedig a rejtekben végzett imáról (5.), az imádság formáiról (14.), a tiszta imádságról (15.) és az imádságban kapott belső indíttatásokról (32.) olvashatunk. A harmadik gyűjtemény egyik fejezete arról a képességről szól, hogy gondolatunkat Istenhez láncoljuk (3.), egy szöveget találunk a valódi imáról (4.), egy másikat pedig a tiszta és a lelki imáról (16.), illetve van egy értekezés a Lélek bennünk lakásáról is, ami az imádság révén történik (8.). A tanulmány végén egy olyan szöveg fordítását közöljük (II,35), melynek címében nem szerepel az imádság, mégis az imádságból az „imán túli állapotba” való átmenetről olvashatunk benne.

Izsák számára ugyanis az imádság olyan fokozatosan táguló belső világ, melyben az Istent kereső lélek a legegyszerűbb imaformákból kiindulva előbb tisztaságra tesz szert, majd Isten kegyelméből megtapasztalhatja a vele való találkozásnak azt az állapotát, ami már túlmutat az imádság fogalmán. Ehhez a léleknek elsősorban ki kell üresítenie magát, hogy befogadja a Lélek ajándékát: „Az imádság az értelem kiüresítése minden idelenti valóságtól, miközben a szív ámulatát teljes egészében a jövőbeli remény vágyakozása felé fordítja.”²¹ A meghatározás szerint tehát az imádság alapvetően arra szolgál, hogy teret, helyet készítsünk az életünkben annak, amit Isten készít nekünk, annak, ami vagy Aki ajándékként be akarja tölteni a belső világunkat. Ebben a kiüresedésben Izsák három lépcsőfokot különböztet meg.²²

1. Az ima (šlūtā)

Az imádság a maga legalapvetőbb formájában úgy jelenik meg, mint emberi tevékenység, amelyben az ember a maga teljességében, testi és szellemi mi-

²⁰ I, 63 (Bedjan 439). Izsák műveire a továbbiakban a gyűjtemény (római szám) és a benne található tanítás (arab szám) sorszámaival, illetve a kiadó vezetéknévvel és az oldalszámmal hivatkozunk.

²¹ I, 73 (Bedjan 508).

²² SABINO CHIALÀ: *Prayer and the Body in Isaac of Niniveh*, in Derek Krueger – Brouria Bitton-Askelony (eds.): *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th to 11th centuries*, Routledge, New York, 2016.

voltában vesz részt. Erőfeszítést, aszkézist, testi fáradságot igényel,²³ állandó küzdelem jellemzi a figyelemért, a jelenlétért, helyet kapnak benne az emberi vágyak, megjelenik benne a félelem, a psziché teljes gondolati és érzelmi valósága. Legjellegzetesebb formája a kérés, ami valami vágyott jóra irányul.²⁴ Izsák az imádságnak ehhez az első szintjéhez sorolja a zsoltározást és az elmélkedő olvasást is, amit ma *lectio divinának* neveznénk. A többi egyházatyához hasonlóan az imádságban Izsák számára is etalon a Miatyánk, az Úr imája, melyben szerinte az imádkozó arra kap meghívást, hogy a kéréseken keresztül eljusson Isten jelenlétének vágyához és észleléséhez, kialakuljon benne az Istennel való intimitás.²⁵ Az imádságnak ezen az első szintjén az imádkozó személy tevékenysége alapvető fontosságú, melyre Izsák saját kultúrájából a gyöngyhalász fáradságos munkájának képét alkalmazza: a gyöngyhalász számtalanszor lemerül a mélybe, és legtöbbször csak testet és iszapot talál, de az a ritka élmény, amikor a felnyitott kagylóban igazgyöngyre lel, erőt és kitartást ad neki a látszólag hiábavaló munkához.²⁶

2. A „tisztá ima” (*ślutā dkītā*)

A kitartó gyakorlás révén az ember imádsága megtisztul. Izsák a „tisztá” jelzőt nem morális értelemben, a bűntől vagy a rossz gondolatoktól való mentességre használja. A „tisztá ima” az imádságnak egy magasabb szintje: az ember imádkozik, de már semmilyen gondolat vagy szétszórtság nem akadályozza, „megtisztult vággyal imádsága minden szórakozottság nélkül már csak arra irányul, ami jó”.²⁷

Izsák a maga kategóriáinak megfogalmazásában Apameai (Remete) János 5. századi szír szerzetes tanítására támaszkodik.²⁸ János a lelki életet a test – psziché – lélek hármasa alapján tagolta három részre, három fejlődési szintre. A felosztás szerint a testi szint a lemondást, az aszkézist jelöli, melynek célja a bűnbánat. A pszichikai szint a gondolatokkal, szenvedélyekkel való küzdelmet,

²³ Vö. HANNAH HUNT: 'Praying the Body'. Isaac of Niniveh and John of Apamea on Anthropological Integrity, *The Harp* 11–12 (1998–1999) 153–59.

²⁴ Vö. I, 22 (Bedjan 165).

²⁵ III, 3 (Chialà 79).

²⁶ II, 34, 5–6 (Brock 137).

²⁷ I, 22 (Bedjan 165).

²⁸ Apameai Jánosról és teológiájához lásd FRENYÓ ZOLTÁN jegyzetét: *Az isteni és emberi természetéről II. Görög egyházatyák*, Atlantisz, Budapest, 1994, 328–332.

s ennek gyümölcse a tisztaság, míg a lelki szint a szeretetben megtalált tökéletességet hozza el a lelki élet útján járó ember számára.

Az izsáki „tisztá ima” tehát a lelki élet középso, pszichikai szintjének teljességére jutott ember imája. Ennek a megtisztult pszichének az egyik legfontosabb tulajdonsága az irgalom, az együttérzés:

„Mi a tisztaság? Olyan szív, amely tele van irgalommal az egész teremtett természet iránt [...] Milyen az irgalommal teli szív? Az egész teremtés, az emberek, a madarak, az állatok, a démonok, és minden iránt, ami létezik. Ha rájuk gondol vagy ha látja őket, a szeme könnybe lábad, mert irgalmasságának ereje mély együttérzést támaszt szívében. A szíve összeszorul, erőtlenné válik, és nem viseli el azt az érzést, ha valami rosszat lát, vagy akár a legkisebb szenvedést tapasztalja a teremtés öln.”²⁹

Az idézet alapján jól látható, hogy a tiszta ima „tisztasága” a lélek önmagától való szabadságában, a másokkal való mélységes együttérzésben, az irántuk táplált irgalomban mutatkozik meg. Ez a belső szabadság, ami kifelé a teremtményekkel való mély egységre nyit lehetőséget, befelé a gondolatok, akarat és vágyak csendje révén a lélek belső világának egyfajta egységtapasztalatot ajándékozik. A harmadik gyűjteményben Izsák így fogalmazza meg ennek a tiszta imádságnak a definícióját:

„A tiszta imádság az, mely a jókról való gondolkodás és az eljövendő világra való emlékezés révén felülemelkedik a gondolatok szétszórtságán és a földi gondolkodáson. Azt kéri, ami gyönyörű, és szabad a mulandó dolgok okozta zavartól.”³⁰

Izsák hangsúlyozza, hogy az imádságnak ezen a szintjén még megjelenhet a küzdelem, jellemző rá a fáradozás, ez az ima még az akarat befolyása alatt áll, a test, a lélek és az értelem együtt imádkoznak.³¹ Tisztaságának lényege, hogy összeszedett, Isten szerinti célra, egy célra irányul, s miközben az ember akarata megegyezik az övével, a lelket öröm tölti el.

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az imádság útja az egyre mélyebb csend felé vezet, a hallgatástól a belső csenden át az Isten csendje felé. A szír lelkiatya

²⁹ I, 74 (Bedjan 511).

³⁰ III, 16, 2 (Chialà 112).

³¹ III, 16, 4 (Chialà 113).

ikonján az előtte fekvő könyvben azt a mondatot olvassuk, hogy „a szerzetesnek mindenek felett a csendre kell törekednie”. Az első gyűjteményben Izsák a fokozatos elcsendesedést így fogalmazza meg: „Mindenek előtt igyekezzünk hallgatni. Így létrejön bennünk, ami elvezet a csendhez. Akkor Isten megadja neked mindazt, ami a csendben születik.”³² A testi hallgatás elősegíti, hogy eljussunk a lélek összeszedettségének, szabadságának irgalommal teli csendjére. S ebben az állapotban válunk készsé arra, hogy Isten megnyissa előttünk az ő csendjét, hogy megszülethessen bennünk az, ami túlmutat önmagunkon és az imádságunkon.

3. A „nem-ima” (*lā ślūtā*)

A lélek útján a tiszta imát meghaladó állapot az imádság beteljesedése, a kegyelem olyan megtapasztalása, amelyben az imádkozónak már nincsen aktív szerepe. Azért, hogy ezt a nagy váltást, a tisztán ajándék-jelleget hangsúlyozza, Izsák előszeretettel nevezi ezt az állapotot „nem-imának”. Az imán túli imának a szerzője kizárólag a Szentlélek, aki az ember értelmében (*hawnā*), személyiségének központjában, a szívében imádkozik, miközben őt eltölti a csend és az ámulat.

Előfordul, hogy az imádságnak ezt a szintjét Izsák „lelki imának” (*ślūtā rū-hānyātā*) nevezi, amennyiben a Lélek a cselekvő alanya, ugyanakkor figyelmeztet is a kifejezésben rejlő veszélyekre: a messzaliánus felfogás szerint ugyanis a lelki ima a Szentlélek elnyerése után mintegy kialakult képességgént van jelen az emberben, ami az imádkozó életvitelétől függetlenül megmarad, és előidézhető pusztán az emberi akarat segítségével.³³ Ha tehát Izsák használja is ezt a megnevezést, nagyon határozottan cáfolja a messzaliánus elképzelést, s egyszerű és apofatikus kijelentésekkel teszi egyértelművé, hogy mit ért rajta:

„A lelki imában nem imádkozik sem a lélek, sem az értelem, sem a testi érzékek, s nincs alávetve az akaratnak sem. Hanem miközben minden nyugalomban van, a Szentlélek beteljesíti benne saját akaratát, s ebben nincsen imádság, hanem csend van. Ez az a testetlen liturgia, melyet a mennyei előképek szerint a szentek ünnepelnek a földön és az égben.”³⁴

³² I, 65 (Bedjan 449).

³³ I, 22 (Bedjan 166). A lelki ima kifejezés használatához lásd SABINO CHIALÀ: i. m., 154–155 lábjegyzetekkel. A messzalianizmushoz különösen jó összefoglaló a 16-os lábjegyzet.

³⁴ III, 16, 6 (Chialà 112).

Valójában tehát a mennyei állapot, az Istennel való egység elővételezése az, ami a „nem-imában” megnyílik az ember számára, az ember betekintést nyer Isten „kincsesládájába”, ahogyan Izsák fogalmaz. A szavakkal, gondolatokkal megvalósuló imádság szükséges előkészítése, kerete, iskolája ennek a tapasztalatnak, enélkül nem adatik meg az imádságnak ez a legmagasabb szintje. A Lélek váratlan ajándéka azonban felülírja, mintegy „elhallgattatja” az emberi test és lélek szavait, és egy új, más erőterbe vezeti be őt:

„Van, amikor az imádság mondatai édessé válnak a szájban, s az ember szüntelenül az imádság egyetlen mondatát ismételgeti, s nem tudja, hogyan állíthatná meg, hogy tovább lépjen, s mással lakjon jól. [...] Viszont eddig a pontig még imádságról beszélhetünk, mert a gondolat még nem lépett túl arrafelé, ami a nem-imádság lesz, mely sokkal kiválóbb, mert a nyelv és a szív mozgása az imában a kulcs, míg ami utána következik, az a kincsesládába való belépés. [...] A tiszta imán túl már nincs ima, viszont a gondolat minden mozgása és formája szabadságának hatalmával együtt még megvalósította az imát egészen eddig a pontig. S ezért eddig még küzdelem is volt. Ezen a határon túl többé nincs már ima, hanem ámulat van. Az ima megszűnik, és kezdődik a szemlélés, miközben az értelem, bár imádkozni látszik, nem imádkozik tovább.”³⁵

A tiszta imából a „nem-imába”, a szív csendjéből az Isten csendjébe való átmenet olyan kegyelmi tapasztalat, amellyel kapcsolatban Izsák több tanításában találunk fogódzópontokat. A tanulmány végén fordításban közölt szöveg is végső soron ezt a változást, ezt a határállapotot próbálja feltérképezni (II,35). Amit már itt előljáróban elmondhatunk, hogy Izsák számára ennek a lelki szemlélésnek, egységtapasztalatnak az előszobája mindig a teremtet világ szemlélése és a Szentírás szavain való elmélkedés. Hangsúlyozza, hogy a kiindulópontot a teremtmények lényegi megértése (sukala dbríta) szolgáltatja, a lélek csak úgy nyílik meg a közvetlen Isten-tapasztalatra, úgy lép be a kincseskamrába, ha előtte elidőzött a tiszta ima előszobájában, és megtalálta a kulcsot, amellyel beléphet oda. Izsák akármennyire is az antiochiai teológiai hagyomány letéteményese, az imádságról szóló tanításában ezer szálon kötődik az alexandriaiak spirituális tanításához, s az imádság terén nem titkoltan

³⁵ I, 22 (Bedjan 168).

Evagrioszt tartja első számú mesterének.³⁶ A tiszta imából a nem-imába való átmenet ennek fényében megfelel annak, amit Evagriosz a természetes szemlélődés és a teológia határának tart, az Izsák által említett „lényegi megértés” pedig a „gondviselés és az ítélet logoszaival” egyenértékű.

Az imán túli ima tehát az Isten közvetlen szemlélésének, a vele való bensőséges találkozásnak a tapasztalata, a fáradozásban való megpihenés, a tökéletes csend, az út vége, a Szentlélekkel való töltekezés. A lélekben megszülető szüntelen imádság élménye, amely az ember akaratától függetlenül állandó forrásként fakad fel a szívében:

„Amikor a szív méltó a szüntelen imára, amikor valóban elérkezett arra, hogy elérte az erények teljességét, mert akkor válik a Szentlélek lakóhelyévé. Lehetetlen, hogy megvalósítsa a szüntelen imát, ha nem kapta meg a Vigasztaló ajándékát. Írva van: Amikor a Szentlélek lakást vesz az emberben, nem szűnik meg imádkozni. A Szentlélek valóban szüntelenül imádkozik. Akkor az ima nem szakad félbe a lélekben, se amikor alszik, se amikor ébren van.”³⁷

Összefoglalva tehát elmondhatjuk, hogy Szír Szent Izsák szerint az imádságban feltáruuló belső út az imádság külső formái felől halad a szétszórtságától mentes, belső csendben megvalósuló „tiszta ima” felé. Ehhez szükség van az erőfeszítésre, a küzdelemre, s a tiszta imában, ami önmagában kegyelem, az emberi lélek az, aki imádkozik, és ennek tudatában van. Ami ezen túl van, s amit Izsák előszeretettel „nem-imának” hív, ajándék, a Szentlélek bennünk kifejtett tevékenysége. Annak, hogy ez megvalósulhasson, előfeltétele az imádság külső formáinak megtartása, az imaidők, a Szentírás elmélkedő olvasása, a zsoltározás és az, hogy az ember küzdjön mindazzal, ami ellenáll az imádságnak. Az imán túli ima Izsáknál összekapcsolódik a létezők és a gondviselés ismeretével, a Szentíráson való elmélkedéssel, amennyiben a rendkívüli kegyelmi tapasztalat kapuja Izsák szerint az elmélkedésben feltáruuló, nem intellektuális jellegű ismeretben való elmélyülés: a Szentlélekkel való találkozást megelőzi a közvetett istenismeretnek ez a gazdag világa. A „nem-ima” szavakkal nehezen megragad-

³⁶ Izsák jól ismerte Evagriosz írásait a 6. században készült szír (korrigált) fordításoknak köszönhetően. Kettejük kapcsolatának bővebb taglalását a tanulmány terjedelme nem teszi lehetővé, az imádság témához lásd BROURIA BITTON-ASKHELONY: The Limit of the Mind (ΝΟΥΣ). Pure Prayer according to Evagrius Ponticus and Isaac of Niniveh, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 15 (2011/2) 294–320.

³⁷ I, 35, 266–268 (Bedjan 225).

ható tapasztalat, Izsák leggyakrabban a csend, a tűz és az édesség képeit társítja hozzá, s a földön megtapasztalható szeretet legtökéletesebb formájának tartja.

Mindez azonban nem érhető el valamiféle technikával, nem könnyen és gyorsan bejárható útról van szó. Akiben vágy ébred az imádságban való előrehaladásra, a tiszta ima megismerésére vagy az imán túli ima tapasztalatára, annak Szír Szent Izsák legfontosabb tanácsa a türelmes megmaradás a küzdelemben, a gyakorlás állhatatossága. Erre figyelmeztet egy rövid beszélgetés egy idős szent szerzetessel, amit Szír Szent Izsák Rabban Shabur monostorában jegyzett le, s ami alapján a belső imában való növekedés egyáltalán nem diadalmenet, sokkal inkább fájdalmas belső tapasztalatokon át vezető keresztút, amely azonban a belső tapasztalat egyre fényesebb tájaira vezet:

„Kérdés: Hogyan válhatok bölcsé, hisz minden nap a halált ízlelem? Válasz: Tudd meg, fiam, hogy harminc éve harcolok a démonokkal, s húsz éve semmilyen segítséget nem kaptam ellenük. Huszonöt év elteltével elkezdett felragyogni a nyugalom, s ahogy múlt az idő, egyre nagyobb lett, majd huszonnyolc év után még nagyobb lett, mígnem be nem teljesedett a harminc év, s a nyugalom olyan nagy lett, hogy már nem is tudom, mekkora.”³⁸

Végezetül álljon itt az egyik legszebb, himnuszhoz hasonló szöveg Izsák tollából, mely a második gyűjtemény egyelőre még kiadatlan, IV. fejezetét alkotó centúria egyik részlete, s amelyben a „szelíd szavú” szír egyházatya az imádság minden nehézségen átívelő megtartó erejét énekli biztatásként mindenkinek, aki még messze jár az imádság magaslataitól, de vágyakozik oda:

„Ha élet tölt el minket, imádkozunk; ha elnyeltek minket, imádkozunk; ha ártatlanok vagyunk, imádkozunk; ha elborít bennünket a vétek, imádkozunk; mocskosak vagyunk a sebeinkből folyó vértől, és imádkozunk; elbuktunk, és imádkozunk; az Úr előttünk jár (Kiv 12,13), és imádkozunk; homály borít el minket, és imádkozunk. Nem tágíthatunk attól, hogy segítségért kiáltunk, mert nem vagyunk erre méltók, s ez jellemző az imádságra. Hiszen a mi Urunk azt mondta: Nem az egészségeseknek van szüksége az orvosra (Mt 9,12). Ne várjunk tehát arra, hogy egészségesek legyünk, s majd akkor közelítünk az orvoshoz, hanem épp, mivel betegek vagyunk, sokkal inkább siess öhozzá, s jelenj meg előtte a segélykiáltás által. Ha gondolatunk kószál, ha elbukunk vagy betegek vagyunk, bízzunk mindent Istenre az imádságban.”³⁹

³⁸ I, 53 (Bedjan 388).

³⁹ II, 4, 36. (A kiadatlan szöveget nagylelkűen Sabino Chialà bocsátotta rendelkezésemre).

3. FORDÍTÁS

II.35 A gondolkodás legmagasabb szintű tevékenységéről, mely a testi érzékek segítségével elérhető állapot határa, s amelyen keresztül az ember minden pillanatban belép az Istennel való tökéletes egyesülésbe⁴⁰

1. Amikor az ember a gyakorlás útján eljut a teremtmények lényegi megértéséhez, akkor magasabbra emeltetik annál az állapotnál, amelyben az ő imádsága még bizonyos keretek közé szorul. Ott ugyanis számára több van, mint az imádságra szánt idők és időpontok, állapota pedig már túllépett azon, hogy amikor megszólítja Istent, akkor kérje vagy dicsőítse őt. Ettől kezdve érzékeit mindig nyugodtnak találja, gondolatait lenyűgözi a rácsodálkozás, s folyamatosan eltölti őt a látás, melyet a nyelv mozgása nélküli *Dicsőség* éneklése áraszt el. Előfordulhat, hogy újra imádkozni kezd, de úgy, hogy az már túl van azon, ami az ő része. De az is lehetséges, hogy ez az állapot mintegy foglyul ejti az értelmét, könnyei pedig akaratlanul is patakokban folynak, s eláztatják az arcát, miközben az illető hallgat, nagy nyugalom árasztja el, s belülről telve van csodálattal teli látással. Gyakran előfordul, hogy ez az állapot nem hagyja őt imádkozni, s ez valóban egy imádságon túli állapot, mert folyamatosan megmarad az Isten művei feletti csodálkozásban azokhoz hasonlóan, akik megrészegedek a bortól. Ez az a bor, amely *megvidámítja az ember szívét* (Zsolt 104,15).
2. Ügyeljünk azonban arra, nehogy ezeket hallva valaki hiábavaló gondolatoknak engedve elhanyagolja az imádságot és a zsoltározást, mert azt gondolja, hogy az akarat műve az a csend, amiről beszéltünk. Aki rátalál ezekre a beszédekre, tudja meg, hogy ez a dolog nem az embertől származik, és nem az akarat műve. Mert a szemlélés hallgattat el minket, és azok a misztériumok töltenek el ámulattal, melyek az Istenre vágyó értelemben forrnak nemcsak az imádság pillanataiban, hanem a fennmaradó időben is. Mindenesetre ezek a rendkívüli pillanatok főleg az imádság idején sokasodnak meg az emberben, amiatt a fokozott figyelem miatt, amely olyankor úrrá lesz rajta.
3. Imádság alatt itt nem csak a meghatározott imaidőket értem, s nem is csupán a zsoltároskönyv részeit és a hangosan énekelt himnuszokat. Aki eljut erre az ismeretre, azt az imádság sokkal inkább megszenteli, mint

⁴⁰ A fordítás alapjául szolgáló szöveg: SEBASTIAN BROCK (ed.): Isaac of Niniveh: “*The Second Part*”, *Chapters IV–XLI*. (CSCO 554), Peeters, Leuven, 1995, 137–143.

minden más erény. Az alkalmat a megértések szolgáltatják, s ezek a megértések töltik el őt ámulattal, és fordítják a csend felé. A megvilágosított ember ugyanis értelme szemével látja Isten minden teremtményét, s látja az isteni gondviselést is, mely mindig velük van. Látja az ő legmagasztosabb, irgalommal teli gondoskodását, amely szüntelenül meglátogatja a teremtet világot, hol a bal oldal, hol a jobb oldal színe alatt.⁴¹ Az Isten kegyelme pedig megmutatja neki a történések sokak előtt elrejtett okait, melyek révén a Teremtő csodálatos módon segít minden létező természet, mind az értelmeseket, mind az életteleneket. A kegyelem tehát feltárja előtte a láthatatlan okokat, amelyek miatt a túlradó szeretet gondviseléséből megvalósul a változás a mindenségben, valamint azt a teremtő és mindent elrendező erőt, mely csodálatos gondoskodással irányítja a teremtet világot.

4. Amikor az ember minden pillanatban ezeknek a misztériumoknak az észlelését kapja a belső szemben, amit lelki szemlélődésnek hívnak, s amely a kegyelemből származó látás, akkor, amint észleli egyenként ezeket a misztériumokat, a szíven azonnal megdöbbsz vesz erőt, s nemcsak ajkai szakítják meg az imádság folyását, és csendesülnek el, hanem a szív is leteszi a gondolatokat a rátörő csodálkozás miatt. A kegyelemből pedig befogadja az édességet Isten szeretetének és bölcsességének misztériumaiból olyan látás révén, mely ismeri a cselekvéseket és a természeteket.
5. Ez a pszichikai életmód teljessége a testben, és a határa az értelemben zajló lelki tevékenységnek. Aki el akar jutni arra, hogy megízlelje az ő szeretetét, az kérje a mi Urunkat, hogy nyíljék meg számára ez az ajtó. Csodálkoznék, ha lehetséges lenne, hogy azok, akik nem kerültek ehhez közel, s nincs tapasztalatuk arról, mit jelent befogadni a teremtmények és a bennük működő gondviselés látását, képesek volnának észlelni azt a szeretetet, mely foglyul ejti azok lelkét, akikben ez a szeretet kiárad. Ezek azok a dolgok, melyek megnyitják a mindennél magasabb igazság ismeretének ajtaját, s melyek lehetővé teszik az értelem számára az átmenetet az imádandó és isteni természet dicsőséges misztériumai felé.
6. Inkább azokon kellene csodálkoznia, akik a nyugalmon és a sok lemondáson kívül éltek, s mégis írni vagy beszélni mertek az isteni dicsőségnek erről a létezőkben megnyilvánuló misztériumáról. Boldog, aki a lelkében

⁴¹ A bal és a jobb oldal itt az élet fájdalmas és örömteli oldalát jelentik, mindazt, amit okulásunk, előrehaladásunk érdekében el kell szenvednünk, s amit vigasztalásként kapunk.

megélt tapasztalat révén belépett ezen az ajtón, hisz a tinta minden ereje a betűk és a szavak egymásutániságával is képtelen leírni ennek a misztériumnak az édességét.

7. Sok egyszerű ember szerint a filozófusok elmélkedésének is az a célja, hogy a fáradságos tanulmányozás révén ízelhessék Isten összes titkának szépségét. A boldog Baszileiosz püspök is ezt a témát érinti, amikor az egyik, testvéréhez írt levelében⁴² megkülönbözteti egyrészlől a teremtményeknek azt a fajta észlelését, ami a szentek osztályrésze, s ami Evagriosz szavaival élve az értelem létrája,⁴³ és a minden szokásos szemlézés fölé való emelkedés, másrészlől pedig a filozófusok észlelését.
8. Van egy olyan fáradozás, amely azért nyit ajtót, mert lefelé vizsgálódunk, a természetek ismeretében, és nem pedig felfelé, a lelki misztériumokban. A filozófusok tudását tehát lefelé forduló tudásnak hívja, mert, amint mondja, azok is megismerhetik, akik alá vannak vetve a szenvedélyeknek, míg a lelki misztériumok felfelé forduló tudásnak nevezi azt az észlelést, melyet a szentek kapnak értelmük által a kegyelemből.
9. Aki azonban méltóvá vált arra, hogy éjjel és nappal ebben a szemlélésben legyen, az olyan, mintha már elköltözött volna a testből, s már felemelkedne az igazak világába.
10. Ez az az isteni édesség, melyről beszél a tiszta lelkű, ragyogó Ammonasz: „Ez edesebb a méznél és a lépes méznél – írja –, és a remetek és szüzek közül nem sokan ismerték meg.”⁴⁴
11. Ez a bejárata annak az isteni nyugalomnak, melyről az atyák tanítanak, s ez az átmenet a szenvedélyek vidékéről a ragyogó tisztaság és a szabadságból fakadó belső mozdulások felé.
12. S a lelki kinyilatkoztatások bősége miatt Evagriosz azt mondja, hogy ez az a százszoros termés, amit a mi Urunk az evangéliumban megígért

⁴² A hivatkozott szöveg nem tartozik a kappadókiai püspök autentikus levelei közé, csak a szír hagyomány tulajdonítja neki. Vö. JEAN GRIBOMONT: *Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile*, Muséon, Louvain, 1953, 144–147.

⁴³ Az evagrioszi szöveg, amelyre Izsák hivatkozik: „Az égisz érő létra, amit Jákob látott, s amelynek a tetején pihen az Úr (Ter 28,12–13), a kétféle szemlélődés jelképe: a tisztaság és az erény révén való felemelkedése, illetve az ismeret révén való felemelkedése” (KG 4,43). Egy másik lehetséges szöveg: „A mennyei létra Isten titkainak kinyilatkoztatása, mely előrehaladásának mértéke szerint tárul fel a lélek előtt. A lélek az erényeken mint lépcsőfokokon emelkedik fel rajta egészen az Istennel való tökéletes egységig” (Suppl 43).

⁴⁴ MIHÁLY KMOŠKO (ed.): *Ammonii Eremitae Epistolae* II, 2–4, (PO X/6), Paris, 1913, 19.

(Mt 19,29),⁴⁵ sőt, ennek az édességnek a nagyságán megdöbbenve azt is mondja róla, hogy ez a mennyek országának kulcsa (Mt 16,19).⁴⁶

13. Isten a tanúm, hogy igazat mondok: Testünk tagjai nem tudják elviselni ezt az édességet, s a szív nem tudja befogadni, mert olyan nagyon jó ízű. S mi mást is kellene még mondani róla, mint hogy a szentek szerint ez a Mennyek országának észlelése? S valóban, annak az Istenben lévő, jövőbeli ámulatnak a misztériuma ott, a mennyek országában nem azért lesz az igazak édessége, mert megértették a testi világot és annak dolgait, hanem mert azokon keresztül, mint egy létra révén, az értelem felemelkedett Ahhoz, aki a szentek országa, s emiatt marad az ámulatban. Helyesen hívják ezt az észlelést a Mennyek országa misztériumának, mert minden alkalommal, amikor az isteni hatalom ajándékából ezek a misztériumok megindítják értelmünket, akkor annak ismeretében vagyunk, akié a valódi uralom mindenek felett.

⁴⁵ KG III, 40.

⁴⁶ KG III, 42.

Kommunikáló békeértelmezés

Bingeni Szent Hildegárd inspirációi

ZÁTONYI MAURA OSB

Abstract

This article explores the German Benedictine abbess, Saint Hildegard of Bingen's (1098-1179) inspirational account of peace which she outlines in several of her writings often expressed by way of "visions". Her idea of peace as prayerful and constructive conflict resolution, attentive openness to spiritual development and faithful search for truth is relevant also for our contemporary situation of cultural and ethnic diversity. Moreover, what one could term Hildegard's communicative model of peace includes both the horizontal dimension of interpersonal relationships and the vertical dimension of cooperation with God's gift as the ultimate source of peace.

Keywords: *Saint Hildegard of Bingen, peace, communication, truth, spirituality.*

Kulcsszavak: *Bingeni Szent Hildegárd, béke, kommunikáció, igazság, spiritualitás.*

Európában a történelem leghosszabb békeidőszakát éljük. Napjainkban mégis azt tapasztaljuk, milyen törekeny a béke. Naponta elérnek bennünket háborúkról, erőszakos eszkalációkról és fenyegető krízisekről szóló hírek. Saját kapcsolatainkban is újra meg újra ki vagyunk téve – szőnyeg alá söpört vagy nyíltan vállalt – konfliktusoknak. A kiengesztelődés többnyire csak heves viaszály után következik be. Miért van ez így? A következő – e kérdés megválaszolására tett – kísérlet a lelkeségi hagyományból merít, valamint arra hív

ZÁTONYI MAURA bencés szerzetes, filológus, filozófus és teológus, az Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz tudományos munkatársa és a St. Hildegard-Akademie Eibingen E. v. Zentrum für Wissenschaft, Forschung und europäische Spiritualität elnöke; maura@hildegard-akademie.de

meg, hogy a béke kultúráját a valóságra alapozva gondoljuk át, és a Szentlélek segítségével alakítsuk ki.¹

I. BÉKE: LELKI NÖVEKEDÉSI FOLYAMAT

„Azért, hogy megmaradjunk az igazságban, néha el kell veszítenünk lelki békénket. A valódi isteni békesség gyakran csak szenvedésből és megaláztatásból vagy tudatosan elfogadott lelki megrázkódtatásból születik meg.”² Jean Vanier-nak, a Bárka Közösség alapítójának e szavai ellentmondanak a békéről alkotott megszokott elképzelésünknek. Ha a békére gondolunk, akkor nyugalomra és a dolgok zavartalan lefolyására gondolunk. Jean Vanier békeértelmezése ezzel szemben több dinamikát tartalmaz. A béke e szerint akkor keletkezik, ha szembenézünk életünk zavaró tényezőivel. Jean Vanier nem áll egyedül ebbéli nézetével, a lelki élet más mesterei is hasonló meggyőződéssel bírnak. Basil Hume bíboros, Ampleforth egykori apátja, majd westminsteri érsek szerzetesei lelkére kötötte a következőket: „A békéért, amelyet [a szerzetesi élet] nyújt, keményen meg kell küzdeni, és higgyék el nekem, a béke szenvedéssel jár. S mégis olyan béke ez, amelyet a minket minden oldalról fenyegető viharok sem rendítenek meg.”³

Így nem meglepő, ha a spiritualitás történetébe tekintve a dinamikus és harcias békeértelmezés további elméleteire bukkanunk. Bár 900 évnyi időbeli távolságból, de mély benyomást keltő aktualitással képviseli a 2012-ben egyháztanítóvá avatott Bingeni Szent Hildegárd (1098–1179) azt a felfogást, amely megegyezik a már eddig idézett szavakkal. Szent Hildegárdot gyakran ábrázolják ég felé tekintő szemekkel. Életműve azonban arról tanúskodik, hogy két lábbal állt a földön, reális emberismerettel, pszichológiai érzékenységgel és

¹ A tanulmány a 2018. május 11-én Münsterben megrendezett 101. Német Katolikus Nagygyűlés pódiumbeszélgetésén elhangzottak átdolgozott változata. Eredeti megjelenés: Sr. Maura Zátonyi OSB: Kommunizierendes Friedensverständnis. Inspirationen durch Hildegard von Bingen, *Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität* 92 (2019/2) 116–124. A magyar fordítást a folyóirat szíves engedélyével adjuk közre.

² JEAN VANIER: *In Gemeinschaft leben. Meine Erfahrungen*, Herder, Freiburg, 1993, 314.

³ BASIL HUME: *Gott suchen*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1979, 79.

jellembeli határozottsággal rendelkezett, amelyek segítségével konstruktívan oldotta meg a konfliktusokat és a nehézségeket.⁴

Apátnőként Hildegárd saját tapasztalatból egyaránt ismerte a közösségi élet boldog pillanatait és megterhelő nehézségeit. Tudta, hogy az emberek békés együttélését újra meg újra feszültségek és viszályok veszélyeztetik.⁵ Ugyanakkor meg volt győződve arról, hogy a veszélyeztetettségből és a megrázkódtatásokból a béke érett megtapasztalását nyerhetjük. Meggyőződését egy levélben foglalta össze, amely lelki végrendeletének számít:

„Minden, ami elől az ember attól való félelmében menekül, hogy ne sérüljön meg, hozzájárul ahhoz, hogy bizalmát Istenbe vesse és hozzá kiáltson, hogy Isten mellé álljon, és őrizze meg őt a béke nyugalmában. Ám minden, ami az emberért létezik, ami benne van, ami által működik, és ami nyugodtan és megfélelően segítségére van, megtanítja az embert, hogy szeretettel forduljon Isten felé. Ha az ember ugyanis csak azt ismerné, ami számára kellemes és üdvös, akkor nem tudná, mi az, és hogyan hívják. Ezért nyeri el az ember a legnagyobb tudást a keménység terhe alatt, amely abból származik, ami ártalmas, és így ismeri fel, mi jó és rossz, és így tud Ádámhoz hasonlóan mindennek nevet adni. Ha ugyanis az ember a dolgok közül csak az egyiket ismerné, nem lenne benne teljes Isten műve [...]”⁶

Ezekkel a szavakkal Hildegárd értésünkre adja, hogy minden, ami nyugtalanítja az embert, amitől békéjét fenyegetve és veszélyeztetve érzi, növelheti őt az egzisztenciális felismerésben. Ezek a gondolatok felszabadító üzenetet hordoznak: a mi döntésünkön múlik, hogyan reagálunk a sértésekre, szorongatásokra, csalódásokra, sőt az igazságtalanságra! Vagy agresszióval válaszolunk, és odacsapunk, ha fenyegetve érezzük magunkat, és aztán egyre jobban bele-süllyedünk megkeseredésünkbe, vagy pedig engedünk a kihívásnak, és készek vagyunk belebocsátkozni egy tanulási folyamatba.

⁴ Egy összefoglaló bevezetéshez Hildegárd életébe, gondolkodásába és művébe lásd MAURA ZÁTONYI OSB: Hildegard von Bingen, in Mechthild Dreyer (Hrsg.): *Zugänge zum Denken des Mittelalters*, 8. kötet, Aschendorff Verlag, Münster, 2017.

⁵ Lásd HILDEGARD VON BINGEN: *Prophetisches Vermächtnis. Testamentum propheticum*, Beuron Kunstverlag, Beuron, 2016, 75. (németre fordította és a bevezetést írta Zátonyi Maura OSB)

⁶ Vö. HILDEGARD VON BINGEN: *Prophetisches Vermächtnis*, i. m., 82.

2. „A BÉKE AZ IGAZSÁG TELJES ZÖLDEREJÉBŐL SARJAD”

Hildegárd a békességhez vezető utat spirituális tanulási folyamatként értelmezi – vagy még inkább spirituális növekedési folyamatként: „A béke az igazság teljes *zölderejéből* sarjad.”⁷ A jellemzően hildegárdi szó, „zöldező” (*viriditas*)⁸ teológiai és spirituális dimenziókkal bír. Éppen a *viriditas* szó teszi érthetővé, hogy a belenövekedés a békébe egy Isten Lelke által működtetett folyamat. A következőkben ezt szeretném megmutatni.

Hildegárd műveinek olvasása közben három olyan tényező tűnik ki, amelyek a hildegárdi békeértelmezés szerint egy ilyen folyamatot meghatároznak:

1. valóságérzékelés,
2. igazság, illetve hitelesség,⁹
3. nyitottság a lét transzcendens dimenziójára.

Ezek mellett azt is beláthatjuk, hogy Hildegárdnál kommunikáló békeértelmezésről van szó: a béke a kommunikáció megfelelő formái révén növekszik.¹⁰

Bár Hildegárd teológiájában központi helyet foglal el a béke, mégsem ír róla összefüggő tanulmányt vagy értekezést. Az ő kifejezési formája a „látomások”, amelyekben idegen vagy elidegenítő képekkel találkozunk. Ám ha elmélyedünk ezekben a látomásokban, felfedezzük, hogy ezeknek a képeknek sok közülük van hozzánk. Hildegárd látomásai arra hívnak bennünket, hogy hassuk át mindennapjainkat spirituális erővel, és így valósítsuk meg lépésről lépésre a békét. Hildegárd látomásai foglalatot tudnak adni létünknek, amely néha különböző, egymásnak feszülő erők gubancának tűnik, és fényt tudnak

⁷ HILDEGARD VON BINGEN: *Wisse die Wege. Liber Scivias*, Beuron, 2010, 385. (ford. Mechthild Heieck)

⁸ Lásd még GABRIELE LAUTENSCHLAGER: *Viriditas. Ein Begriff und seine Bedeutung*, in Edeltraud Forster (Hrsg.): *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten*, Herder, Freiburg, 1997, 224–237.

⁹ A szerző itt a *Wahrheit* (igazság) és a *Wahrhaftigkeit* (valaminek az igaz volta, őszinteség, szavahihetőség) szavakat használja párban – a ford. megjegyzése.

¹⁰ Hildegárd látomásaiban a lelki folyamatok „kommunikáló” szerkezetéhez lásd DOROTHEA FLANDERA – MAURA Zátanyi OSB: 'Jeder, der Flügel im Glauben hat...'. Betrachtungen über Glauben, Hoffnung und Liebe bei der Kirchenlehrerin Hildegard von Bingen, in Georg Ratzinger – Roger Zörb (Hrsg.): *Zum 90. Geburtstag. Festschrift der Gesellschaft zur Förderung christlicher Verantwortung e.V. für den Heiligen Vater em. Benedikt XVI. 16. April 2017*, Rohrbach bei Weimar, 2017, 43f.

hozni kapcsolataink olykor átláthatatlan sűrűjébe. Ehhez hagynunk kell, hogy a látomások egyedi nyelvezete hasson ránk.

3. A KEZDET: VALÓSÁGÉRZET – KONSTRUKTÍV KONFRONTÁCIÓ

A béke nem az égből pottyan le. Hildegárd tudatában volt ennek. Réalisan ír a béke „sarjadásáról”: „A béke az igazság teljes zölderejéből *sarjad*” (kiemelés tőlem). Csak akkor keletkezhet béke, ha készek vagyunk elfogadni a növekedési folyamatokat és a természetes törvényszerűségeket.

A valóság iránti ezen elköteleződést Hildegárd késői teológiai művében, amelynek címe *Az isteni művek könyve* (*Liber divinorum operum*), a rá jellemző képes beszéddel jeleníti meg. Egyik látomásában leír egy kutat, amelyben két alak áll, miközben egy harmadik alak a kúton kívül, annak peremén.¹¹ Hildegárd azt a magyarázatot fűzi hozzá, hogy ez a három alak a szeretetet, az alázatot és a békét testesíti meg. Az, hogy a szeretet és az alázat a kútban áll, Hildegárd kifejtése szerint annak jelképe, hogy ők „a legtisztább istenségben [vannak], amiből az üdvösség folyói erednek”.¹² Ebből következően a szeretet és az alázat Isten lényegéhez tartozik, ahogy Hildegárd azt művének más pontjain is kifejezésre juttatja.¹³

Ezzel szemben a béke – és erre figyeljünk fel – a kúton kívül, egy kövön áll. Hildegárd ezt úgy értelmezi, hogy a békét mindig újra meg újra meg kell szerezni, mert az nemcsak a mennyei, hanem a földi dimenzióhoz is hozzárendelt.¹⁴ A földi valóságot Hildegárd szavai szerint ingadozások és változások jellemzik: ide-oda vettetünk.¹⁵ Mindez félelmet kelt az emberben és feszültséget az emberek között. A földi valóságot másokkal együtt kell megharcolnunk és alakítanunk. Ehhez különféle vérmérséklettel viszonyulunk, miközben különböző érdekekbe, eltérő véleményekbe ütközünk. A feszültségek előre be vannak programozva!

Ám nem a feszültségek rombolják a békét, hanem a feszültségek semmibe vétele. Különösen mi, keresztények hajlunk arra, hogy mindent harmonizáljunk. Ezzel akarjuk kiiktatni a feszültségeket és ily módon békét te-

¹¹ Vö. HILDEGARD VON BINGEN: *Das Buch vom Wirken Gottes. Liber divinorum operum*, Beuroner Kunstverlag, Beuron, 2012, 316. (fordította Mechthild Heieck)

¹² HILDEGARD VON BINGEN: *Das Buch vom Wirken Gottes*, i. m., 318f.

¹³ Vö. HILDEGARD VON BINGEN: *Wisse die Wege*, i. m., 43.

¹⁴ HILDEGARD VON BINGEN: *Das Buch vom Wirken Gottes*, i. m., 319.

¹⁵ HILDEGARD VON BINGEN: *Das Buch vom Wirken Gottes*, i. m., 319.

remteni. Miközben éppen ez a magatartás akadályozza a békét. Hildegárd a probléma lényegére tapint első teológiai fő művében, amelynek címe *Az Úr útjainak ismerete (Liber Scivias)*. Itt is megszemélyesített alakként ábrázolja a békét. Megfogalmazza, mi az a kísértés, ami a béke ellen fordul, mégpedig olyan mentalitásban, amely így szól: „Nem tudok semmilyen feszültséget elviselni, hanem minden ellenkezést távol akarok tartani magamtól.”¹⁶ Ebből arra következtethetünk, hogy a béke tanulási folyamatában az első lépés az, ha tudatosan elviseljük a feszültségeket, és szembenézünk velük.

Azt, hogy ez hogyan valósítható meg, egy olyan kihívás példáján követhetjük végig, amely magában hordozza némi konfliktus lehetőségét. A bevándorlás révén a más kultúrákból érkező és más vallással bíró emberek növekvő aránya miatt a vallásközi és kultúrákközi találkozás napi szükségszerűséggé válik. Ezért mindannyiunk számára adott a kérdés, hogyan kezeljük a kulturális és vallási különbségeket. Egy realista és egyben optimista javaslat így hangzik: „konstruktív konfrontáció”¹⁷ a harmonizálás helyett, amely a valós különbségeket figyelmen kívül hagyja. Nem segít és nem elegendő egyszerűen azt mondani, hogy „mindnyájan úgyis testvérek vagyunk, és így szeretjük egymást”.¹⁸ Sokkal inkább szükséges, hogy komolyan és mélyrehatóan szembenézzünk a konkrét helyzettel, és nyíltan beszéljünk a problémákról. Így kialakulhat egy őszinte, nyitott, párbeszédre kész, egyenesen konstruktív konfrontáció a jó érdekében. Ez életünk minden területére érvényes.

Következésképp leszögezhetjük, hogy az első kommunikációs formát, amely a valódi békét szolgálja, a konstruktív konfrontáció jelenti. Ez azonban csak akkor sikerül, ha elköteleződünk az igazság és a hitelesség mellett. Ezzel elértünk a békefolyamat második momentumához.

4. A FOLYAMAT KÖZEPE: IGAZSÁG ÉS HITELESSÉG – KONVERZÁCIÓ

Hildegárd alapvetőnek tartja a béke és az igazság közötti kapcsolatot: „A béke az *igazság* teljes zölderejéből sarjad” (kiemelés tőlem). Erre az összefüggésre

¹⁶ HILDEGARD VON BINGEN: *Wisse die Wege*, i. m., 369.

¹⁷ A fogalomhoz lásd még a *Vatikan-Dialogfachmann Weninger über Gespräche mit den Muslimen* című interjút Michael Weningerrel; elhangzott 2013. 11. 2-án a Vatikáni Rádióban, megtekinthető [online]: <https://gloria.tv/post/rjm4siQnsKMo4zW9QMMnEqu7s> [2021. 06. 09.]

¹⁸ Lásd uo.

látomásaiban újra meg újra felhívja figyelmünket. Míg a béke *Az isteni művek könyve* című művében a szeretet és az alázat mellett egy hármass csoportban áll, *Az Úr utainak ismerete* említett látomásában több megszemélyesített erény sorában tűnik fel: mértékletesség, bőkezűség, jámborság, igazság, boldogság. Jelentőséggel bír, hogy a béke közvetlenül az igazság mellett, vele válllvetve található.¹⁹ Béke és igazság összetartoznak. A feszültségeket ugyanis csak akkor lehet konstruktívan megoldani, ha minden érintett elkötelezettnek érzi magát az igazság mellett.

Két módon lehet elvéteni az igazságot. Az egyik a már említett törekvés, hogy mindent harmonizálni akarunk, szemet hunyunk a problémák és feszültségek felett, és ezáltal elfojtjuk a valóságot. A második mód másik szélsőséghez vezet. Ha a feszültségek igazságtalan vádakká éleződnek, akkor már nem konstruktív konfrontációról beszélünk, hanem destruktív agresszióról. Ha engedjük, hogy a feszültségek eluralkodjanak rajtunk, elhibázzuk a konstruktivitást.

Hogyan tudjuk tehát kezelni a feszültségeket igazságban és konstruktívan? Ha őszintén szembenézünk velük.²⁰ Vagyis ha felismerjük igazi lényegüket azáltal, hogy a feszültségek mélyén rátalálunk arra a pontra, ahol a probléma rejlik. Ha meg tudjuk fogalmazni és néven tudjuk nevezni a problémákat, jelentős lépést tettünk a béke felé. Azáltal, hogy a problémákat kimondjuk, átalakulhatnak nyitott kérdésekké. S a kérdésekre némi fantáziával és bátorsággal találhatunk olyan választ, amely lehetővé teszi, hogy gondolkodásmódunkat megváltoztassuk, és új perspektívákat fedezzünk fel. Ez nem mindig sikerül. Hildegárd azonban meg van győződve arról, hogy a válaszok keresése közben segítségünkre siet a Szentlélek. Hildegárd idevágó gondolatait értelemszerűen így írhatjuk körül:²¹ amíg ott él az emberben az egzisztenciális kérdés és a válasz keresése, nem hagyja el őt Isten ereje, mert ennek a kérdésnek és keresésnek az a sajátossága, hogy gondolkodásmódunkat megváltoztatja. Ahol azonban ez a kérdés nincs meg az emberben, ott nincs jelen a Szentlélek válasza sem; mert az ilyen ember elutasítja magától Isten kegyelmét, amikor nem kész feltenni kérdéseket és megváltoztatni gondolkodását.

Ezek a gondolatok arra világítanak rá, hogy a problémák konstruktív kezelése a megoldások kreatív keresését jelenti: eszmecserét. A kifejezés latin megfelelője – *conversatio* – rámutat ennek a folyamatnak a kettős jelentésére. Nemcsak

¹⁹ Vö. HILDEGARD VON BINGEN: *Wisse die Wege*, i. m., 366–370., különösen 368f.

²⁰ A szerző itt szójátékot alkot a *Wahrheit* (igazság) és a *wahrnehmen* (észlel, érzékel, felfog) szavakkal – a ford. megjegyzése.

²¹ Vö. HILDEGARD VON BINGEN: *Wisse die Wege*, i. m., 94.

eszmecserét foglal magába, hanem egyben a gondolkodásmód megváltoztatását, sőt megtérést is. Ezzel a „konverzáció” a béke második kommunikációs formájának bizonyul.

Csak akkor vagyunk képesek megváltoztatni gondolkodásmódunkat és megtérni, ha készek vagyunk átlépni saját árnyékunkon, túlnőni önmagunkon, vagyis ha nyitottak vagyunk a meglepetésekre. Hildegárd a béke megszemélyesített alakját *Az Úr utainak ismerete* című művében szárnyakkal ábrázolja. Ezt írja hozzá: a béke alakja „mindkét oldalon lendítőerővel bíró szárnyakkal” rendelkezik, „mert mindkét oldalon, azaz a nyugodt és a heves megnyilatkozás oldalán, Isten felé törekszik [...], és két szárnya összehangolásával éri el az egyetlen Istent”.²² Ebben a képben erőteljes dinamika rejlik, egzisztenciális nyitottság az „azon túlira”, a transzcendensre – Istenre. Isten pedig gondoskodik meglepetésekről! Ezzel eljutottunk a békefolyamat harmadik pontjához.

5. BETELJESÜLÉS: ISTENRE NYITOTTAN – KOOPERÁCIÓ

Hildegárd nagyra tartja az embert. Kifejti, hogy az ember rendelkezik egy veleszületett képességgel: meg tud nyílni a transzcendencia számára. Ezt *rationalitásnak* nevezi.²³ Hildegárd értelmezésében a *rationalitas* Istenre való fogékonyságunkat jelenti. *Rationalitasunk*, értelemmel megáldottságunk legfontosabb megvalósítása abban áll, hogy megnyílunk a transzcendens dimenzióknak.

A békefolyamat e transzcendens aspektusát magába foglalja vezérmotívumunk: „A béke az igazság teljes *zölderejéből* sarjad” (kiemelés tőlem). A hangsúly a „zölderőn” (*viriditas*) nyugszik. Ennek a szónak semmi köze sincs a természetgyógyászatához vagy a gyógynövényekhez. A zölderő mély teológiai jelentéssel bír. Ahhoz, hogy ezt megértsük, vissza kell utalnunk Hildegárd második fő művére, melynek címe *Az élet érdemeinek könyve* (*Liber vitae meritum*). E mű középpontjában egy férfialak áll, aki kiemelkedik az egész világ-egyetemből.²⁴ Hildegárd egyszerűen „férfinak” nevezi, latinul *vir*. Ez azonban nem az alak nemét jelöli meg, hanem annak kifejezése, hogy ez a férfi (*vir*) tel-

²² HILDEGARD VON BINGEN: *Wisse die Wege*, i. m., 369, 385.

²³ Lásd ALVAREZ FABIO CHÁVEZ: Die brennende Vernunft. Studien zur Semantik der rationalitas bei Hildegard von Bingen, in Helmut Riedlinger – Margot Schmidt (Hrsg.): *Mystik in Geschichte und Gegenwart*, I., 8. kötet, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1991.

²⁴ Vö. HILDEGARD VON BINGEN: *Das Buch der Lebensverdienste. Liber vitae meritum*, Beuroner Kunstverlag, Beuron, 2014, 46. (fordította és a bevezetőt írta Zátonyi Maura OSB)

jes életerőt sugároz, és ezzel magát Istent jelképezi: Isten mint *vir* minden élet-erő (*vis*) és minden zöldelő (*viriditas*) forrása, belőle ered minden élet (*vita*), és ő ad bőségben minden erőt (*virtutes*), amely beteljesíti a jó győzelmét.²⁵ Hildegárd tehát azt mondja, hogy a béke végeredményben nem a mi művünk, hanem olyan gyümölcs, amely Istenből növekszik. A béke e gyümölcse azonban csak akkor tud növekedni és érni, ha az ember együttműködik. A konverzációt tehát a harmadik kommunikációs forma követi: a kooperáció.

Isten és ember között lehetséges az együttműködés. Ez Hildegárd nagyszerű üzenete. Ez a kooperáció egyrészt az ember *rationalitasa* alapján lehetséges, mert „Istenre fogékonnyá” teszi őt. Másrészt azért lehetséges az együttműködés, mert az ember teste révén tovább tudja vinni Isten teremtményét a világban.²⁶ Értelemmel és testtel megáldott létében megfelel Isten tevékeny teremtmény erejének, a *viriditas*nak. Így az ember szó szerint világra tudja hozni Isten békéjét.

Hildegárd látomásaiban a béke fénylő arccal jelenik meg.²⁷ Ezzel a képpel Hildegárd a kommunikált béke tökéletes formáját fejezi ki: „A legfenségesebb Istenben felragyog az ember, és Isten az emberben.”²⁸ Ezzel a kijelentéssel Hildegárd az ember nagyságát ragadja meg: Isten felragyog az emberben. Így a béke növekedési folyamata a kommunikáció tökéletes formájába torkollik: ez a *communio*, valódi közösség – az ember az Istenben és Isten az emberben. A béke, amely egy hosszú tanulási folyamaton keresztül növekedett és ért meg, lehetővé teszi az emberi együttélést is. Olyan valódi közösséget teremt, amely erős: a latin *communio* szó magában foglalja a *munire* (erősíteni) szót.

A békének ez a kommunikáló és kommunikált értelmezése a lényeg.

6. KITEKINTÉS: A BÉKE ÚJ NEVE

Azt, hogy a béke e tanulási folyamata konkrétan hogyan történik, megfigyelhetjük Európa utolsó évtizedeinek történelmében. Emlékezzünk vissza Hilde-

²⁵ Vö. HILDEGARD VON BINGEN: *Das Buch der Lebensverdienste*, i. m., 56f.

²⁶ Vö. RAINER BERNDT – MAURA ZÁTONYI OSB: Glaubensheil. Wegweisung ins Christentum gemäß Hildegard von Bingen, in Rainer Berndt (Hrsg): *Erudiri Sapientia*, Bd. 10., Aschendorff Verlag, Münster, 2013, 193f.

²⁷ Vö. HILDEGARD VON BINGEN: *Das Buch der Lebensverdienste*, i. m., 316; lásd még HILDEGARD VON BINGEN: *Wisse die Wege*, i. m., 369.

²⁸ HILDEGARD VON BINGEN: *Wisse die Wege*, i. m., 385.

gárdnak a tanulmány kezdetén idézett szavaira: „Ezért nyeri el az ember a legnagyobb tudást a keménység terhe alatt, amely abból származik, ami ártalmas, és így ismeri fel, mi jó és rossz.” Az európai integrációs folyamat a II. világháború okozta megrázkódtatások láttán azzal kezdődött el, hogy a politikusok készek voltak tanulni a tragédiából, megváltoztatni gondolkodásmódjukat, és ezáltal megvalósították a *conversatiót*.²⁹ Egy következő háború megakadályozásának közös célja érdekében életre hívták az európai közösségeket (Európai Szén- és Acélközösség, Európai Gazdasági Közösség és Európai Atomenergia Közösség). Ezek a *valóságérzékelésen* alapuló intézkedések előzték meg az Európai Unió megalapítását. Ezeknek köszönhetjük azt aényt, amelyet a világtörténelem szempontjából nem lehet eléggé nagyra értékelni, hogy ma Európában az eddigi leghosszabb békeidőszakot éljük meg.

Azonban nemcsak történelmünk leghosszabb békeidőszakát éljük, hanem leghosszabb föllendülési szakaszát is. Társadalmunkban mégis rendkívül nagy mértékű az értelemvesztés, a világnézeti céltalanság és a belső üresség.³⁰ Ezért korunk igénye egy olyan folyamat, amely a kommunikáció horizontális formáit – társadalmi diskurzusokat és politikai vitákat – egy megélt spiritualitásba, a kommunikáció vertikális formájába ágyazza bele. Ez megköveteli, hogy a valóságérzékelést és a hitelességet összekapcsoljuk a spirituális értékek iránti érzékenység felébresztésével, hogy így megőrizzük és elősegítsük a békét.

Ötven évvel ezelőtt VI. Pál pápa így fogalmazott: „A béke új neve a haladás.”³¹ A haladásnak ez a felfogása, amely szociális, kulturális, erkölcsi és vallási dimenziókat foglal magába, ma sem veszített jelentőségéből. Annál is inkább az a feladatunk, hogy konkrét hangsúlyt fektessünk a haladásra a 21. századi Európában. Ehhez járulhat hozzá a Hildegárd által inspirált és itt kifejtett békeértelmezés: a haladás Európában ma csak akkor sikerül, ha spirituális növekedési folyamatként valósítjuk meg.

(Hernádyiné Szemere Rita fordítása)

²⁹ Lásd MICHAEL H. WENINGER: *Europa ohne Gott? Die Europäische Union und der Dialog mit den Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften*, Nomos, Baden-Baden, 2007, 21–29.

³⁰ Vö. II. JÁNOS PÁL PÁPA: Az Egyház Európában kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítása az Egyházban élő Jézus Krisztusról mint a remény forrásáról Európa számára, in Diós István (szerk.): *II. János Pál megnyilatkozásai*, 2. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 2003, 663–720, 7–9. pont. (ford. Diós István)

³¹ Vö. VI. PÁL PÁPA: *Populorum progressio* kezdetű enciklikája, Szent István Társulat, Budapest, 1983, 76–78. pont (ford. Dér Katalin)

Luca Mazzinghi: Libro della
Sapienza. Introduzione.
Traduzione. Commento

Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2020.

Luca Mazzinghi 2020-ban kiadott *Il libro della Sapienza* című monumentális, 848 oldalas műve hiánypótló munka, amely a Bölcsesség könyvének legfrissebb teljes kommentárja, s a kommentár szerzőjét méltán sorolhatjuk a Bölcsesség könyve legjelentősebb kutatói és szakértői közé. A szerző körületekintő ismeretéről tesz tanúságot, hogy dialógusban áll a deuterokanonikus könyvhöz tartozó szakirodalommal, különösen is a korábbi kommentárokkal (pl. Giuseppe Scarpata, Maurice Gilbert, Vilchez Lindez), megfontolva és művébe beépítve, ugyanakkor olykor cáfolva a már meghaladott tudományos eredményeket. A mű tehát kiváló segítséget és alapot ad a kutatni vágyó filológusoknak és biblikusoknak.

A mű egy rövidebb, ugyanakkor annál világosabb bevezetéssel kezdődik, amely elhelyezi a Bölcsesség könyvét annak történelmi és irodalmi kontextusában mint egyetlen szerző által a Kr. e. 1. század vége és a Kr. u. 1. század elején, Alexandriában megalkotott egységes kompozíciót, amely ugyanakkor különböző irodalmi formák sajátosságait is magán hordozza (pl. diatribé, eulógium, szüinkriszisz, enkómion, midrási jelleg stb.).

A kommentár a Bölcsesség könyvének a széles körben elfogadott hármas tagolású szerkezeti felosztása alapján halad (Bölcs 1–5; 6–9; 10–19), amely részek mégis szoros, tervszerű átvezetésekkel összekötve kapcsolódnak egymáshoz. A részletes szerkezeti felbontások az adott fejezetek és egységek részletes elemzésénél találhatók, melyekben a kommentátor az *inclusiokra* (egy szövegegyiséget keretező ismétlődő kifejezések) támaszkodik, tekintetbe véve egyéb tematikus és sti-

lárius jellegzetességeket, melyek szintén jelzik a kisebb egységek határait.

A kommentárészben minden vizsgált szakaszhoz tartozik egy válogatott bibliográfia, amely olykor egy-egy kifejezéshez vagy vershez tartozó kiemelkedő és iránymutató szakirodalmat kínál. Ez nagyban segítheti azokat az olvasókat, akik valamely konkrét perikópa exegézisében kívánnak elmélyedni. Minden hosszabb szakasz elemzése előtt egy szerkezeti áttekintés segíti az olvasót a tájékozódásban, amely feltárja a közvetlen szövegkörnyezetet, majd pedig a vizsgálandó szakasz olasz fordításban olvasható, melyet filológiai megjegyzések követnek. A kommentár erénye, hogy nem pusztán szövegvariánsok listájával, hanem azok jelentőségének magyarázatával, illetve egyéb filológiai párhuzamokkal is szolgál az olasz szerző. Mindez után következik a szoros értelemben vett kommentár, amely különös figyelmet fordít az egyes kifejezéseknek, a bibliai könyv koherenciáját erősítő ún. *flashback*eknek (visszatérő témák), valamint a konkrét ószövetségi és Biblián kívüli utalásoknak s áthallásoknak, melyekből a szöveg felépül. Ezt a szoros olvasatot olykor meg-megszakítják a kisebb betűvel szedett kitérők, például az isteni filantrópiáról, az uralkodó ideális képéről stb. Egy-egy szakasz zárásánál pedig szintézis is megfogalmazódik, amely a mikrofilológia után madártávlatból közelíti a szöveghez kiemelve a jelentős témákat és téziseket.

A műben széles spektrumon tárul fel az olvasó előtt a Bölcsesség könyvének kulturális, történelmi és irodalmi kontextusa. A kommentár már a bevezetőben felvázolja a Bölcsesség könyvének hátterében meghúzódó hagyományokat, melyek valamilyen módon hathattak az alexandriai szerzőre, ugyanakkor mindez mélyreható és pontos filológiai elemzés keretében, részletekbe menően is kibomlik a kommentárészben, és felhívja a figyelmet a konkrét párhuzamokra és a le-

hetséges áthallásokra. A kommentátor ezáltal a Bölcsesség könyvét úgy mutatja be, mint amely megannyi allúziót tartalmaz az Ószövetség könyveire, ugyanakkor beleilleszkedik az Alexandriában ismert hellenisztikus művek és eszmék szövetébe is.

A kommentár a Bölcsesség könyvének inkább forrásait, mintsem utóhatását tárja fel (így például csak érintőlegesen jelzi a lehetséges kapcsolatokat az Újszövetséggel vagy a kora keresztény irodalommal). A források közül alapvető a zsidóság bibliai és biblián kívüli hagyományanyaga: az alexandriai szerző számára a Septuaginta volt ismert, melyből – többek közt – a Tóra könyvei, a zoltárok, Izajás, illetve más bölcsességi könyvek tanítását, szóhasználatát és képeit is felhasználja; valamint az különböző apokaliptikus, targumi és midrási hagyományok (például Hénok-hagyomány, palesztinai targumok stb.). Emellett a kommentárban több utalás található Philón műveire, s jöllehet az alexandriai zsidó filozófustól és kommentátortól való közvetlen irodalmi függés kizárható, a közös szellemi közeget tekintve mégis releváns a párhuzamos témák együttes vizsgálata. Az efféle zsidó és elsősorban bibliai források – amint arra a kommentátor többször is utal – a Bölcsesség könyvének alapvető üzenetét és tartalmát adják. Továbbá épp oly meghatározónak bizonyul a hellenisztikus források hatása is, mely tükrözi a bibliai szerző sokrétű képzettségét is. A szókészletben és a szövegben megjelenő eszmékben és teológiai-kozmológiai nézetekben előtűnik a korabeli görög filozófiai irányzatok valószínűleg nem akadémikus, hanem vulgáris formájának hatása, emellett más klasszikus művek is hatással lehetnek a Bölcsesség könyve szövegének létrejöttére. Így a kommentátor többször utal Arisztotelész és Platón műveire, Ciceróra, Horatiusra, Plutarkhoszra stb. A kommentátor azonban nemcsak e két pólust emeli ki, melyek meghatározták a Bölcsesség könyvét,

hanem felhívja a figyelmet a szerző életterének bizonyuló hellenizált egyiptomi közvetítő közegre is. Így a kommentátor több esetben meggyőzően mutatja ki az egyiptomi aretalógiák, konkrétan az Ízisz-kultusz hatásait, melyek szintén befolyásolják a nyelvezetet és az alexandriai szerző által felhasznált szimbólumokat.

A kommentár továbbá nem pusztán listázza az adott szövegrészeknél a vonatkozó, lehetséges párhuzamokat, hanem azokat a Bölcsesség könyvének inkulturációs törekvéssel hozza kapcsolatba. A Bölcsesség könyvének céljaként jelöli meg, hogy az ószövetségi törvény igazságát új, az olvasó számára érthető és inspiráló formában adja elő, hogy ezáltal segítse olvasóját/hallgatóját, hogy az igaz élet útján, az istentelenek által okozott megpróbáltatások ellenére is Izrael Istenéhez hűségesen, a Bölcsességgel járjon egyfajta végső, eszkatologikus jutalom és romolhatatlanság reményében. Így a Bölcsesség alakját is szoros kapcsolatba hozza a Tórával és a racionális törvényszerűségekkel, amely a korábban egy népre vonatkozó isteni szabadító ígéretnek univerzális érvényt ad.

Schnider Anikó Angelika OP

Amy-Jill Levine – Marc Zvi Brettler: *The Bible With and Without Jesus. How Jews and Christians Read the Same Stories Differently*

HarperOne, San Francisco, 2020.

Jézus első tanítványai számára meghatározó fontosságú volt az abban való hit, hogy Jézus az, akiről az Írások szólnak: erre építették evangelizációjukat is. A Jézusban nem hívó, zsidó kortársak reakciója viszont szembesítette őket azzal a kérdéssel, hogy ha az ígéretnek

Jézusban való beteljesülése annyira egyértelmű, mint ahogyan ők látják, akkor hogyan lehetséges, hogy ezt nem mindenki fedezi fel, és nem mindenki jut el a Jézusban való hitre. Pál, aki kezdetben annak ellenére üldözte a Jézusban hívőket, hogy jól ismerte az Írásokat, később, a feltámadt Jézussal való személyes találkozása után azt írja a Jézusban nem hívő zsidókról: „Az ő értelmük eltompult, hiszen mindmáig rajta a fátyol az Ószövetségben, amikor olvassák, s rajta is marad, mert csak Krisztusban tűnik el. Igen, mind a mai napig fátyol borítja szívüket, amikor Mózeset olvassák, de ha majd az Úrhoz térnek, eltűnik a fátyol” (2Kor 3,14–16). A 2. században Jusztinosz mártír a „Dialógus a zsidó Trifónnal” című apológiájában már vakoknak nevezi őket, akik nem képesek belátni, hogy senki mást nem öltök meg úgy, amint a 22. zsoltárban írva van, hogy átszegezték volna a kezét és a lábát, csak a Krisztust (XCVII. fejezet). A kép, miszerint a zsidók látását egy fátyol borítja, amely a későbbi értelmezés szerint vakká teszi őket, évszázadokon át meghatározta a keresztények zsidó bibliaolvasásról alkotott elképzelését.

Bár a II. Vatikáni Zsinat nyitott a zsidósággal felé, nem tudott végleges választ adni arra a kérdésre, hogyan is lehetséges, hogy ugyan az Írások Jézusról szólnak, a zsidó bibliamagyarázat, bármennyire is jól ismeri azokat, ezt mégsem ismeri fel. További pápai dokumentumok témájává vált az is, hogyan értékelik a keresztények a zsidó bibliaértelmezés eredményeit, mely – meglátásom szerint – mind a mai napig további reflexióra vár.

E tekintetben egymás megértésének útján mérőldkő Amy-Jill Levine és Marc Zvi Brettler 2020-ban megjelent kiváló könyve: *The Bible With and Without Jesus. How Jews and Christians Read the Same Stories Differently* [A Biblia Jézussal és Jézus nélkül, Hogyan olvassák a zsidók és a keresztények ugyanazokat a történeteket különbözőképp].

A két szerző közül Amy-Jill Levine a Vanderbilt Egyetem újszövetség- és judaisztika-professzora. Ő volt az első zsidó, aki a Római Pápai Bibliikus Intézetben újszövetségi tárgyakat tanított. Marc Zvi Brettler a Duke Egyetem Vallástudományi Tanszékének judaisztika-professzora. Legfőbb kutatási területe a Biblia különböző olvasatai, magyarázatai.

Közös könyvükben olyan bibliai szakaszokat választottak ki, melyek az Újszövetségben és később a keresztény hagyományban fontos és nagyon egyértelmű teológiai üzenettel bírnak: Ádám, Éva és a tiltott gyümölcs történetét, mely a keresztények szerint a bűnbeesést példázza, és az áteredő bűn eredetéről szól; a „pap vagy te mindörökké Melkizedek rendje szerint” zsoltárverset, mely a keresztény hagyományban Jézusra vonatkozik; a „szemet szemért” és a „tartsd oda a másik orcádat is” elvek kapcsolatát; az engesztelő áldozat szerepét, különösképp a szövetségre és a vérre vonatkozóan; az izajási próféciaát a szűztől való születésről; az izajási „szenvedő szolga” képét; Jónás jelét; a 22. zsoltár „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem” mondatát, melyet Jézus idéz halála előtt a kereszten; végül pedig az „Emberfia” kifejezést, amelyet Jézus ismételt magára vonatkozóan használt az evangéliumok szerint.

Az egyes fejezetek azt járják körül, hogy a szövegrészek mit jelenthettek eredeti kontextusukban, az eredeti hallgatóság számára; hogyan jelent meg és alakult ki a keresztény, illetve a zsidó magyarázat. A keresztény hagyományban ez az újszövetségi olvasatnak és az egyházatyák olvasatainak, a zsidó hagyományban pedig a második Szentély, a rabbinikus és a középkori zsidó értelmezésének bemutatását jelenti. Az egyes fejezetek bemutatják a maszoréta és a görög (Septuaginta) szöveg változatait reflektálva az angol fordítás(ok)ra; hogy az adott téma hogyan jelenik meg a deuterokanonikus, apokrif, illetve a qumráni szövegekben, az Újszövetségben,

Philónnál, illetve az egyházatyáknál, a rabbinikus és a középkori zsidó irodalomban. Míg a keresztény hagyományból az Újszövetség szövegei a leginkább reprezentáltak, a zsidó hagyományból a rabbinikus szövegek: a midrásgyűjteményekből és a Talmudból olvashatjuk a legtöbb szövegrészt.

A könyv első fejezete világos bevezetést ad a háromfajta („eredeti”, zsidó és keresztény) olvasatra, különösképp a két hagyomány különbözőségébe. Nemcsak arra mutat rá, hogy nincs *egy* Biblia, minthogy a két közösség *Bibliai* eltérő sorrendben közölt eltérő könyvek eltérő nyelvű gyűjteményei; hanem arra is, hogy a közös szakasz, az Ószövetség protokanonikus része, a Tanakh sem teljesen önálló, független szövegegység a két közösség számára: a kereszténység az Újszövetség, a zsidóság a posztbiblikus zsidó értelmezés szemüvegén keresztül olvassa.

A könyv célja tehát alapvetően annak bemutatása, melyik közösség hogyan értelmezi saját „világán” belül az adott szakaszt. Ennek megértéséhez pedig biztosítja a kellő információkat. A könyv nem vár el sem teológiai, sem rabbinikus előképzettséget. Minden forrást angol fordításban közöl, ahol szükséges, megadja az eredeti héber vagy görög kifejezés hangalakját és jelentését, az idézett szerzőket, műveket elhelyezi időben és térben. A fejezetek felépítése átlátható és didaktikus. Nyelvezete még a nem angol anyanyelvűek számára is könnyen érthető. Így célközönsége az a réteg, akit foglalkoztat a zsidóság és a kereszténység, illetve a két hagyomány bibliaértelmezésének kapcsolata. A könyv abban szeretne az olvasó segítségére lenni, hogy megértse a saját közössége és a másik közösség értelmező logikáját. Ebben látjuk a könyv igazi erejét és újdonságát.

A zsidóság és a kereszténység kapcsolatát évszázadokon keresztül a polémia határozta meg. Ezt váltotta fel az elmúlt évtizedekben az egymáshoz való közeledés, kiengesztelő-

dés, mely inkább arra figyelt, hogy mi az, ami összeköt, ami közös örökség. Olykor talán elfedve vagy figyelmen kívül hagyva azt, amiben különbözünk. Amy-Jill Levine és Marc Zvi Brettler veszi a bátorságot, hogy szembenézzen ezzel a különbözőséggel, hogy rámutasson arra, hogy miben tér el a gondolkodásmódunk, hogy mennyire eltérő előfeltevésekkel olvassuk a közös történeteket. Munkájuk mégis mentes marad a polémiaától, az ítélezkéstől. Könyvük elején megfogalmazott céljuk: „This book seeks to foster a different future, where Jews and Christians come to understand each other’s positions and beliefs, and at the minimum, respectfully agree to disagree.” („E könyv egy másfajta jövőt táplál, melyben zsidók és keresztények megértik egymás álláspontját és hitét, és legalább abban tisztelettel egyetértenek, hogy nem értenek egyet.”) A zsidó és a keresztény bibliaolvasat különbözőségét tárgyaló bevezető, amint az egyes fejezetek is, segítenek abban, hogy megértjük a saját közösségünk és a másik közösség álláspontját, hitét. A két szerző pedig példát mutat abban, hogyan lehet tisztelettel elfogadni a különbségünket.

Urbán Ilona Anna

Christophe Rico – Peter J. Gentry: *The Mother of the Infant King, Isaiah 7:14. 'almâ and parthenos in the World of the Bible: a Linguistic Perspective* Wipf & Stock, Eugene, Oregon, 2020.

Az izajási Immánuel-jövendölésben megjelenő עֲלְמָה [*almah*] – παρθένος értelmezése Jusztinosz *Diálogo*sától kezdve egy mai napig tartó vitát indított el; a közelmúltban kialakult *communis opinio*n, miszerint az *almah* nem szükségszerűen jelöl szüzet, Christoph

Rico filológiai kutatása megcáfolni látszik, s ezzel újabb fejezetet nyit a disputa történetében.

E kiváló nyelvész a jeruzsálemi École Biblique professzora, továbbá 2011 óta a Polis Intézet vezetője, ahol görög, latin, bibliai héber, szír, kopt és klasszikus arab nyelvet tanít az ún. Polis módszerrel, azaz élő nyelvek elsajátításának mintájára. Sorra megjelenő tankönyvei mellett különös figyelmet érdemelnek kutatását összegző írásai. Hugh Williamson éles kritikával illette Ricónak – a Strasbourgi Egyetemen megvédett doktori értekezéséből kibontakozó – *La Mère de l'Enfant-Roi – Isaïe 7,14* c. monográfiáját (Paris, Éditions du Cerf, 2013), ugyanis az Immánuel-jövendölés fordítása által felvetett és az antikvitástól kezdve vitatott kérdésnek mára kialakult konszenzusát számos aspektusában megkérdőjelezi. Martin Buber és Hans Wildberger is hangot ad az Iz 7,14 kontroverziális jellegének: több kommentárt és szövegmagyarázatot idézett elő, mint bármely más ószövetségi vers. Rico tanulmánya mégis úttörőnek számít: ez az első átfogó és a témát részleteiben tárgyaló kutatás, melyet a modern lingvisztika szemantikai elvei alapján végeztek. Jelen kötet a kritikai hangokra válaszolva született meg; Adam Paul és Stephen W. Kempf fordításában, illetve a jeles Septuaginta-kutatóval, Paul Gentryvel való közös munkában, hosszú évek óta tartó párbeszéd gyümölcseként látott napvilágot ez az angol nyelvű kiadvány.

A könyv számot vet a $\pi\alpha\rho\theta\epsilon\nu\omicron\varsigma$ értelmezésével és az ógörög szó jelentésének alakulásával (ti. a Kiv 34,1–3 alapján nem szüzet is jelöl[he]t), illetve az עֶלְמָה [*almah*] bibliai előfordulásával és jelentésbeli változatosságával, hiszen megjelent zenei vonatkozásban (1Krón 15,20) és az 'lm gyökök alapján „elrejtett” értelemben (Zsolt 9,1; 46,1) is; ennek egy interpretációja, illetve értelmezési nehézsége jelenik meg már a Kr. e.

2. századi görög fordítónál (például amikor transliterációval, $\alpha\lambda\alpha\mu\omega\theta$ -ként hozza az 1Krón 15,20 esetében). Modern szemantikai alapelvek nyomán Rico négy pontban érvel amellest, hogy *Izajás könyvének* 7. fejezete egy fiatal szűz születését jövendőli meg, mégpedig egy későbbi, Izajástól időben távoli megvalósulással: 1) etimológiai vizsgálattal bizonyítja, hogy az *almah* nem zárja ki a szűz jelentést; 2) a נַעֲרָה [*na'ara*], בְּתוּלָה [*bethula*] és עֶלְמָה [*almah*] szavak összehasonlításával érvel az *almah* jelentésbeli különbségére, miszerint fiatal szüzet jelöl (míg a *bethula* korra való tekintet nélkül alkalmazható); 3) a Péld 30,19 szövegkritikai vizsgálatával további értelmezési perspektívát nyit, ugyanis a רִמְלֵעַב (és nem הַמְלֵעַב) áll a LXX, Theodotion és Aquila recenziója, a szír fordítás és a *Vulgata* hátterében; 4) végül pedig a rabbinikus tradíció alapján mutat rá, hogy az *almah* olyan fiatal leányt jelöl, aki szűz.

Az újabb kutatási eredményeket az *Appendix* közli; Rico tíz olyan rabbinikus szöveget közöl (*Appendix I*), mely szerint az *almah* szüzet jelöl(het) – tehát a zsidó-keresztény polémia kontextusában míg a középkori rabbinikus judaizmus több jeles tanítója a Péld 30,19 idézetét alapul véve érvelt, hogy az *almah* nem szükségszerűen foglalja magában a virginitás gondolatát, addig a szefárdok és az askenázi zsidóság egyes kiemelkedő képviselői eltérő módon értelmezték a vizsgált kifejezést. Gentry tanulmányának (*Appendix II*) célja, hogy Williamson kritikai észrevételeit értékelje és annak fényében grammatikai, lexikális és szövegkritikai érvekkel bővítse Rico kutatási eredményét, különös tekintettel a Péld 30,19 értelmezésére.

Rico hangsúlyozza, hogy értekezése lingvisztikai analízisen alapul, kutatása nem teológiai szempontokon nyugszik. Ezzel szemben nem tekinthet[ünk] el a filológiai belátások exegetikai következményétől, amely nem csupán lexikográfiai szempont-

ból teszi újra aktuálissá a kérdést, hanem a biblikus interpretáció számára is új utat nyit; a *Septuaginta* és egyéb fordítások (*recentiores*, *Pesitta*, *Vulgata*) „teológiai profiljának” (Michael Weitzmann) újraértelmezésétől a mátéi recepción (Mt 1,22–25) és a keresztény értelmezést ért filológiai és teológiai vádakon keresztül a harnacki elgondolásig, mely szerint a *parthenogenesizis* csupán az izajási vers posztulátumaként keletkezett. Christophe Rico és Paul Gentry ezen úttörő könyve is fémjelzi, hogy mind az אור [’or] (LXX: σημεῖον), mind a הַעֲלָמָה [ha’almah] (LXX: ἡ παρθένος) eltérő értelmezési lehetőségeket és nehézségeket hozott magával, mely a fordításokon és a zsidó-keresztény disputákon keresztül mind a mai napig a kutatás központi tárgyává emeli az elemzett izajási verset.

Fenyves Krisztián

Gérecz Imre OSB: Tevékeny jelenlét

Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó, 2020.

Koronkai Zoltán SJ: Eucharisztia – A barátság szentsége*

Jezsuita Kiadó, Budapest, 2020.

Amikor e két könyvet kezünkbe vesszük, tevékeny barátokkal találkozunk. A YouTube csatornán megtekinthetjük, ahogyan Zoltán megosztja gondolatait Imre könyve kapcsán, és megtalálhatjuk Imre méltatását, ahogyan a Facebook-oldalán beszél Zoltán könyvéről.

Ahogy készültem a két könyv együttes bemutatására, arra figyeltem, miként visszhangoznak bennem ezek a könyvek. Mi az a szimfónia, összhangzat, ami e két könyv

olvasásakor megszólal bennem. Ezért azt választottam, hogy elsősorban erre a friss és új dallamra figyelek, amit a „tevékeny barátok”, Zoltán és Imre írása megszólaltatott bennem.

Vajon megmondó ember-e a pap, a tanár, az író? A könyv megírása elengedhetetlenül tudásmegosztást jelent. Mi is azért olvasunk könyveket, hogy gyarapodjunk ismeretekben. Egy pap, egy tanár, egy könyv szerzője így könnyen belekerülhet a „megmondótanító” szerepébe.

Imre és Zoltán – miközben tudásuk legjavát kínálják fel merítve az egyház gazdag hagyományából – mégsem nyomnak agyon bennünket, olvasókat a szavaikkal, gondolataikkal, felhalmozott tudásukkal. Teret adnak a Titoknak, megengedik, hogy szavaik nyomán az Eucharisztia titka valóságosan, tevékenyen, szunnyadó jelenléttel megmutassa magát.

Azt üzeni ez számomra, hogy a szerzők megsebzett szívű emberek, akiket megérintett, szíven talált a Titok: nyílt szívvel, kutató elmével rendelkeznek. Ezért tudják az olvasót is megnyitni az Eucharisztia titkának szemlélésére és befogadására.

Miközben egészen egyetemes mindkettejük írása, Imre könyve a bencés, Zoltán írása a jezsuita lelakiség zamatát kínálja fel számunkra. Egészen katolikus és egészen bencés. Egészen jezsuita és egészen katolikus. Zoltán könyvét olvasva úgy éreztem magam, mint a mezőkön, hegyeken, völgyeken járó vándor, akit végül a könyv olvasása zárándokká tett. Az életünk útjain járva, a hétköznapi forgatagában újra és újra kérdésekkel találkozott. Ha eszembe jut egy kérdés, ha nem, Zoltán helyettem is felteszi: „Miként találkozunk a jézusi agapé különböző aspektusaival? (EBSZ 103.); Vajon mi a kapcsolat a Szentlélek és az Eucharisztia között? (EBSZ 111.); Milyen kapcsolatban áll...? (EBSZ 173.); Mindenek fényében felmerül a kérdés... (EBSZ 173). Kérdések, kérdések sora

* A Sapientia Főiskolán 2020. szeptember 17-én tartott könyvbemutató szerkesztett szövege.

tárul fel, amelyek megnyitják az olvasó szelémét, lelkét.

Mikor Imre könyvét olvasom, azt élem meg, hogy békés, biztonságos tér vesz körül – talán egy bencés kolostor falai között járok –, az író pedig újra és újra ablakot nyit számomra a végtelenre. Vágyok kitekinteni, nem félek a végtelentől. Imre a mindennapok kozmikus összefüggésébe helyezi az olvasót; teszi ezt olyan természetességgel, hogy a kitágult tér és idő egészen otthonossá válik számomra. Megnyitja a kapukat a végtelenre. Ezt nevezzük a teológia nyelvén eszkatologikus dimenziónak. Úgy vélem, Jézussal együtt Imre is „A kozmikus egység mágneses erőterébe szeretne vonzani bennünket” (TJ 68.). Ő békésen szelíden vezeti az olvasót az „eucharisztikus körmenten, a végső találkozás felé, amelyre egész életünk irányul” (vö. TJ 104.).

Zoltán a hétköznapiakban kérdező, Imre a végtelenre vágyakozó éneket szólítja, ébreszti fel, ez által nyit meg és készít fel engem, olvasót az Eucharisztia titkáinak szemlélésére és befogadására. Mindketten bátrak, elkötelezettek és következetesek azon az úton, ami-re meghívnak bennünket.

Akár zárándokként, akár a végtelenre nyitott ablak előtt megállva, „ebben a több dimenziós koordináta rendszerben – melyet élénk tárnak, mindkettejükénél – Jézus az origó – a közvetítő” (vö. TJ 58.).

Zoltán újra és újra a Forráshoz vezet, és megtudjuk, hogy nincs keresztény élet, közösségi élet és misszió forrás nélkül. Az életet nem a módszerekből – mégoly nagyszerű módszerekből – nyerünk, az életet a forrás táplálja. Imrétől megtudjuk, hogy az *A Forrás* jelen van számunkra: valóságosan, tevékenyen, szunnyadóan és megelégedetten.

Mindkét mű maga is forrásnak tekinthető, és az egyéni olvasás mellett rendkívül jól alkalmazhatóak közösségi feldolgozásra. Gérecz Imre *Tevékeny jelenlét* című könyve mellé

készült egy internetről letölthető munkafüzet is, mely elősegíti a könyvben tárgyalt témák csoportos feldolgozását. Koronkai Zoltán *Eucharisztia a barátság szentsége* könyve végén tárgymutatót találunk, mely lehetővé teszi a tematikus keresést a viszonylag hosszú (344 oldalas) könyvben. Emellett arra is lehetőséget biztosít a tárgymutató, hogy a könyvben szereplő témákat szélesebb kontextusban is el tudja helyezni az olvasó.

Zoltán az Eucharisztia és a karácsony összefüggésében a következő módon fejti ki a közösségi dimenzió jelentőségét: „Isten számára [...] a legfontosabb érték, amit meg akart adni emberré lett Fiának: a szeretet és a hit közösségét, olyan emberek között, akikben Isten szava él” (EBSZ 200.).

Írásaik arról tanúskodnak, hogy Zoltánban és Imrében Isten szava él. Örvendezhetünk annak, hogy a bennük élő Szó által megajándékoztak bennünket, így (eucharisztikus) közösségre léphetünk velük, egymással könyveitek által.

Élet forrás című könyvem utolsó lapján egy megfontolást ajánlok: az alkotás mesterei időről időre feltehetik maguknak a kérdést: „vajon amivel foglalkozom, mennyiben szól rólam, az önkifejezésemről? [...] Tevékenységem mennyiben fejezi ki a létezés misztériumát?” (ÉF 34.).

A fent bemutatott könyvek egészen az íróikról szólnak. A szerzők a hangszerek: személyiségükön, istenkapcsolatukon, tudásukon keresztül szólalhat meg a mai ember számára íródott eucharisztikus szimfónia. A szerzők tudnak alázattal hangszerek maradni, és így visznek közelebb bennünket ahhoz, miként van beleoltva az emberi létezésünk az eucharisztia titkába, és miként termékenyítő forrás számunkra az Eucharisztia.

Versey Beáta Mária CB

Versey Beáta Mária: *Punya. Egy falat kenyér*

Keresztény Múzeum, Esztergom, 2020.

Felejtethetetlen olvasmánnyá teszi ezt a mese-könyvet életszemléletének letisztult egyszerűsége, amely egyszerre van jelen az elbeszélő, az illusztrátor és a mesei alakok látásmódjában.

A szereplők ajándékként fogadják mindazt, amit az élettől kapnak, s ha fájdalom, szenvedés, érthetetlen tragédia éri őket, abból is hálával és alázattal képesek tanulni. Természetesen van a könyvben olyan gonosz figura is, aki soha nem javul meg: ilyen a három király kincsét elrabló, aztán Cinka kislányát, Lolát harminc ezüstért eladó Káló, akit végül a keresztre feszítés gyilkos szegeinek kovácsában ismerünk fel. S bőségesen vannak a mesében – ahogy az életben – olyan történetek is, amelyek visszafordíthatatlanok (mint Ármin és Gazsi halála, Lola megrontása, Jóká leprássá válása és Cinka megvakulása), de Jézussal találkozási sorsok minden vargabetűje egyenes ösvénnyé simul, s ha visszafordítani már nem is lehet, ami megesett, de jóvátenni igen. Így kerül végül a prostituált Lola Jézus tanítványai közé, s lesz feltámadásának első tanúja, így gyógyul meg leprájából Jóká és vakságából Cinka, s Jézus jobbán így nyeri el az üdvösséget az útonálló bűnözőként elítélt Gazsi.

A cselekményalkotó fantázia izgalmas meseszöveget eredményez: a cigány család és Jézus életének összefonódása sehol nem válik erőltetetté. Természetes és életszerű, ami történik, s az olvasó számára a felismerés örömet hozza minden egyes újabb, az evangélium eseményeit felidéző találkozás. A cselekményhez hasonlóan a karakterek is árnyaltak és valóságosak. A mesélő hangját és a rajzoló vonalait-színeit egyaránt a szereplők iránti megértés és együttérző szeretet hatja át, megvalósítva a Pilinszky János nevéhez köthető

„evangéliumi esztétika” eszményét, mely szerint a szerző nem a mestere, hanem a felebarátja szeretne lenni mindenkori szereplőinek – és olvasóinak is.

A könyv szövegformája két ősi műfaj, az evangélium és a mese beszédmódját ötvözi egymással. Az evangélium a megváltó Jézus életének történeti értelemben is igaz elbeszélése, a mese pedig példázat, vagyis olyan fikatív történet, amelynek nem a szó szerinti, hanem az átvitt jelentése hordoz tértől és időtől független, mindenkit érintő, örök érvényű üzenetet. Ez az üzenet itt az, hogy az evangélium, a krisztusi megváltás mindannyiunkkal történik, Jézus élete pedig valamennyiünk sorsát magában hordozza. „A mi életünk drámái beleoltódnak az egyetlen, változatlan, »kiegészíthetetlen« evangélium törzsébe” – olvashatjuk Török Csaba előszavában.

A mesekönyv lapjai – szó és kép együtt – Jézus Máté evangéliumában olvasható szavait idézik fel az olvasóban: „Áldalak téged, Atyám, mennynek és földnek Ura, mert elrejtetted ezeket a bölcsék és okosak elől, és a kicsinyeknek kinyilatkoztattad” (Mt 11,25). A mesekönyv fikatív szereplői a mindenkori „kicsinyek”, a történelem névtelenjei és a társadalom láthatatlanjai: Jézus korabeli cigány emberek, nők, gyerekek, bűnözők, prostituáltak és leprások. Mindannyian „egy jobb világ” után vágyakoznak, s ez a tiszta vágyuk hozza őket közel az Isten országát meghirdető Krisztushoz úgy, hogy életük – mind a külső, mind a belső történetek síkján – egy lesz az övével. Ezt jelképezi a kenyér (punya) szimbóluma, amely a mese minden fontos pontján megjelenik, s így fokról fokra az összes emberi sors hordozójává válik. Amikor az utolsó vacsorán Jézus éppen ezt a kenyeret töri meg és osztja szét, ezek a megtört és odaadott életek az ő megtört és odaadott életével válnak eggyé.

Kivételes az író és az illusztrátor párbeszéde a mesekönyvben – melyet a kötet végén a kettőjükkel készült interjúk is dokumentálnak. Szó és kép kölcsönösen hatnak egymásra, alakítják egymást, összeolvadnak: nincs többé külön szöveg és rajz, hanem a kettő együtt teremti meg ezt a szívtől szívig érő mesét. Az emberek iránti mélységes megértés és szeretettili figyelem „anyai” attitűdjét a szavak síkján elsősorban abban látom érvényesülni, hogy a szerző nem értelmezi, nem magyarázza a történeteket, nem lép a „mindentudó elbeszélő” szerepébe, aki hőseit megítéli, olvasóit pedig oktatja, hanem alázatosan és egyszerűen végig csak közvetíti mindazt, ami történik – kívül és belül –, ezáltal az olvasó számára is szabad és önkéntes utat nyitva az átélés, a történetben való részvétel felé.

Ezzel a hiteles mesélői hanggal lép párbeszédbe ugyanilyen hitelességgel az illusztrátor, aki nem pusztán ábrázol, hanem a saját hitét, élményeit, tapasztalatait, belső képeit „gyúrja bele” a történetbe – ahogy Cinka gyúrja bele a punyába fájdalmát és szeretetét minden nap. Így a képek síkján ugyanazokat az erényeket érvényesíti, mint az író: az anyai együttérzést, az ítéletmentes figyelmet, a történet alázatos közvetítését – és azt a gyermeken tiszta rácsodálkozást, amit Cinka tekintetében is látunk a Szent Családdal való első találkozása után: „Álmélkodva érkezett haza. Micsoda különös éjszaka!”

A képeken a gazdag árnyalatokban játszó tűz- és földszínek, vörösek, sárgák, bordók és melegbarnák között üdítő, tiszta kékék villannak. Ez a szín a szeretettel, összetartozással, de megpróbáltatással és szenvedéssel is teljes, földi-emberi közegbe az isteni kegyelem tapasztalatát áramoltatja be: „Olyan friss lett a lelke és a teste, mint a forrás vize.” Ez az egyszerű, mégis erőteljes – tisztulást, könnyebbülést és szabadulást kifejező – forrásképp a mese több pontján ismétlődik, mindig ott,

ahol az isteni jelenlét egy különös találkozás által megmutatkozva belép az emberi sorsba.

S hogyan tükrözik a képek az eleven színek és mintás ruhaanyagok kitörő életigenlése mellett az emberszeretetet és együttérzést? A tájak és alakok kontúrvonalai mintha folyamatos hullámvázban lennének, kifejezve ezzel a folyamatosan keletkező, növekvő és változó élet csodájában az emberi sors törékenységet és múlandóságát is. A sok figurát ábrázoló tablóképeken fedezhető fel leginkább, hogy minden arc más, mindenki egyedi, s bár senki nem idealizált (a bibliai alakok sem), mindenki gyönyörű a maga módján, s főleg: szeretetre méltó és arra érdemes. Isten jelenlétének erőterében folyamatosan keletkeznek és elmosódnak, felragyognak és tovatűnnek, meghalnak és feltámadnak ezek a csillogó szemű, hullámvázú alakok: így válik a naív-realista festői világ a spirituális tapasztalat hiteles hordozójává és közvetítőjévé.

Versegi Beáta Mária és Ráczné Kalányos Gyöngyi pasztorális szempontból is igen jelentős alkotása több mint evangélium parafrázis és több mint kortárs cigány mese – mivel nemcsak felidézi, de létre is hozza azt az isteni jelenlétet, amit Jézus megígért: „Íme, én veletek vagyok mindennap, a világ végéig” (Mt 28,20). S végső soron mire is tanít ez a mesekönyv? Ítélezés nélkül, együttérző megértéssel és szeretettili figyelemmel – vagyis Jézus szemével – tekinteni a világra.

Hernádi Mária

Milan Dordevic – Markus Leimbach (Hg.): „Kommt und seht” – Die Gastfreundschaft als Grundvoraussetzung des interreligiösen Dialogs

KAAD e.V., Bonn, 2021.

A tanulmánykötet a 2019. november 26. és 29. között Észak-Macedóniában, Ohridban megrendezett KAAD (Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst, Katolikus Akadémiai Külföldiek Szolgálat) Alumni Konferencián elhangzott legfontosabb előadások szerkesztett szövegeit tartalmazza német és angol nyelven. A háromnapos szakmai rendezvényen a kutatók arra a kérdésre keresték a választ, hogy a vendégszeretet milyen helyet foglal el a különböző vallásokban, kultúrákban és a társadalmi kapcsolatokban.

A könyv három földrész hét országának szakértőitől közöl érdekes eszmefuttatásokat a konferencia címéhez kapcsolódóan: „*Jöjjetek, és meglátjátok*” (Jn 1,39) – *A vendégszeretet, mint a vallások közötti párbeszéd alapvető feltétele*. Annak ellenére, hogy a szerzők kutatási területe nagyon különböző, és a konferencia alaptémáját más-más szemszögből közelítik meg, a dolgozatok következtetése közös. Igazolást nyer, hogy az ember csak az Istenbe vetett hittel képes áthidalni az elutasítást és az ellentéteteket. A párbeszéd és a kölcsönös nyitottság jelentősége, valamint a vendégszeretet csodás ereje mind a hét bemutatott vallási és kulturális környezetben megtalálható.

A kötet előszavát követő első tanulmány *Aufhebung des Fremden. Differenzenerfahrung inmitten der Globalisierung* (Az idegen lét megszüntetése. A különbözőség érzése a globalizációban) címmel a korunkban meg tapasztalható kívülállás jelenségéről értekezik. A szerző, Hermann Weber, a KAAD bonni főtitkára teológiai, filozófiai, pszichológiai alapokra épített gondolatmenetét az Újszö-

vetségből vett idézettel vezeti be: „Ápoljátok a testvéri szeretetet. Ne feledkezzetek meg a vendégszeretetről, hisz ilyen módon néme-lyek tudtuk nélkül angyalokat láttak vendégül” (Zsid 13,1–2). Ezt állítja párhuzamba azzal az ószövetségi történettel, amelyben Ábrahám és Sára vendégül látnak három idegen férfit, s a vendégekről kiderül, hogy az Úr angyalai, és csodás hírt hoztak az idős Ábrahámnak és Sárának, leendő fiúk születésének a hírét (Ter 18,1–8.). A szerző dolgozatában a bemutatott bibliai történetek jelentését és üzenetét kutatja a mai globalizációra kivetítve. Értelmezi az „idegen” fogalmának sokrétű, mégis egymással összefonódó jelentéstartalmait, elemzésében támaszkodik Sigmund Freud, Julia Kristeva és Mathias Énard a témáról megfogalmazott megállapításaira is. Pszichológiai-pszicholingvisztikai, etikai-politikai, kulturális-antropológiai és végül teológiai-irodalmi megközelítésű fejtegetésével Hermann Weber rendkívül izgalmas, mélyreható vizsgálódásba vezeti be az olvasót. Az értekezés záró része a több mint 60 éve megalapított KAAD küldetését vázolja, amelynek középpontjában szintén a vendégszeretet áll.

A kötet második tanulmányát Georgi Kapriev, a Szófia Egyetem Bizánc-kutató professzora írta, *Gastfreundschaft und Toleranz des Gastes als Basis des produktiven Dialogs. Anselm von Havelberg in Konstantinopel* (Vendégszeretet és tolerancia mint a sikeres párbeszéd alapja. Anselm von Havelberg Konstantinápolyban) címmel. A dolgozat bemutatja Anselm von Havelberg középkori tudós püspök nagy jelentőségű, konszenzusra törekvő diplomáciai tevékenységét, 1136-ban Konstantinápolyban folytatott tárgyalásait és az 1149–50-ben írt fő művét, a *Dialogit*, amelynek második és harmadik kötetében Anselm a Konstantinápolyban tartott nyilvános teológiai vitáit jegyezte le. Georgi Kapriev alapos vizsgálatnak veti alá a

teológiai vita szövegét, rávilágít, hogy a középkorban először Anselm püspök világhírű művének első kötetében fordul elő a tolerancia (*tolerantia*) főnév. Az elemzés különleges értékét Anselm elveinek összegzése adja, miszerint három alappillérré épül a növekvő egyház, ezek a türelem, a bölcsesség és a tolerancia.

A következő tanulmány szerzője Urbán Ilona Anna, a magyarországi hebraisztika jeles képviselője, aki *Hospitality in the Light of the Rabbinic Literature and its Current Practice* (Vendéglátás a rabbinikus irodalom fényében és a jelenlegi gyakorlatban) címmel a zsidó kultúrában is megtalálható hellenisztikus megközelítésű vendéglátásról értekezik. A zsidó hagyományok szerint keresni és hívni kell a vendégeket, s a vendéglátásnak a mai napig központi szerepe van a zsidó kultúrában, gyökerei a Bibliáig nyúlnak vissza. A tanulmányíró több bibliai utalással és idézettel is alátámasztja megállapításait. Jákob és Sára történetének példája összecseng a tanulmánykötet nyitó értekezésében Hermann Weber által is kifejtett szimbólummal, az áldást hozó vendéggel. A szerző áttekinti a vendéglátás gyakorlatát a korai zsidóság idejétől kezdve, felvázolja a legfontosabb szabályokat és eredetüket, és bemutatja a sabbath ünneplését. Kitér arra a kérdésre is, hogy a rabbik miben látják a vendégszeretet jelentőségét, és hogyan adják tovább a hagyományokat.

A negyedik dolgozat Ázsiában vizsgálja a vendéglátás és a vallás kapcsolatát. Lingchang Gui (Wuhan) *Ordnung und Vorbestimmung – Die religiösen Aspekte der Ost-Asiatischen Gastfreundschaft* (Rend és predesztináció – A kelet-ázsiai vendéglátás vallási vonatkozásai) címmel mutatja be hiánypótló kutatásait, szemléltető példák leírásával nyújt betekintést a kelet-ázsiai kultúra olyan jelenleg is élő hagyományaiba, amelyek a vendégszeretettel és a hittel függnek össze. A szerző részletesen el-

magyarázza a kulcsfogalmakat is a régió mentalitásának megértéséhez. Gui kiemeli, hogy fontos vallási szempont a vendéglátásban az a szemlélet, hogy minden találkozás egyszeri és egyedi, megismételhetetlen alkalom, és nem az ember akarata, hanem az eleve elrendelt sors adománya. A vendéglátásban meghatározó szerepet játszik a buddhizmus fontos tétele, a predesztináció és a rend tisztelete, a sors elfogadása.

A Bogotai Egyetem professzora, Carlos Gómez (Universidad del Rosario) *Amazonia őslakosainak hitvilágáról számol be Towards an Intercultural Hermeneutics of Amazonian traditional medicine in Colombia* (Kolumbia tradicionális orvoslási gyakorlata interkulturális megközelítésben) című dolgozatában. A kolumbiai sámánizmus értelmező bemutatásából egy olyan ősi növényi gyógyszert ismerhetünk meg, amely a kolumbiai, ecuadori és perui őslakosok kulturális életének és hitvilágának alapja, és napjainkig a testi és szellemi betegségeik gyógyítására szolgál. A dél-amerikai őserdőben honos kétféle pszichoaktív növényből készül az ún. yage gyógyító főzet, amelynek rituális felhasználása évszázadok óta ápolt hagyomány. Az értekezés két fő területet tárgyal, elsőként a yage eredetét értelmezi, ezt követi a yage sámánélmény fenomenológiai megközelítése. Gómez professzor tanulmányában az interkulturális hermeneutika módszerével írja le a sámánok társadalmi kapcsolatokban betöltött szerepét.

A következő tanulmány szerzője Milan Dordevic professzor. A Skopjei Egyetem Teológiai Karának teológusa *Religion and Social Change in South-Eastern Europe – The Macedonian Case* (A vallás és a társadalmi változás Dél-Kelet-Európában – A macedón eset) címmel történeti áttekintést nyújt az Észak-Macedóniában tapasztalható vallásközi párbeszéd problémáiról. Kritikusan szemléli az ortodox egyház viselkedését, mivel egyolda-

lúnak látja a vendéglátás gyakorlatát. Milan Dordevic felrója, hogy az ortodoxok csak vendégként vesznek részt rendezvényeken, de maguk alig szerveznek találkozót. Dordevic professzor szorgalmazza, hogy a macedón ortodox egyház a többi alkotmányos vallási közösséggel együttműködve indítsa el a válásos és a világi társadalom közötti párbeszédet, valamint a vallások közötti párbeszédet. A vallási közösségeknek ugyanis döntően hozzá kell járulniuk egy szabad és igazságos társadalom kialakulásához.

A kötet záró tanulmánya Davor Džalto munkája, címe: *Quo Vadis Europa? On Christianity, Hospitality, and the Refugee Crisis* (Quo Vadis Europa? A kereszténységről, a vendéglátásról és a menekültválságról). A szerb tudós szintén korunk aktuális nehézségeire hívja fel a figyelmet. Megállapítása szerint az Európai Unió mély válságban van, amit a koronavírus-járvány tovább fokoz. A dolgozat a vendéglátás-vendégszeretet összefüggésében részletesen foglalkozik a menekültválsággal. Keresi annak hátterét, hogy miért hagyják el a menekültek hazájukat. Hi-

teles látteleletet fest a menekültválságra adott európai társadalmi reakciókról, részletesen elemzi a gyakori emberi magatartásformákat a Balkán térségében. Davor Džalto leszögezi, hogy a befogadás mellett mindenekelőtt a menekülésre kényszerítő okok feltárása és leküzdése a közös feladat, és ebben a keresztényeknek is nagy a felelőssége.

Összegzőképpen elmondhatjuk, hogy a tanulmányszerzők egybehangzóan amellett foglalnak állást, hogy a vendégszeretet segíti a vallások és kultúrák közötti párbeszédet, az el- és befogadást, a megértést és egymás elismerését. A vallás- és kultúratudományok szakértői mellett a széles közönség számára is érdekfeszítő olvasmány a 2021. márciusban, Bonnban megjelent munka. A téma különlegességét és aktualitását az is növeli, hogy néhány hónap múlva, 2021 szeptemberében az 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus alkalmából Budapestre várjuk a világ minden tájáról érkező vendégeket.

Nagy Rita

Krisztus a kereszt katedrájáról

Bellarmin Szent Róbert: *A hét igéről, melyet Krisztus a kereszten kimondott*

Sursum Kiadó, Gödöllő, 2019.

(Fordította, a bevezetést írta és magyarázatokkal ellátta Alácsi Ervin János)

Eugeniusz Chomrański SJ (1886–1958)
és Lőrincz Zoltán SJ (1917–1973)
emlékére

Alácsi Ervin János fordítása¹ Bellarmin Róbert hitvédelmi és ekkleziológiai portréját spirituális-misztikus árnyalattal teszi plasztikussá. Először talán „feszengve” olvassuk a „kínszenvedés” eseményét kísérő „borúlátó, búskomor, vészterhes lelkiséget” (BR 12) sejtetni látszó megfontolásokat, összességében mégis „az evangélium életigenlő és örömteli üzenetével” (BR 13) találkozunk a bíboros lelkigyakorlatának először 1618-ban megjelent szerkesztett szövegében.

A „ma már idejétmúlt” benyomást keltőnek tűnő mű első magyar fordítása 2019-ben időbe ágyazottan érkezik az olvasóhoz. A fordító a Bevezetés lapjain az evangéliumokból forraszó szavak nyomát az elmélkedő-értekező hagyomány során a lelkiség történetében követi (BR 18–23). A hét krisztusi szóból fakadó Bellarmin-írás a múltba ágyazottságon túl a jelenben is rezonál a hazai szellemi-lelki, vallásos-kulturális térben. A Keller Kvartett a Zeneakadémián adta elő 2016. március 20-án Joseph Haydn művének – A Megváltó hét szava a keresztfán – vonósnyegyes változatát. A Budafoki Dohnányi Zenekar Werner Gábor vezényletével és Lackfi János nagypénteki gondolataival 2021. március 31-én online közvetítette Haydn kompozícióját. Dubóczky Gergely karmester felkérésére Esterházy Péter írt librettót „Hét utolsó szó” címmel Haydn zenei meditációjához, s ezt a Budapest Sound Collective mutatta be 2014. április 16-án; a szöveget közölte az *Alföld* 65 [2014/5] 5–31), és 2016-ban megjelent *EP Drámák* című kötetében (Budapest, Magvető, 251–289). Hívó és művelődő fogékonyságról árulkodik, hogy a Pannonhalmi Szemle 2016-ban első helyen közölte a Haydn-oratórium eredeti szövegét Pödör Ferenc fordításában, illetve „Szavak a szóközhöz” olvashatók Tillmann József esszéjében Haydn zeneműve kapcsán (24 [2016/3] 3–6 és 79–84). A hét szó életét hirdeti az is, hogy a Pannonhalmi Bencés Főapátságban 2018. március 23-án, amikor a Kruppa Quartet szólaltatta meg a zenét, az egyes tételeket hét szerzetes egy-egy rövid elmélkedése kísérte. Ez a szemlélő körütekintés azt vázolja, hogy Bellarmin sorozata a hét szóról elmélyült lelkiségű és igényes műveltségű közegbe érkeztetett jó időben.

E sorok írója először akkor lett kíváncsivá Bellarmin Róbert (1542–1621) gondolatvilágára, amikor pannonhalmi bencés diákként megszerette Pázmány Pétert (1570–1637), aki akkor volt a Collegium Romanum lakója (1593–1597), amikor tanulmányai kezdetén Bellarmin volt az intézményi közösség előljárója (1592–1594), majd később akkor került érdeklődése

¹ Hivatkozás: BR oldalszám(ok).

körébe a római hitvédő, amikor az angol irodalom területén végzett egyetemi tanulmányai közben megismerte Lancelot Andrewes (1555–1626) anglikán püspök munkásságát, aki királyi orátorként 1609-ben és 1610-ben vitairatot váltott a bíborossal. Jelenleg azonban fontosabb és érdekesebb kettejük lelkivilága.

Andrewes, aki főszerkesztő-igazgatóként irányította az I. Jakab király nevével fémjelzett angol nyelvű Biblia (King James Version, 1611) fordítói munkacsoportját,² összeállított egy minden napra szóló, latin és görög nyelvű imakönyvet – *Preces Privatae Quotidianae*.³ Lapozzuk fel!⁴ Ennek egyik része a reggeli imák csoportja egy hétre (LA 22–103). Egyfelől naponta kegyelmet kér a teremtés hét napja szerint, másfelől a világrend folyamatát követi a teremtéstől a végidők beteljesedéséig az utolsó napon, harmadrészt az ember egész történetét követi megteremtésétől az örök életig úgy, ahogyan Krisztus azt teljessé tette. Imái mozgásban vannak a végső beteljesedés felé. Ez a kozmikus folyamat és a lélek egyéni útja a hét nap leforgása alatt mindig visszatér a kezdethez körkörösén és tökéletes párhuzamban haladva az örök nyugalom felé. Az imák rendjében péntek a hatodik nap (LA 88–95). Ezen a napon az idők teljessége körvonalazódik: Krisztus, az emberré lett Isten megváltotta az embert, akit Isten megteremtett a teremtmények teljességeként; Krisztusban pedig minden bevégeztetett – amit az emberi természet elveszített, azt az isteni kegyelem megmentette. A pénteki imák egyik mozzanatában drámai merészséggel ölti magára az ember az evangéliumot. „Atyám, bocsáss meg nekem, mert nem tudom, / tényleg nem tudom, mit tettem / vétkezve ellened. / Uram, emlékezzél meg rólam országodban” (LA 90). Az esendő imádkozó bánatában alászáll a bűn mélyére a keresztre feszítő szerepében (vö. Lk 23,34), egyszersmind reménykedik a kereszttel magasztalt feltámadás és az őt felemelő irgalmas szeretetben jobb latorként (vö. Lk 23,42). A szenvedéstörténet részleteinek számbavétele után az imádkozó az Úr ([új]teremtő) kezébe ajánlja magát, s így folytatja: „Krisztus lelke, szentelj meg engem...” (LA 93). A reformáció idején egy protestáns imádkozó részéről meglepő – s jóleső – a Loyolai Szent Ignácnak tulajdonított imádság modora...

Az idősebb kortárs – aki döntő tanácsaival és előszavával járult hozzá az V. Sixtus és VIII. Kelemen pápa nevével fémjelzett Biblia (Vulgata Sixto-Clementina, 1592) megjelenítéséhez⁵ –, a jezsuita Bellarmin Róbert elmélkedései a Loyolai Szent Ignác-i lelkigyakorlatok módszerét követik.⁶ Szent Ignác módszertana szerint először hűen kell elbeszélni a szóban

² [online] https://kingjamesbibletranslators.org/bios/Lancelot_Andrewes/ [2021. 05. 11.]

³ *Preces Privatae Quotidianae Lanceloti Andrewes*. Editio nova et actor. Oxonii, Johannes Henricus Parker, M. DCCC. LIII. (ΕΥΧΑΙ ΙΔΙΑΙ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΑΙ – PRECES PRIVATAE QUOTIDIANAE; M. DC. LXXV.) [online] <https://archive.org/details/precprivataequ00andruoft/page/n3/mode/2up?ref=ol&view=theater> [2021. 05. 11.]

⁴ *The Preces Privatae of Lancelot Andrewes*. Translated with an introduction and notes by Frank Edward Brightman. London, Methuen & Co., 1903. (Hivatkozás: LA oldalszám.) [online] <https://archive.org/details/theprecprivata00andruoft/mode/2up> [2021. 05. 10.]

⁵ GYENIS ANDRÁS S. J.: *Hitvédők fejedelme Bellarmino Szent Róbert bíboros élete (1542–1621)*, Szent István Társulat, Budapest, é. n., 30–31. [online] http://www.ppek.hu/konyvek/Gyenis_Andras_A_hitvedok_fejedelme_1.pdf [2021. 05. 11.]

⁶ *Exercitia spiritualia S. Ignatii de Loyola*, Versio litteralis ex autographo hispanico. Notis illustrata auctore R. P. Joanne Roothaan SJ. Ratisbonae [Regensburg], Friderici Pustet, 1920. [online] <https://archive.org/details/exspir00igna/page/n7/mode/2up> [2021. 05. 22.]

forgó bibliai történetet. Az egyes igék esetében Bellarmin először a szó szerinti jelentést magyarázza. Ignác rendelkezése szerint a mondandót pontokra kell osztani, s azokból a lelkigyakorlatozó maga von le következtetéseket, így gyümölcsözőbb. Bellarmin az egyes szó szerinti értelmezések után pontról pontra előszámlálja az elnyerhető, megszerezhető, leszűretelhető, összegyűjthető, megízlelhető, édes gyümölcsöket lelki kóstolásként; ugyanazt újra meg újra más-más zamattal kétszer vagy háromszor, esetleg négyszer, akár ötször, sőt hatszor is – rumináció. Ignác lelkigyakorlatos rendszerében a harmadik szakasz Krisztus Urunk életének misztériumai közül a szenvedése, azon belül a kereszten történt titkok az Úr által ott mondott hét szó szerint. A lelkigyakorlatot kiegészíti az imabeszélgetés (*colloquium*) a kereszten függő Krisztussal – megszólítva őt és választ hallgatva az ő csendjében (BR 131–133). Bellarmin szeretetből engedelmesen szót fogad és állhatatosan kitart, megmarad az ignáci lelkigyakorlatok keretei között.

Loyolai Ignác (1491–1556), miután megsebesült Pamplona ostroma közben (1521), Montserrat bencés kolostorában lábadozott. Itt ismerhette meg az apát, García Jiménez de Cisneros (1455–1510) A lelkiélet gyakorlatai című kompilációját (1500), amely többek között merít Johannes Cassianus (360–435) írásából és a domonkosból karthauzivá lett Szászországi Ludolph (1295–1378) Krisztus életének tükre című könyvéből (1374). Ignác 1522-ben áment a közeli Manresa településére, és itt visszavonult életet élt. Az itteni bencés perjelség szerzetese, Jean Chanones volt a gyóntatója, tőle kaphatta meg a Krisztus követése egyik példányát. Ilyen bencés háttér közegében jött létre a Lelkigyakorlatok alapja, amely végül 1548-ban jelent meg.⁷ A Jézus Társaságának tagja, Bellarmin minden bizonnyal ezt követte.

Az 1618-ban csöndes visszavonultságában töltött lelkigyakorlata gyümölcsét a bíboros a celesztinus szerzeteseknek ajánlja, akik az életüket Szent Benedek Regulája szerint kívánták rendezni,⁸ és akiknek Bellarmin 1606-ban védnökük lett (BR 22; 29). A lelkipásztor főpap azonban azt is tudatosítja később, hogy ez a hét szóból álló utolsó beszéd, amelyet „a világ Megváltója az egész emberi nemhez intézett a keresztről” mint katedrájáról, olyan jelentőségű, hogy alkalmas felkészíteni „a jó halálra”, és „a helyes életvitelhez” is segítséget nyújt (BR 33). A Protektor a keresztény alapvetést a sivatagi szerzetesek életmódjának elsajátítására törekvő szerzőtől veszi: „a tökéletes szerzetest Krisztushoz, keresztre feszített Urunkhoz kell hasonlítani” (BR 29). A Védnök forrását, Pynuphius apát tanítását és magyarázatát Cassia-

Loyolai Szent Ignác Lelkigyakorlatai, Korda R. T., Budapest, 1931. Fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Vukov János S. J. [online] http://www.ppek.hu/konyvek/Loyolai_Szent_Ignac_Lelkigyakorlatai_1.pdf [2021. 05. 10.]

LOYOLAI SZENT IGNÁC: *Lelkigyakorlatok*. [online] <http://manreza.hu/lelkigyakorlatok/> (Lelkigyakorlatos könyv – a teljes szöveg Word formátumban. Demény Tamás, 2008. 03. 28.) [2021. 05. 10.]

LOYOLAI SZENT IGNÁC: *Lelkigyakorlatok* (Magyar fordítás 1663-ból), PPKE BTK, Piliscsaba, 2013. (Sajtó alá rendezte és a bevezetőt írta Nagy Anna.) [online] http://real.mtak.hu/9084/1/Ign%C3%A1c_nyomda.pdf [2021. 05. 10.]

⁷ *New Advent: The Catholic Encyclopedia*. Innen több szócikk. [online] <https://www.newadvent.org/cathen/> [2021. 05. 10.]

⁸ Vö. *Szent Benedek Regulája*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2012. (Ford. Söveges Dávid OSB) (Hivatkozás: RB fejezet,vers[ek]).

nus tolmácsolja: „Úgy kell élnünk és viselkednünk, ahogyan Ő, amikor a kereszten függött értünk.”⁹ Kiegészítésként Nyssai Szent Gergely nyomán az Előszó lapjain Bellarmin a kereszt kulcs szerepét (BR 39) hangsúlyozza. A kereszten elhangzó hét krisztusi szó nyitja meg végül Isten országát. A kereszt: királyi zászló. A hét ige: a zárba illő zászlószó rész a kulcs végén. Így az Úr a kereszten és a kereszttel „megnyitotta a paradicsomba vezető utat”.¹⁰ Bellarmin Róbert elmélkedés közben alkotó módon alkalmazza a hagyomány kreatív megközelítését.

A pápának is tanácsadójává lett későbbi egyháztanító az ő meditációit olvasó elméledőt is termékeny önállóságra bátorítja. Egy helyütt ilyen buzdító tanácsot ad: „Öt ok jut eszembe, melyeket most foltárok, hogy a nálam bölcsebbeknek alkalmat biztosítsak arra, hogy még jobbak és hasznosabbak után kutassanak” (BR 134). Körülbelül kontemplációja közepén (BR 143) a Védnök címszavakban foglalja össze a hét szó lényegét. Az elsődleges, közvetlenül megszólított lelkigyakorlatozók, a bencés Regula celesztinus követői helyébe képzelve magunkat, az állhatatos engedelmességgel gyakorolt szerzetesi életalakítás értelmében (vö. RB 58:17), a Protektor biztatására megragadva az alkalmat, talán így is kutathatjuk, mire gondolhatunk, illetve mi az, amit megtehetünk a hét ige világosságában.

1.: „Atyám, bocsásd meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek!” (Lk 23,34) »Az ellenség szeretete.« „Méltánytalanságot ne tégy; ha pedig veled szemben követték el, békén türd el. Szeresd ellenségeidet. [...] Ellenségeidért Krisztus szeretetében imádkozzál. Haragosoddal napszállta előtt békülj ki.” (RB 4,30–31.72–73)

2.: „Bizony mondom neked: még ma velem leszel a paradicsomban!” (Lk 23,43) »A nyomorultak iránti irgalmasság.« „Légy segítségére a szorult helyzetben levőknek. Vigasztald a szenvedőket” (RB 4,18–19).

3.: „Íme a te anyád; íme a te fiad!” (Jn 19,26–27) »A szülők iránti tisztelet.« „A szeretet gyakorlását el ne hagyd. [...] Tiszteld az idősebbeket. Szeresd a fiatalabbakat. [...] A fiatalabbak tehát az öregebbeket tiszteljék, az öregebbek a fiatalabbakat szeressék” (RB 4,26.70–71; 63,10).

4.: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” (Mt 27:46; Zsoltár 22[21]:2) »Az alázat.« „Ne légy gögös. [...] Vesd reményedet Istenbe. [...] És Isten irgalma felől soha kétségbe ne essél. [...] Az alázatosság hetedik foka, ha [a szerzetes] magát nemcsak szájával vallja mindenkinél alábbvalónak és értéktelenebbnek, hanem szíve legmélyén is hiszi azt. Megalázza magát, és a prófétával együtt mondja: »Én pedig féreg vagyok, és nem ember; emberek gyalázata és a nép megvetettje« (Zsoltár 22[21]:7)” (RB 4,34.41.74; 7,51–52; illetve az egész 7. fejezet).

5.: „Szomjúhozom!” (Jn 19,28) »A türelem.« „Szeresd a bőjtöt. [...] szolgálatunk szokott mértékéhez adjunk hozzá valamit: [...] ételben és italban önmegtagadást.” A szerzetes „a nehézségek és kellemetlenségek között is, sőt az elszenvedett méltánytalanságok ellenére is csendesen, jó lélekkel megőrzi türelmét” (RB 4,13; 49,5, vö. 49,6–7; 7,35).

6.: „Beteljesedett!” (Jn 19,30) »Az állhatatosság.« A fogadalmat tevő „az imateremben mindnyájuk jelenlétében ígérjen állhatatosságot.” A szerzetes „a kitartásban el nem fárad, meg

⁹ JOHANNES CASSIANUS: *A keleti szerzetesek szabályai (De institutis coenobiorum)*, k. n., Pannonthalma – Tihany, 1999, 70–71. A IV. könyv 34. és 35. fejezete. (Ford. Simon Árkád OSB)

¹⁰ Vö. *Nyssai Szent Gergely művei*, Szent István Társulat, Budapest, 2002, 314. (Fordította és a jegyzeteket írta Vanyó László.)

nem hátrál, az Írás szava szerint: »Aki állhatatos marad mindvégig, az üdvözülni« (Mt 10,22)» (RB 58,17; 7,36).

7.: »Atyám! A te kezeidbe ajánlom az én lelkemet.« (Lk 23,46) »Az engedelmisség.« »Isten parancsait naponként tettekkkel teljesítsd.« Az engedelmisség „illik azokhoz, akik Krisztusnál semmit kedvesebbnek nem tartanak [...] Az előjárónak adott engedelmisséget ugyanis Istennek nyújtjuk.” A szerzetes „Isten iránti szeretetből teljes engedelmisséggel aláveti magát előljárójának.” A fogadalmat tevő ígérjen „engedelmisséget Isten és az ő szentjei előtt.” „Ha valamelyik testvérré esetleg nehéz, vagy éppen lehetetlen dolgot bízunk, fogadja csak el teljes szelídséggel és engedelmisséggel [...] így lesz javára, és az Isten segítségével bízva engedelmeskedjék szeretetből.” A szerzetesek „egymásnak is engedelmeskedjenek abban a tudatban, hogy az engedelmisségnek ezen az útján jutnak el Istenhez” (RB 4,63; 5,1–2.15; 7,34; 58,17; 68,1.4–5; 71,1–2).

Összességében tehát a hét ige hatása életalakító, ember- és közösségformáló, újjáteremtő Isten színe előtt – akarata: békénk.

Az idős Bellarmin friss és frissítő szövegalkotása kreatív szövegértelmezéséből adódik megkapó eredetiségével és finomsága erejével. Alázatosan odaadó figyelmével a szövegértésben szokatlanul megújul ifjúsága. Amikor „az isteni malaszt hatalmas ára” kerül elmélkedése fókuszába, ezt olvassuk: „ez az a drágagyöngy (Mt 13,45), melyet Krisztus, a bölcs kereskedő, eladván mindenét, amiye volt, megvásárolt, és visszaadott nekünk. Az isteni malaszt, amely nekünk Ádámban megadatott, s amit Ádám vétkével elvesztettünk, olyan drágagyöngy, ami minket csodálatosan földíszt, Isten előtt igen kedvessé tesz, és számunkra az örök boldogság záloga. Ezt a gyöngyöt, mely a mi gazdagságunk legféltettebb kincse volt, és amit a kígyó fortélyá tőlünk elragadott, senki sem szereshette vissza, csak az Isten Fia, ki bölcsességével a sátán rosszakaratát legyőzte. A legsúlyosabb viszontagságok árán, megannyi fáradságnak és fájdalomnak kitéve magát, győzedelmeskedett a jóságos Fiú, aki gyötrelmes és kimerítő zárándokútra szánta el magát, hogy ezt a gyöngyöt nekünk visszaszerezze” (BR 135–136). Bellarmin Róbert ugyanúgy dramaturgiai bátorsággal nyúl a szentírási forráshoz, ahogyan – mint korábban láttuk – drámai merészséggel tette azt Lancelot Andrewes.

A hét szó által ébresztett és teljesülő bátorság és merészség megrendítő fordulatot vesz, amikor a hatodik – „Beteljesedett!” (Jn 19,30) – ige magyarázatát sem az Úr, sem Szent János nem nyújtja nekünk. Bellarmin meglátása szerint „most alkalmunk nyílik, hogy ezt, nem minden ok és haszon nélkül, megannyi misztériumra vonatkoztassuk” (BR 185). Elfogadhatjuk lelki-gyakorlatos meghívását, és keressük a misztérium vonatkozását és a vonatkozás misztériumát. Valószínű, hogy a szoros értelemben vett szenvedéstörténet nem következhetett volna be, ha Krisztus „készséggel és szántszándékkal” nem szolgáltatta volna ki önmagát „az Isten dicsőségére és a bűn kiengesztelésére. Az ő akarata nélkül” nem került volna sor a megváltásra. „Fömládoztatott, mert ő akarta” (Iz 53,7). Maga az Úr mondja ezt: „Én leteszem életemet [...] Senki sem veszi el tőlem, hanem én teszem azt le magamtól” (Jn 10,17;18). Az elmélkedésben (BR 189) Szent Pál tanítása ezt folytatja: „Krisztus szeretett minket, és önmagát adta értünk” (Ef 5,2).

Júdás ebben vett részt (vö. BR 189), szerepe – analógiaként – katalizátorszerű. Júdás és a katonák meg a csatlósok, valamint az előjáróik a bíboros által idézett pápa, Nagy Szent Leó szerint „a Megváltónak tettek szolgálatot” (BR 190). A teljesség – vagy a beteljesülés miatt – ide tartozik az a jelenetmozzanat is, amikor Jézus – miután megosztva kenyerét, s

kehelybe mártott falatként Júdásnak adva azt, mintegy közösségre lépett vele a *communio* formájában – az utolsó vacsora végén elbocsátja őt: „Tedd meg hamar, amit meg kell tenned!” (Jn 13,26–27). A küldetés teljesítendő. Júdás azonnal – késedelem nélkül, gyorslábú engedelmességgel – ment (vö. Jn 13,30). A maga fáján Jézus és Júdás is különös gyümölcs. Erre vezet bennünket a Bellarmin biblikus és patrisztikus szövegében fellelhető nyomok iránymutatása a liturgikus – eucharisztikus – ihletésű kiegészítéssel. Ez a megrendítő misztérium vonatkozása és a megrendítő vonatkozás misztériuma.

Bellarmin Róbert kései rendtársa, a mi kortársunk, Ferenc pápa nem zárkózik el ez elől a megrendülés elől. Többször felidézett már egy oszlopfőt, amely a franciaországi Vézelay bencés apátsági templomában látható. Vézelay az irgalmasság kiterjedt gyakorlatát előmozdító Cluny bencés reformhoz tartozott. Az oszlopfő egyik oldalán Júdás halálát látjuk, a másik oldalán a Jópásztort, aki irgalmasan a vállára veszi Júdást. Júdás is üdvözült?!¹¹ Jézus Júdást barátjának nevezi (vö. Mt 26,50), hiszen az Jézus barátja, aki megteszi, amit meghagy néki (vö. Jn 15,14). Júdás pedig megtette. Júdás még a jobb latort is megelőzve lépett volna be a Paradicsomba?! A Bellarmin Róbert által megkezdett úton Ferenc pápával ma szívesen megy tovább az ember. S mivel – ahogyan Alácsi Ervin János észrevételezi – a lelkigyakorlatos szövegek könyv „egészen váratlanul, megfelelő lezárás nélkül ér véget” (BR 24), azaz nyitott a záradéka, kísérletet tehetünk a folytatásra is – esetleg James Wright (1927–1980) versével.

Saint Judas

When I went out to kill myself, I caught
A pack of hoodlums beating up a man.
Running to spare his suffering, I forgot
My name, my number, how my day began,
How soldiers milled around the garden stone
And sang amusing songs; how all that day
Their javelins measured crowds; how I alone
Bargained the proper coins, and slipped away.

Banished from heaven, I found this victim beaten,
Stripped, kneed, and left to cry. Dropping my rope
Aside, I ran, ignored the uniforms:
Then I remembered bread my flesh had eaten,
The kiss that ate my flesh. Flayed without hope,
I held the man for nothing in my arms.

(1959) ¹²

¹¹ [online] <https://www.magyarokurir.hu/hirek/egy-francia-templom-oszlopfojen-jezus-jo-pasztor-vallan-viszi-judast-az-arulot-20210402131502> [2021. 04. 03.]

¹² [online] http://famouspoetsandpoems.com/poets/james_wright/poems/10926 [2021. 05. 10.]

Szent Júdás

Indultam: felkötöm magam, de épp
Egy embert vert egy csapat porkoláb.
Futottam hozzá, hogy segítenék,
Feledtem mindent, a reggelt s tovább:
Hogy katonák jártak a kert körül,
Daluk milyen vidám; s a sok gerely
Hogy néz a népre; s milyen egyedül
Kötöttem alkumat, surrantam el.

Ott leltem véresen, sírt, térden állt.
Félre, kötél! Mit nekem fegyverek!
És emlékeztem én, mennyektől elvert
Kenyérre, mit a húsom megzabált
S a húsfaló csókra. Reményemet
Vesztve s ingyen öleltem azt az embert.

(Fordította Kappanyos András)¹³

Noha ebben a versben – tulajdonképpen egy szonettben, a szeretet/szerelem költői formájában – Júdás és „az az ember” él (még vagy örökké), Bellarmin forrásszövegéből, az evangéliumból tudjuk, az örömhírrrel valljuk, hogy haláluk emberi értelemben és az isteni akarat szerint az üdvtörténetben beteljesült. Küldetésüket teljesítették egészen a halálig – *usque ad mortem*. A Jézus Krisztus szeretetáldozata által hitelesített istenségét hirdető ókeresztény himnusz (Fil 2,6–11) szövegtestéből származó kifejezés és szinonimái (*usque ad extremam senectutem et mortem, usque ad vitae finem, usque ad ultimam guttam, usque ad finem, usque ad finem vitae, ad mortem usque*)¹⁴ az elejétől a végéig 23-szor járják át a lélek gyakorlatát. A meghívás, a megbízás, a küldetés, a fogadalom érvényes egészen a halálig. Bellarmin már a következő évi, a jó halálra felkészítő lelki gyakorlatára figyelt volna? Lehet. Vagy a mostani elsődleges és közvetlen lelki gyakorlatozókat, a celesztinus szerzeteseket segítette, hogy helyesen éljenek Szent Benedek Regulája szerint? Lehet.

Hogy „Isten iránti szeretetből” kövessék az Urat, „akiről azt mondja az Apostol: »Engedelmes lett a halálig (*usque ad mortem*)« (Fil 2,8)” (RB 7,34); „... szárnyaló szívvel és a szeretet elmondhatatlan édességével...” (RB Prologus: 49). A Lelkipásztor-Protektor hozzájuk, önmagához és hozzánk is így szólhatna: „az ő vezetése alól magunkat soha ki nem vonva, mindhalálig (*usque ad mortem*) állhatatosan megmaradunk tanítása mellett [...] és békétűréssel veszünk

¹³ FERENCZ GYÖZÖ (szerk.): *Hang szólít. Isten-kereső versek a huszadik század világirodalmából*, Vigília, Budapest, 1993, 114.

¹⁴ Roberti S. R. E. Cardinalis Bellarmini: *De septem verbis a Christo in cruce prolatis*, [online] <https://moimunanblog.files.wordpress.com/2012/11/septem-verbis.pdf> [2021. 05. 11.]

részt Krisztus szenvedéseiben, hogy aztán országának is méltó részesei lehessünk. Ámen” (RB Prológus: 50).

Mindezt Bellarmin Róbert szavai keretezhetik: „Krisztus, a jó Tanítómester nem szóval és nyelvvél hirdetett valamiféle engedelmességet, hanem tettel és igazsággal mutatott igaz béketűrésre és alázatosságra alapozott engedelmességet az Atyának. Ez a legnemesebb erény példaképe, melyet mindig szem előtt kell tartania azoknak, akik Isten meghívása alapján önmaguk megtagadásának és Krisztus követésének győzelmi díjára törekcsenek” (BR 248). A Védnök jókívánsága: „a keresztre feszített Krisztus igaz tanítványai és követői legyetek!” (BR 32).

Összességében, tömören és egyénre szabottan: „Semmit elébe ne tégy Krisztus szeretetének” (RB 4,21).

Tóta Péter Benedek

A recenziók szerzői

SCHNIDER ANIKÓ ANGELIKA domonkos szerzetesnő, a Sapientia Főiskola teológus szakán 2018-ban, az ELTE hebraisztika szakán 2021-ben végzett; angelika.schnider@domonkosnoverek.hu

URBÁN ILONA ANNA, hebraista, a Sapientia Főiskola Bibliatudomány Tanszékének óraadó tanára; urban.ilona@sapientia.hu

FENYVES KRISZTIÁN, a PPKE HTK teológus doktorandusza és a Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem hallgatója; krisztian.fenyves@gmail.com

VERSEGI BEÁTA MÁRIA, a Nyolc Boldogság Közösség tagja, keresztény antropológus, a Sapientia Főiskola Dogmatika Tanszékének adjunktusa; versegj.beata-maria@sapientia.hu

HERNÁDI MÁRIA magyar-teológia szakos tanár, az irodalomtudomány doktora, a PPKE Egyetem Vitéz János Tanárképző Központjának adjunktusa, a Sapientia Főiskola Pedagógia Tanszékének óraadó tanára; mericza@gmail.com

NAGY RITA, irodalomtörténész, az ELTE Germanisztikai Intézetének adjunktusa; rita.agnes.nagy@gmail.com

TÓTA PÉTER BENEDEK irodalomtörténész, a PPKE BTK Angol Nyelvű Irodalmak és Kultúrák Tanszékének docense; tota.benedek@btk.ppke.hu

2021. január–július

- 2021. február 9.** *Teremtéstörténetek és politika? A szentírásmagyarázat hatása a környezetpolitikára.* Naphimnusz Műhely, 1. alkalom. Bevezeti Zamfir Korinna egyetemi tanár (Babes-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kar, Kolozsvár). Online esemény.
- 2021. február 23.** *Vakcina. Etika. Egyházi jövőkép.* Kerekasztal-beszélgetés a Sapientian. Online esemény. A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Hallgatói Önkormányzata szervezésében. Mi köze a (morál)teológiának a vírushelyzethez? Hogyan tekinthetünk keresztény szemmel a vakcinákra? Egyáltalán mit tudhatunk az engedélyezett oltóanyagokról? Mit kell megfontolnunk felelős keresztényként a jelenlegi helyzetben? Hogyan hatott az elmúlt év egyházi közösségeinkre, és hogyan értékeli mindezt a teológia? Milyen jövőképek sejlenek fel előttünk? A beszélgetés résztvevői: Velkey György főigazgató-főorvos (Bethesda Gyermek-kórház), Papp Miklós morálteológus (SSZHF) és Görföl Tibor teológus (PTE-BTK), a *Vigilia* főszerkesztője.
- 2021. március 10.** *Mélyülő szakadék a gazdagok és szegények között. Az éghajlati válság megoldásának csapdája?* Naphimnusz Műhely, 2. alkalom. Bevezeti Ürge-Vorsatz Diána, az IPCC (Éghajlatváltozási Kormányközi Testület) III. munkacsoportjának alelnöke, a CEU professzora. Online esemény.
- 2021. március 15.** Nemzeti ünnepünk alkalmából Papp Miklós, főiskolánk oktatója, a Morálteológiai Tanszék, a Családtéológiai és az Etikai Intézet vezetője a Magyar Érdemrend lovagkeresztje polgári tagozata kitüntetésben részesült két évtizedes lekipásztori szolgálatáért, közérthetően megfogalmazott morálteológiai útmutatásaiért, valamint közösségépítő, élet- és családvédő tevékenységéért.
- 2021. március 20.** Sapientia-nap. *A patrisztika műhelyeiből.* Online konferencia. Előadók: Baán István (Szent Atanáz GHF), Kendeffy Gábor (KRE), Perendy László SP (SSZHF), Vassányi Miklós (KRE), Heidl György (PTE), Pásztori-Kupán István (KRE), D. Tóth Judit (DE), Boros István (Váci Egyházmegyei Könyvtár), Perczel István (CEU), Baán Izsák OSB (Szent Maurícius Monostor, Bakonybél), Geréby György (CEU), Bugár István (DE), Takács László (PPKE).

- 2021. április 28.** *Veszteségeink és erőforrásaink a COVID idején. A pszichológia és a teológia felvetései a küzdelmeinkhez.* Online esemény a Sapientia Főiskola Családtéológiai Intézetének szervezésében. Előadók: Somogyiné dr. Petik Krisztina (pszichológus), Asztalosné Elekes Szende (pszichológus), Papp Miklós (teológus).
- 2021. május 11.** *Építészet, energia, környezet.* Naphimnusz Műhely, 3. alkalom. Bevezeti Szekér László építész, a Magyar Éghajlatváltozási Tudományos Testület (HuPCC) elnöke. Online esemény.
- 2021. június 14.** Megjelenik a Sapientia Füzetek sorozat 36. kötete – Baritz Sarolta Laura OP – Vida Márta (szerk.): *Keresztény elvek a gazdaságban. Konferenciakötet* – a L'Harmattan Kiadó és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola kiadásában.
- 2021. június 18.** *Digitális kommunikáció, kontra személyes kapcsolatok.* Online konferencia a KETEG Keresztény Társadalmi Elvek a Gazdaságban és a Hetvenkét Tanítvány Mozgalom szervezésében. Előadók: Baritz Laura OP (SZSZHF), Alejandro Crosthwaite OP (RSZTE / Angelicum), Helen Alford OP (RSZTE / Angelicum), Stefano Zamagni (UNIBO), Róna Péter (NABI), Héjj Tibor (Proactive Management Consulting).
- 2021. július 5.** Tedeum és diplomaosztó ünnepség.

Kiadja a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola

Főszerkesztő: Tóth Beáta

Felelős kiadó: Fehérváry Jákó OSB

Szerkesztőbizottság: Deák Hedvig OP, Lukács László SP, Papp Miklós,
Szatmári Györgyi, Szeiler Zsolt, Tózsér Endre SP,
Várnai Jakab OFM

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1.

Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 235. Telefon: +36-1-486-44-26

E-mail: editor.sapientiana@sapientia.hu

Olvasószerkesztés és tördelés: Vida Márta

Nyomdai munkák: ofszetnyomda.hu

Nyomtatott kiadás: ISSN 2060-3231

Online kiadás: ISSN 2732-0103

Megjelenik évente kétszer: júniusban és decemberben

Előfizethető a Sapientia Főiskola könyvtárának címén:

1052 Budapest, Piarista köz 1.

Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 235.

Telefon: (+36-1) 486-44-26

E-mail: biblio@sapientia.hu

<http://www.sapientiana.hu>

Előfizetési díj egy évre: 1.300,- Ft, az egyes számok ára: 800,- Ft

ZSOLT CZIGLÁNYI

Some Dilemmas of Biblical Interpretation

DÁNIEL SZABÓ SPPerson and Mission in the Theological Anthropology
of Hans Urs von Balthasar

RÓBERT SOMOS

“Hopes” in Origen’s Homilies on the Psalms

SÁNDOR BERTALAN SZABÓ OP

Christian Hope and Our Hopes

IZSÁK BAÁN OSBTasting the Sweetness of Love. The Teaching of Saint
Isaac the Syrian on Prayer Beyond Prayer

MAURA ZÁTONYI OSBA Communicative Idea of Peace. The Intuitions of
Saint Hildegard of Bingen