



SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITTUDOMÁNYI
FŐISKOLA FOLYÓIRATA

KÁLMÁN PEREGRIN OFM

Intézményes üldözöttmenekítés 1944–1945-ben
a Kapisztrán Szent Jánosról nevezett
Ferences Rendtartományban

LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN

A „határsértő” mozzanatról (transzgresszió) –
Filozófia és teológia Heidegger gondolkodásában

TÓTH BEÁTA

A szeretet helyének problémái

JOSÉ JAIME BROSEL GAVILÁ

Mai folyamatok a zarándoklatok megújulásában

BAÁN IZSÁK OSB

Egy különös szöveg a nyugati szerzetesség bölcsőjénél:
A négy atya regulája (*Regula quattuor patrum*)

TARTALOM

Tanulmányok

KÁLMÁN PEREGRIN OFM

Intézményes üldözöttmenekítés 1944–1945-ben a Kapisztrán
Szent Jánosról nevezett Ferences Rendtartományban 1

LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN

A „határsértő” mozzanatról (transzgresszió) – Filozófia és teológia
Heidegger gondolkodásában 17

TÓTH BEÁTA

A szeretet helyének problémái 36

JOSÉ JAIME BROSEL GAVILÁ

Mai folyamatok a zarándoklatok megújulásában 55

Szerzetesség

BAÁN IZSÁK OSB

Egy különös szöveg a nyugati szerzetesség bölcsőjénél:
A négy atya regulája (*Regula quattuor patrum*) 69

Recenziók

VÁRNAI JAKAB OFM

Hans Joas: A hit választása. Milyen jövője lehet a kereszténységnek? 84

VARGA-JANI ANNA

Balázs M. Mezei: Religion and Revelation after Auschwitz 85

PETRES LÚCIA OP

Jean-Luc Marion: A látható kereszteződése 87

HOVÁNYI MÁRTON: Szabó Ferenc SJ: „Krisztus fénye”. Bevezetés Henri de Lubac SJ életművébe	89
VÁRNAI JAKAB OFM Peter Neuner – Paul M. Zulehner: Jöjjön el a te országod. Gyakorlati egyháztan	91
SZABÓ XAVÉR OFM György Benyik (ed.): The Bible and Economics. International Biblical Conference XXV. Szeged, Ferenc Gal Theological College, 22 nd – 24 th August 2013	93
PÁKOZDI ISTVÁN Joseph Ratzinger (XVI. Benedek): Hit, igazság, tolerancia. A kereszténység és a világvallások	93
SOMOS RÓBERT Bugár M. István: Szabadság, szeretet, személy. Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete	94
VIVIAN BOLAND OP Viktória Hedvig Deák: Consilia Sapientis Amici. Saint Thomas Aquinas on the Foundation of the Evangelical Counsels in Theological Anthropology	96
KÁLY-KULLAI KÁROLY Thomas Keating és Tom S.: Isten terápiája és a szenvedélybetegségek. A középpontba vezető ima és a tizenkét lépés	99
Főiskolánk életéből	
2015. január – július	102

Intézményes üldözöttmenekítés 1944–1945-ben a Kapisztrán Szent Jánosról nevezett Ferences Rendtartományban

KÁLMÁN PEREGRIN OFM

Abstract

Based on extant written records (*Historia Domus* and other written documents), this study explores the activity of monasteries in the Hungarian Franciscan province (named after Saint John of Capistrano) which was directed to the rescuing of persecuted Jews during World War II. Of special interest are for our enquiry the records of trials conducted against the Catholic Church after 1945, because in these – in danger of their lives – members of the order revealed documented evidence of their former activity. From an examination of these historical sources it becomes evident that members of the Hungarian province – led by God’s Servant Rafael Kriszten, parish priest of Margit körút parish, Budapest – rescued various persecuted groups during the time of crisis both in an organised and a spontaneous manner, often putting their own lives at risk.

Keywords: *Rafael Kriszten, Angelo Rotta, organised rescuing of Jews, Saint John of Capistrano Hungarian Franciscan Province, World War II*

Kulcsszavak: *Kriszten Rafael, Angelo Rotta, szervezett zsidómentés, Kapisztrán Szent Jánosról nevezett Ferences Rendtartomány, második világháború*

BEVEZETÉS

Göncz Árpád 1944 kapcsán életútinterjújában a következőket mondta: „...december legelején feljöttem Budapestre. Pesten bementem az ‘országúti’ ferencesekhez – ez a Margit körúti ferences zárda –, amelyik az ellenállás egyik góca volt.”¹ Másutt pedig: „A pasaréti rendház – s más rendházak is – tele voltak zsidó gyerekekkel... Kevés olyan pince volt Budapesten, ahol ne rejtegettek volna va-

KÁLMÁN PEREGRIN ferences szerzetes, történész, kegyhelyigazgató; szentkut@ofm.hu

¹ http://www.gonczarpad.hu/goncz_arpad_az_eszmek_felezesi_ideje (Letöltve: 2015.01.07.)

² http://www.multesjovo.hu/hu/aitdownloadablefiles/download/aitfile/aitfile_id/1217/

lakit...”² Tanulmányomban ezeknek a mondatoknak háttérére világítok rá, bemutatva, hogy a vonatkozó források alapján a rendtartomány Margit körúti anyaháza, a Főegyházmegyei Hatósággal és a nunciatúrával együttműködve 1944–1945-ben miként terjesztette ki a vidéki kolostorokra is a mentőmunkát.

I. SZELLEMI HÁTTÉR

Rendtartományunknak a nyilas rendszerhez fűződő viszonyát három, külföldön harcedzett személy szellemi hatása befolyásolta. Közöttük az első Schrotty Pál (1886–1960) provinciális, az örmények kiirtásának tanúja, akinek a budapesti nunciatúra is gyakran kérte ki véleményét különböző kérdésekben. Egyes források szerint az akkori törökországi nunciussal, a későbbi Szent XXIII. János pápával is kapcsolatban állt.³ Így nem véletlen, hogy 1940-ben tagja lett a püspöki konferencia Szent Kereszt Egyesületet támogató védő-bizottságának.⁴ Kapcsolatai révén valószínűleg ő lehetett a menekítések szürkeeminenciása. 1944-ben mellette dolgozott P. Király Kelemen (1893–1978), aki 1934-től magyar lelkész volt Berlinben, és 1946-ban kiadott könyvében, *Hitlerizmus és kereszténység*⁵ címmel összegezte a Birodalomban szerzett tapasztalatait. Isten Szolgája, Kiss Szaléz (1904–1946) pedig prédikációin, lelkigyakorlatain keresztül hirdette azt, amit 1937-ben(!) amerikai tartózkodása⁶ során már egy prédikációjában megfogalmazott: „...a világot és a történelmet irányító Isteni Gondviselés, Szovjet-Oroszország és a nemzeti-szocializmus kettős örülete között új feladatot bíz Magyarországra, azaz, hogy az egész keresztény világot megtanítsa arra, hogy a krisztusi hit és élet erejével legyőzze az istentelenség vörös és fehér örületét”.⁷ Feltehetőleg ők hatottak leginkább a rendtartomány világháború alatti szerepvállalásának alakulásában.

³ MAJSAI MÓR: *Provinciai mozaikok*, Budapest, 1971, 153–157. Kézirat, Magyar Ferences Könyvtár és Levéltár (továbbiakban: MFKL).

⁴ MÉSZÁROS BALÁZS: *Ferences embermentés a vészidőszakban*, 22. Budapest, kézirat, MFKL.

⁵ KIRÁLY KELEMEN: *Hitlerizmus és kereszténység. A németországi evangélikus hitvalló egyház harca a nemzeti szocializmussal*, Egység Útja, Budapest, 1946.

⁶ Az amerikai egyház e témában a Szentszékre gyakorolt hatásáról lásd GIACOMO MARTINA SJ: *Il problema ebraico nella storia della chiesa*, Editrice Pontifica Università Gregoriana, Róma, 1996, 129–131.

⁷ KISS SZALÉZ: Hol vagy István király, *Amerikai Magyar Népszava*, 1937. augusztus 22., 4–5.

II. A BUDAPEST ORSZÁGÚTI PLÉBÁNIA ÉS A KERÜLET FERENCES KOLOSTORAI

II.1. A Margit körúti kolostor

1940-től Isten Szolgája, Kriszten Rafael (1899–1952) volt a Margit körúti ferences kolostor elöljárója, az egyházközség plébánosa. Gyengének tűnő külseje mögött hatalmas energiákkal rendelkező személyiség rejtezett, ami már 1938-ban, az első zsidótörvény életbe lépésekor is megmutatkozott. Ugyanis már ekkor sokan kérték a keresztség szentségében való részesedést, de ezt nem minden esetben a hitbeli meggyőződés, hanem a törvény hatóköre alól való kikerülés szándéka vezette, amit P. Rafael tudomásul vett, hiszen a keresztségnek polgárjogi következményei is voltak. Ezt a helyzetet különösen is ambivalenssé tette az az állapot, hogy miközben az egyházi hatóságok a polgári törvények szigorodásával párhuzamosan, fokozatosan lentebb szállították azokat a feltételeket, amelyek a keresztség szentségének felvételéhez szükségesek voltak,⁸ a hitközségek vezetői a hivatalos papírok kiadásának késleltetésével, akadályozták azokat. Hiszen a tanúsítvány hiánya esetén – amely a nyilvános szándéknyilatkozat-tételt igazolta – az izraelita felekezetből való kijelentkezés jogellenesnek számított, azaz az illető személy a keresztségben való részesedés ellenére, polgárjogilag izraelita vallásúnak számított. Azt a papot pedig, aki e tanúsítvány hiányában keresztelt, büntetőjogi felelősségre lehetett vonni. A ránk maradt források szerint ez a szituáció 1941-től folyamatosan problémát jelentett, amit az állami hatóságok is méltánytalannak mondtak és orvosolni próbáltak. Éppen ezért 1942-ben a m. kir. Közigazgatási Bíróság jogegységi döntést hozott, amely szerint az a személy, aki hivatalos időben, két tanúval, két alkalommal megjelent a rabbi hivatalos helyiségében, de ezek után is késleltetett időpontra nyert behívást, annak igazolását az első bejelentkezési időpontra kellett iktatni.⁹

Rafael atya egyik rokona így emlékszik erre az időszakra: „...mesélte, hogy az üldöztetések miatt tömegével keresztelték a zsidókat, akik azt remélték, hogy így megmenekülhetnek. Azt mondta, nagyon reméli, hogy vannak, lesznek olyanok, akik nem csupán formálisan kérték a keresztséget, hanem aszerint fog-nak élni is.”¹⁰ Saját feljegyzése 1944-ben pedig a következőképpen szól:

⁸ MÉSZÁROS BALÁZS: i. m. 32–33.

⁹ Vö. BALOGH GÁBOR: *A küzdő egyház képe 1939–1945 között, a Magyar Szent Kereszt Egye-sület példáján*, 2014. Kézirat, MFKL.

¹⁰ Péteri Pál tanúvallomása Kriszten Rafael perében, 2012, Budapest, kézirat, MFKL.

„A zsidótörvények, annak bizonytalan rendelkezései, a faj és vallás összekeverése és egyes engedmények zsidók ezreit hozza a plébániánkra. A Duna túlsó oldalán a Bazilika plébániája és a VI. kerületi Terézvárosi Plébánia előtt ezrek állnak, hogy felvételt nyerjenek az Anyaszentegyházba, ahol védelmet remélnek az embertelen rendelkezésekkel szemben. Már kora reggel zsúfolt a folyosó. Pestről is rengetegen jelentkeznek az ottani plébánia elbocsátásával. Egymás után állítjuk be a 350 személyből álló kurzusokat. Úgy szólván, minden atyánknak van egy-két áttérő kurzusa. Irodai munkánk reggel 8-tól este 6-óraig, ebéd nélkül, a szerencsétlenek felvételével telik el.”¹¹

De Slachta Margit (1884–1974)¹² és más, a Szociális Testvérek közösségéhez tartozó szerzetesek is¹³ ide fordultak anyakönyvezési kérelmeikkel, mert miként az egyikőjük írja: „aki jó, azt még több jóra kéri”.

A katolikus hitről izraelita vallásra áttért, majd a törvény miatt visszatérni kívánó G. R. esetében például a következő kérelemmel fordult a Főegyházmegyei Hatósághoz:

„Tekintettel arra, hogy a megkülönböztető jelzés nem viselése miatt most internálták, és a családtagok komoly ígéretet nyertek arra nézve, hogy amennyiben a róm. kat. vallásra visszatér, szabadon bocsátják, [...] a körülményekre való tekintettel vagyok bátor kérni, hogy in foro externo visszavételét soron kívül engedélyezni kegyeskedjék.”¹⁴

P. Rafael ebben a helyzetben a következőképpen értékeli az egyház vezetőinek a szerepét: „A Nunciatúra és a hercegprímás erőfeszítéseket tesznek, hogy minél többet mentesítsenek, és ezzel hatálytalanítsák az embertelen intézkedéseket.”¹⁵

Ennek kapcsán érdemes felhívunk a figyelmet Zakar András (1912–1986) érseki titkár egykori interjújára, amelyből megtudhatjuk, hogy Fritz Hermann Michael Bayerlein (1899–1970) ezredes az esztergomi Prímási Palotában telepedt le, ami nagyban leszűkítette a bíboros mozgásterét.¹⁶ Witz Béla (1889–1962)

¹¹ A Budapest Margit-körúti Kolostor Historia Domusa, 1944. augusztus 12., MFKL.

¹² Vö. Slachta Margit, 1946. március 19-én kelt igazolása, Országúti Ferences Plébánia Irattár, 1944.

¹³ Vö. Bokor Erzsébet 1945. július 23-án kelt igazolása, Witz Béla 1945. augusztus 23-án kelt engedélye, Országúti Ferences Plébánia Irattár, 1945.

¹⁴ Országúti Ferences Plébánia Irattár, 2499/1944 (június 14.).

¹⁵ A Budapest Margit-körúti Kolostor Historia Domusa, 1944. augusztus 12., MFKL.

¹⁶ „Minden kockázatot vállalva tiltakozni kell...”, interjú Zakar Andrásal, in Szenes Sándor:

azonban ilyen terhektől mentes volt és így Budapesten a prímásnak a szó szoros értelmében vett helynökeként munkálkodhatott. 1944 októberében például olykor a kérelem napján vagy 1–2 nap leforgása alatt adott írásos engedélyt közel 400 fő keresztelésére a plébániának,¹⁷ több, az állami törvények által tiltott, ezért titokban kötött zsidó-keresztény házasság egyházi érvényességét mondta ki,¹⁸ amelynek iratanyaga ma is megtalálható az egyházközség irattárában. Vagyis a fő-egyházmegye maximálisan partnere volt P. Rafaelnek e munkájában, amit Tátrai Gyula (1914–1975) és Kiss Cecil (1915–1990) rendtársakkal végzett.

P. Rafaelnek Angelo Rottával (1872–1965) való kapcsolatáról egyrészt azok a levelek tudósítanak, amelyek mintegy 50 fő számára kérnek menlevelet,¹⁹ illetve saját feljegyzése a budai kolostor historia domusában:

„A Nunciatúra menleveleket bocsátott ki, amiket néha figyelembe vettek. Akiket közben deportáltak, ilyen menlevél felmutatása ellenében vissza lehetett hozni. Ilyen expedícióra felkért engem is Angelo Rotta apostoli nuncius. Bár a Margit-hídon megfertőződött a jobb kezem, vállalkoztam az ilyen útra. Felkötött karral igyekeztünk nyugat felé, hogy elérjük a gyalog menekülő zsidó csoportot. Dorogon túl egy német teherautó zúzta szét kocsink sárhányóját. Rendbe hozva a kocsit, Almásfüzitő előtt cc. 5 km-re egy munkásokkal telített teherautó kocsink első kerekét szakította le. A teherautó az árokba fordult. Esőben, gyalog folytattam az utat Almásfüzitőig, ahol a Komárom felé menetelő kocsira szerettem volna felkapaszkodni. Sajnos, sikertelenül. Gyalog meneteltem tovább, míg végre Almásfüzitőtől három kilométerre egy személyautó felvett és Komáromig elvitt. Itt díványpárnákból összeállított fekvőhelyen töltöttem az éjszakát. A nyugat felé menekülő csoport már Hegyeshalomhoz ért, ahol Köhler Ferenc lazarista atya, az expedíció egyik hős tagja működött nagy sikerrel. Napok múlva sikerült a menlevél tulajdonosait hazahozni. Siralmas állapotban érkeztek a Kelenföldi Pályaudvarra, ahonnan vánszorogva tették meg az utat a rendőrlaktanyába. Csak ott bocsátották őket szabadon”²⁰

Befejezetlen múlt. Keresztények és zsidók, sorsok. Beszélgetések, Szerzői magánkiadás, Budapest, 1986, 148.

¹⁷ Pl. Országúti Ferences Plébánia Irattár 5030/1944, 1944. október 31. és 12542. sz.

¹⁸ Lásd Országúti Ferences Plébánia Irattár, M. B. és P. J. polgári házasságkötésének kísérletét és törvényi elutasítását igazoló dokumentum (1944–1945?).

¹⁹ Pl. Országúti Ferences Plébánia Irattár, Cs. J. kérelme a nunciatúrához, 1944. novembere 20.

²⁰ A Budapest Margit-körúti Kolostor Historia Domusa, 1944. szeptember 4., MFKL.

Isten Szolgájának ebben az időszakban végzett hősies tevékenységét alátámasztja a nuncius 1945 februárjában kelt levele,²¹ amely kiemeli hathatós tevékenységét a nehéz időkben, és arra kéri, hogy a népkonyhák újraindításával, a vidéki rendházakból szerzett élelem Budapestre szállításával legyen a főváros lakosságának segítője 1945 tavaszán. P. Rafael működéséről meg kell még jegyeznünk, hogy a bombázások közepette szüntelen járta az óvóhelyeket, a Margit-híd felrobbantásakor csónakkal a Dunára bocsátkozott, hogy odaérjen a szentséggel a haldoklókhoz és a halottakhoz, és át kellett vészelnie a nyilasok betörését is a kolostorba, amikor a civil férfiakat elhurcolták a pincéből.

Göncz Árpád az *Egység útja*, ferences ökumenikus folyóirat szerkesztőségébe történt befogadásáról a következőképpen ír:

„Haza nem tudtam menni, befogadtak hát az Országúti ferencesek rendházába. Az az ellenállás egyik központja volt...²² Vittem magammal egy kézigránátot, kétszáz éles töltényt és egy puskát. A ferencesek bezártak az Egység Útja szerkesztőségébe, naponta kétszer kopogtak, és adtak enni. Három napig teológiát olvastam, és vártam, míg előkerült Szűr Miska barátom, aki azután elmondta, hogy létrejött a Táncsics Mihály zászlóalja Collegium Medicumban, a Köztelek utcában, és elvitt oda.”²³

A szerkesztőség felelőse ebben az időben Király Kelemen atya volt.

II.2. A Pasaréti kolostor

Miután Angelo Rotta kezdeményezésére a semleges államok 1944-ben tiltakoztak a zsidók elhurcolása miatt, a nyilas hatalomátvételt követően Friedrich Born (1903–1963), a Nemzetközi Vöröskereszt képviselője elérte, hogy a Szálasi-kormány elismerte menleveleiket és létrehozta a védett házak hálózatát. A pasaréti rendház egyik tagja, Nagymányoki Gilbert (1914–1988) így emlékezett vissza 1949-ben az ezzel együttműködő embermentésről:

„Egyik nap elmentem a svájci nemzetközi vöröskereszt delegátusához, és ott az akkori küldöttel, dr. Bornnal tárgyaltam. Ő azt tanácsolta állítsak

²¹ Pl. Országúti Ferences Plébánia Irattár, Angelo Rotta levele Kriszten Rafaelhez, N.2963/45, 1945. február 23.

²² http://www.multesjovo.hu/hu/aitdownloadablefiles/download/aitfile/aitfile_id/1217/

²³ http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Yl_TwulPKQcJ:server2001.rev.hu/oha/oha_document.asp%3Fid%3D239%26order%3D1+%&cd=1&chl=hu&ct=clnk&gl=hu

fel gyermekotthonokat. Ezeknek megadja a védettséget [...] Megkértem nyolc villatulajdonost, akikben megbízhattam. Ők felajánlották villájukat e célra. Okt.27- én megkaptuk a védlevelet [...] Ilyen otthonaim volt 2 drb. a Guyon R. utcában [6 és 8], 2 drb. a Nagybányai úton [35], 1–1 a Csalán [23], Vörös Hadsereg [?], Orló [5] és Napraforgó [?] utcában. Ezekben az otthonokban 60 zsidógyerek és 14 felnőtt zsidó egyén talált otthonra [...] Akiket elvittek, azoknak sikerült megszökniük a Városmajor utcai nyilasházból, és egy sem veszett el [...] Csupa idegen gyereket kaptam. Vallásilag vegyesen. Nem is kérdeztük, hogy milyen vallásúak. Pl. még két bécsi zsidógyerekünk is volt, az egyik a Csalán utcai otthonban.”²⁴

Az egyik megmenekített, Köves Péter pedig a következőt nyilatkozta:

„Gilbert atya volt, aki rendszeresen látogatta a rejtőzködve élő gyermekeket, és a tudomására jutott, hogy el kell hagynunk a menedékhelyünket. Ez azt jelentette, hogy ki kell mennünk az utcára, ahol ha elkapnak, kivisznek a Duna partjára, és belelőnek a folyóba. Gilbert atya kijelentette, hogy »gazemberek ellen csak gazemberséggel lehet védekezni«. Elővett egy kulcscsomót. Elmondta, hogy rábízták egy rózsadombi ház kulcsait, mert a tulajdonosok nyugatra menekültek a közeledő oroszok elől... Ezzel mentette meg az életünket! Azt mondta, hogy lopózzunk be oda úgy, hogy lehetőleg ne lásson meg senki. Ha mégis megkérdeznék, hogy kik vagyunk, mondjuk, hogy az ország keleti részéből menekültünk. Mi hálás szívvel fogadtuk ezt a lehetőséget, más választásunk nem is volt.”²⁵

Mindezek mellett, kevesen tudják, hogy a második világháború idején a pasaréti kolostorban nyertek elhelyezést Ady kéziratai, mert Csinszka második férje, Márffy Ödön (1878–1959) a ház falai között nyert menedéket,²⁶ Barankovics István (1906–1974) pedig habitusba öltöztetve bujkált ugyanitt.²⁷

²⁴ Acta Provinciae 1900–1950, 1949.

²⁵ KÖVES PÉTER: *A nagyapa, az unoka és a háború*, 12–13. Budapest, kézirat, a szerző tulajdonában.

²⁶ A Budapest-pasaréti Kolostor Historia Domusa, 1944, Budapest, MFKL.

²⁷ <http://barankovics.hu/az-alapitvanyrol/nevadonk/barankovics-emlekkonyv/gy-pethe-ferenc-immar-hazai-foldben-a-szamkivetett-barankovics-is>

II.3. A Magyar Szentföld kolostor

A Margit körüti plébániához tartozott még a Magyar Szentföld Templom, amelynek Majsai Mór (1891–1987) volt az előjárója. Majsai kezdettől fogva bekapcsolódott a Szent Kereszt Egyesület munkájába és e templomban helyet adott a társaság istentiszteleti alkalmainak.²⁸ Fontos kiemelnünk e szervezet jelentőségét, hiszen Serédi Jusztinián (1884–1945) kifejezetten számított meglátásaikra, és azok alapján dolgozta ki követeléseit, illetve az ő mentesítésük által keresztül próbált ösvényt vágni ahhoz, hogy nagyobb eredményeket is elérhessen.²⁹

A Magyar Szentföld templomához kapcsolódik Zadravecz István (1884–1965) korábbi tábori püspök személye is. A II. világháború utáni pere megőrizte Özv. Kígyós Józsefné visszaemlékezését:

„1944-ben csillagos házba kerültem és nagyon nagy volt bennem a feszültség az események miatt. Nem tudtam, hogy miért van ez a feszültség, mennem kellett tovább, hogy valahol imádkozzam. Hallottam, hogy háromnapos zárandoklat lesz és felmentem a Szentföldre. Nem tudtam, hogy ki fogja tartani, Zadravecz püspök vagy ki, de felismertem, mert hiszen tudtam, hogy ki. Mindenki könnyezett azon, amit mondott. Én is csodálkoztam, hogy mit mond. Azt mondta, a zsidók nem okai, hogy az Úr Jézust megfeszítették, kedves hallgatóim, kedves testvéreim, ne hagyjátok a zsidókat elcipelni, mert ők nem bűnösök. Én is könnyeztem [...] 1944, ősz [volt]. Melyik délután nem tudom. A legnagyobb golyózápor volt.”³⁰

Zadravecz peréből ugyancsak kikövetkeztethető több sikeres mentesítési akciója, kb. 10 fő köszönheti neki szabadulását. Egy bizonyos Papp Géza például arról számol be, hogy nála bujdosó testvérét és feleségét, akit elhurcolt a hatóság, Zadravecz mentette meg.³¹

Érdemes itt még szót ejtenünk Zadravecz püspök háború idején tanúsított szerepéről, hiszen már a háború utáni első időktől azzal vádolták, hogy szimpatizált a nyilas ideológiával, mert jelen volt Szálasi eskütételén. Majsai Mór visszaemlékezésében erről a következőket írja:

²⁸ MÉSZÁROS BALÁZS: i. m. 22.

²⁹ Uo. 27–29.

³⁰ MNL XX_4_b_Nb.XI_3206_1945.I. Zadravecz István népbíróági tárgyalásának gyorsíró jegyzete.

³¹ Zadravecz István népbíróági pere, Budapest Főváros Levéltára, VII.5.e. 2344/1950. 418, 440–441.

„Mikor Szálasit hivatalába beiktatták, Zadravecz püspök úr Dr. Serédi Jusztinián bíboros-prímás kérésére vett részt az ünnepségen. Így szerették volna elejét venni Szálasi egyházellenes politikájának. Ezt a lépést rendtársai is kifogásolták. Annyit elért vele, hogy a nyilasok mozgalma kimondottan nem fordult az egyház ellen.”³²

Zadravecz püspök Népbíróági perében ez a kérdéskör némileg árnyaltabbban került elő, ott ő maga jóhiszeműségére hivatkozott, illetve hogy egyházi vezetőivel történt egyeztetés után megfigyelőként volt jelen az eseményeken.³³ Amikor pedig háborús és népellenes bűntettel vádolták, enyhítő körülményként értékelte a hatóság, hogy „Szálasinak ismételt közeledését elhárította, az üldözöttek megsegítésével, főleg mentesítések terén fáradhatatlan volt”.³⁴

A ház lakói közül meg kell említenünk Zuber Zefirint (1896–1964), akinek naplója részletes leírása Budapest ostromának,³⁵ benne arról tudósít, hogy látogatta a gettót, akit tudott, kimenekített, illetve feltételezhetően gyermekeket is rejtgetett a szentföldi kolostor falai között.

III. VIDÉKI KOLOSTOROK

III.1. Hatvan

Isten Szolgája, Kriszten Rafael boldoggá avatási perében derült fény arra, hogy a budai házfőnök tevékenysége nem csupán plébániája területére terjedt ki, hanem a rendi kapcsolatokon keresztül vidékre is. Egyik tanúvallomásban a következőt olvassuk:

„Árpád testvérem Simontornyán volt jelölt. Tőle tudom, hogy Andrásy grófék a zsidóüldözés idején megkeresték a ferenceseket, kérve őket, segítsenek az üldözöttek menekítésében. A simontornyai házfőnök, P. Balázs hazaküldte a testvéremet, és kérte, beszélje meg édesapámékkal, hogy kit tudnának befogadni. Apám rendőr volt, de azt mondta neki, semmi kifogása, nyugodtan hozhatod, akit küldenek. Bátyám ekkor fölment

³² MAJSAI MÓR: i. m. 132.

³³ Zadravecz István népbíróági pere, Budapest Főváros Levéltára, VII.5.e. 2344/1950. 398–399.

³⁴ Zadravecz István népbíróági pere, Budapest Főváros Levéltára, VII.5.e. 2344/1950. 413.

³⁵ Zuber Zefirin naplója, MFKL, személyi hagyatékok.

Pestre, mert P. Balázssal megbeszéltek egy találkozót, amelyen P. Rafael közvetítette azt a két zsidó hölgye. Ezeket az akciókat P. Rafael szervezte P. Balázssal együtt, de Rafael atya volt a főszervező.”³⁶

III.2. Kecskemét

P. Rafaellal kapcsolatot tartva, az ő tevékenységéhez mérhető hősiességgel mentette az üldözötteket Isten Szolgája, P. Károlyi Bernát (1892–1954) Kecskeméten. 1944 márciusában a város ferences templomának plébániává emelését kezdeményezte előljárójánál, amit a következő szavakkal igazol: „Sajnos elgondolásunkat az idő is igazolja, most hogy szélső jobboldali kormány veszi át a hatalmat, ki lehetünk téve olyan meglepetéseknek, mint Németországban.”³⁷ – Itt nyilván a szerzetesrendeket ért atrocitásokra gondolt. Személyéről az egyik hívő a következőképpen nyilatkozott:

„Lelkipásztori munkájának jellemzésekor meg kell említenem, hogy a városra gyakorolt hatását a harmadik renden keresztül érte el. Azelőtt néhány évvel, hogy megkezdődött a zsidók meghurcolása, ő azt hirdette, tanította, hogy minden ember egyenlő, és kialakította a karitázmunkának azokat a formáit, amelyeken keresztül ezt az egész város számára meg tudta mutatni. Olyannyira, hogy – meggyőződésem szerint – az ő tevékenysége miatt jelentős antiszemitizmus vagy zsidóüldözés nem jellemezte Kecskemét városát. Ami szörnyűség történt a zsidókkal, azt nem a nép provokálta, akarta, hanem a karhatalom vitte végbe. Az egyszerű embereknek ez a hozzáállása nagyban volt köszönhető ennek a lelkipásztori munkának.”³⁸

Bernát atya a front közeledtével a városvezetés elmenekülése miatt városparancsnok lett, a Délvidékről tömegével érkező menekülteknek népkonyhát nyitott, járta a kiűritett város lakásait, hogy összeszedje a betegeket, és a kórház tevékenységét is ő irányította.³⁹

A kolostor a nyilas rendszerrel szembenállóknak is gyülekező helye volt. A kommunizmus idején született egyik visszaemlékezésben ezt áll:

³⁶ Tóth Pál Józsefné tanúvallomása Kriszten Rafael boldoggáavatási perében, 2012. MFKL.

³⁷ Vö. Acta Provinciae 1900–1950. 102/1944. Ad. No. 617., MFKL.

³⁸ Körmöczy Béláné tanúvallomása Károlyi Bernát boldoggáavatási perében, 2012. MFKL.

³⁹ Lásd KÁLMÁN PEREGRIN: *Igazi ferences munka volt. Károlyi Bernát kecskeméti működése*, Budapest, 2002, 48–57. Kézirat, MFKL.

„Joós Ferenc a (a baloldali németellenes) szervezkedés egyik résztvevője leírja, hogy október 13-án délután 3 óra 4 perckor a Ferencrendiek templomának oratóriumában a következők gyűltek egybe. Dr. Molnár Erik, Tóth László, Kovács Jenő, Schmidt József és dr. Sándor József. Rajtuk kívül még mások is, közöttük kereskedők és iparosok. A megbeszélés arról folyt, hogy miképp lehetne felvenni a kapcsolatot a közelgő szovjet csapatokkal, hogy a város megmeneküljön a nagyobb károsodástól. Dr. Sándor elnökkölt és előljáróban azt a kérdést tisztázták, hogy a megbeszélésen résztvevők a szovjet csapatok megérkezése után Kecskeméten maradnak-e. A válasz egyhangú igen volt. A megbeszélésen felmerült, hogy orosz nyelvtudásuk révén kik lennének alkalmasak az összeköttetés felvételére, vagy legalább egy levél megfogalmazására, amelyet átadnának a szovjet csapatoknak. A tervezett levél arról szólt volna, hogy a városban maradt lakosok dolgozni akarnak, és a háborúért felelősek elmenekültek. Másnap, 14-én a Ferencrendi Zárdaiban megkezdődött tárgyalás a Jeney vendéglőben folytatódott...”⁴⁰

Sajnálattal kell megjegyeznünk, hogy az itt szereplő Molnár Erik (1894–1966) volt az, aki 1950-ben Rákosi Mátyás (1892–1971) jóváhagyását kérte Isten Szolgái, Károlyi Bernát és Kriszten Rafael elítéléséhez.

Károlyi Bernát tevékenységével a helyi adminisztrátor-plébánossal is szembe került. Ekkor született levele a keresztelkedni vágyó zsidók más támogatási alkalmaira is fényt derít:

„...szégyenkeztek, mert a zsidóasszony férje, testvére az egyházközség építészének. Így én azt gondoltam, ha majd keresztelésre kerül a sor, magam jelentem be őket. Így volt ez a múltban Kovács Sándor püspök idejében, ki nem egy kényes ügyet bízott rám, és legutóbb is Kellermann Arnold állatorvost és feleségét rám bízta... Egy hónapig húzódott az ügy, most már naponta sürgettek, magam is szemrehányást tettem magamnak, hogy miért nem intéztem el régebben. A sárga csillag és gettó réme valóban beteggé tették az illetőt... A templom tőszomszédságában, az egyházközség bérpalotájában laknak, így onnan támogatták be az irodába és a sekrestyébe, hol a keresztelés megtörtént...”⁴¹

⁴⁰ *Petőfi Népe*, 1963. április 23., 4–5.

⁴¹ Károlyi Bernát levele Schrotty Pál delegátus generálishoz, Acta Provinciae 1900–1950, 1011/1944, MFKL.

Schrotty Pál a következő sorokkal továbbította P. Bernát levelét az ordináriusnak: „A sürgős kereszteléssel tehát legalábbis az a cél vezethette, hogy megnyugtatót, erőt adjon egy – akár a csillagtól is – megfélemlített és zaklatott léleknek.”⁴²

Isten Szolgájának 1950-es perében az általa menekített zsidók a következő vallomást tették, amely szépen tükrözi helytállását:

„...a legkritikusabb időkben működünk együtt. Állítom és igazolom, hogy közreműködésemmel, amidőn Kecskeméten is minden bérházban a zsidó üzleteket elvették tulajdonosaiktól, a Szent Ferenc rend üzletházában az összes zsidó bérlők kb. 10-en, mind helyükön maradtak, mert visszamenőleges szerződést készítettünk velük, amelyek hosszú évekig még érvényben voltak. Egyedüli bérház volt Kecskeméten, ahol megmaradhattak. A helybeli nyilasok és a Baross szövetség nyíltan is megtámadta emiatt egy gyűlésen, de ő ott is bátran védelmébe vette bérlőit, akik végig ott is maradtak, amíg a Gettóba nem vitték mindannyiukat. 1944 áprilisában zsidó származásom és fenti cselekedeteim, valamint ellenzéki magatartásomért a Gestapó engem is elhurcolt. Magasállású barátaim egy lépést sem tettek kiszabadításom érdekében, Károlyi azonban bemerészkedett a Gestapóhoz, ahol őt is majdnem ott fogták. Elvittek Bácsstopolyára, Szabadkára, Bajára internálótáborba. Mindenhová utánam jött, elhozta feleségemet, és rábeszélte, hogy szökjem meg, ő majd elrejt engem. Nem mertem megtenni, mert féltem, hogy családomon bosszulják meg a feljelentőim, bár, ha meg tettem volna, akkor megszabadultam volna a későbbi Auschwitz, Kaufering és Dachau szörnyű szenvedéseitől. Felkereste érdekemben Endre László édesatyját, aki rendreutasította azzal, hogy nem szégyelli egy zsidó érdekében közbenjárni, amire tanú előtt (Beretvás Irén, Kecskemét) azt felelte, hogy azt csak bízza rá, hogy mit szabad tennie, s otthagyta ezt az akkor oly nagy személyiséget. Tudomásom van róla, hogy amidőn a Gettó vonatját indították, ő volt egyedül, aki kiment oda szegény szerencsétlenek vigasztalására. A német parancsnok távolíttatta el onnan. Tudomásom van róla, hogy zsidóknak mentő okmányt állított ki (Bunzlau Ferenc, Szabó Imréné, Kecskeméti Sándor)... Megnyitotta a zárda kapuit, és kb. 100-an találtak menedéket a zárda falai közt. Köztük rejtegetett még a nyilas időkben zsidókat, Nádas Viktort és nejét, Fehérvári Juditot, és azonkívül őt vagy hat üldözött kommunista egyént. Ennyit tudok Károlyi Bernát múltjáról, és az

⁴² Schrotty Pál provinciális 1944. június 13-i levele Pétery József váci püspökhöz, Acta Provinciae 1900–1950, 6340/1944, MFKL.

ő mentalitását mi sem jellemzi jobban, mint az, hogy érdekekben kifejtett exponáló cselekedeteit megtette annak dacára, hogy ismerte az 1919-es proletárdiktatúra alatti tevékenységemet.”⁴³

Vagy egy másik példa:

„Alulírott, mint zsidószármazású... számos esetben kértem és kaptam útbaigazítást, tanácsot és lelki erősítést abban az irányban, hogy a megpróbáltatás nehéz éveiben reám háruló súlyos feladatokat helyesen ellássam, és munkámban kitartsak... Sárgacsillag viselés alóli mentesítés és szabad mozgás biztosítása. Amikor sárgacsillagos házba kénytelenek voltunk beköltözni, és a szabad mozgás korlátozása folytán a zsidószármazású üldözöttek érdekében működésemet leállítani, olyirányú igazolványt szerzett, amellyel a sárgacsillag viselése alól mentesültem, szabad mozgásomat biztosította, és lehetővé tette, hogy az üldözöttek érdekében munkámat ismét felvegyem. Ez a mentési munka az izraelita vallásúak és általában minden üldözött mentésére kiterjedt... minden előzetes felkérés nélkül... üzenetet küldött, hogy feleségemmel együtt, azonnal üljünk vonatra, és jöjjünk le hozzá Kecskemétre... P. Károlyi Bernát házfőnök a legnagyobb előzékenységgel gondoskodott keresztény családnál való elhelyezésünkről, majd midőn a város ostroma megkezdődött, magában a rendházban adott szobát, és három hónapon keresztül gondoskodott teljes ellátásunkról... 1944. október 31-én, du. Kecskemét ostromának megkezdése előtt felutazott autóval Budapestre, azzal az előre jelzett szándékkal, hogy az itten munkaszolgálatot teljesítő fiamat is lehozza Kecskemétre, és mentse... Az üldözöttek mentésére irányuló munkáját Budapesten is folytatatta... 83 éves öreg édesanyámnak valamint sógoromnak és családjának, akik a gettóba voltak kénytelenek vonulni, pápai menleveleket szerzett, hogy őket az életveszélytől megmentse, és ezt tette teljesen önzetlenül, minden külön felkérés nélkül... A kecskeméti rendház óvóhelyén... az ostrom megindulása előtt már számosan elhelyezkedtek, számuk az ostrom alatt 140-re emelkedett, és ezek itt találtak menedéket és teljes ellátást, hosszabb időn át. Biztos tudomásom van arról, hogy ezek között is volt több zsidó származású egyén.”⁴⁴

⁴³ Székely Sándor 1950. május 16-i levele, Budapest Főváros Levéltára, B. XLI. 3051/950., számozatlan oldal.

⁴⁴ Nádas Viktor 1950. május 16-i levele, Budapest Főváros Levéltára, B. XLI. 3051/950., számozatlan oldal.

Isten Szolgája 1950-es védőbeszédében a következőképpen vallott erről az időszakról:

„Meggyőződésem szerint, papi mivoltomhoz híven, és lelkiismereti kötelességemnek megfelelően jártam el akkor, amikor az üldözések idején a származásuk miatt halálra szánt szerencsétlen ártatlanok százain segítettem. Kötelességemet teljesítettem, amikor mint kecskeméti rendfőnök személyesen rejtettem el és élelmeztem az üldözötteknek egészen enormis tömegét, és pedig testi épségem és szabadságom állandó kockáztatásával. Csupán példaként említem meg, hogy több, egészen nehéz helyzetben lévő üldözöttet magam, személyesen kísértem el Budapestről Kecskemétre, nem egy esetben oly módon, hogy rendünk csuhájába öltöztettem, pártfogoltam.”⁴⁵

III.3. Debrecen

„Ugyanúgy hallgattak, mint ahogy hallgattak egy évvel ezelőtt, amikor elindultak a halálvonatok! Nem tudom, hogy üldözött magyar testvéreink érdekében Rendtársaival együtt mit tett meg.”⁴⁶ – Márai János kommunista lapszerkesztő ezekkel a sorokkal fordult Kiss Szalézhez, aki az újságíró 1945. május 1-jei beszédét követően tiltakozott annak egyházellenessége miatt, és írásban is példákat hozott arra vonatkozóan, hogy Serédi Jusztinián bíboros miként ítélte el a nyilas rendszert.⁴⁷

Kiss Szaléz nagy érzékeny volt a nemzeti és a kommunista szocializmus azonos vonásainak felismerésére, éppen ezért megnyilatkozásaiban többször is összehasonlította a náci és a kibontakozó szocialista viselkedésformát.

„A pap politikus is csak akkor fáj a másvéleményen levőknek, ha nem velük van a pap. Így volt ez a hitlerizmus korában is. Ha egy pap azt fújta, ami nekik tetszik, akkor azonnal kiváló egyházi férfiú lett, aki nagyszerű rátermettséggel képes szolgálni Istennek és hazájának is.”⁴⁸

Ugyanakkor P. Szalézt 1946-ban meghívták a gyöngyösi Munkaszolgálatosok Szövetségébe, ahol a zsidóság hivatásáról tartott előadást, amely után dr. Fränkl

⁴⁵ Budapest Főváros Levéltára, B. XLI. 3051/950.

⁴⁶ DR. MÁRAI JÁNOS: Válasz Kiss Szaléznek, *Gyöngyösi Néplap*, 1945. május 6., 4.

⁴⁷ Péter Kiss Szaléz levele felelős szerkesztőnkhez, *Gyöngyösi Néplap*, 1945. május 4., 4.

⁴⁸ KISS SZALÉZ: Egyszeri válasz, *Gyöngyös és vidéke*, 1946. március 17., 2.

Erő ugyancsak az egyház II. világháború alatti passzivitását panaszolta fel. „Én magam – jelentette ki Péter Kiss Szaléz – Bergffy Berger, azóta kivégzett, hazaáruló hadügyminiszter előtt négy ízben voltam, mint »zsidó bérenc«.”⁴⁹ A cikk írója még megjegyzi, hogy a további felszólalók között dr. Fülöp György kiemelte, az előző években történekeért nem a keresztények egészét, hanem a kereszténység egyes tagjait hibáztatják, és ugyanennek érvényesítését kéri a jelen rendszer problémái közepette a zsidóságra vonatkozóan is.⁵⁰

Isten Szolgáját a hónap végén azonban letartóztatták. Egy ekkor született, őt védő írás szerint Debrecenben a zsidóüldözés idején élete kockáztatása árán bujtatta a Forbát, Fürst, Körösi, Kovács, Unger családokat, s hogy Amerikában, utolsó nyilvános társadalmi szereplése egy a menekült zsidókkal együtt tartott megemlékezésen volt.⁵¹

P. Szaléz a következő sorokkal emlékezett erre az időszakra:

„Bizonyos szempontból, Debrecenből való elhelyezésem azért volt jó, mert ott már nagyon meleg volt számomra a helyzet: tengelyellenesnek hirdettek, s kétszer vittek a legfőbb katonai parancsnokságra ‘meghitt’ beszélgetésre. A vége kis híján Dachau lett, mert akkor a debreceni parancsnok, Bergffy volt, aki később Szálasi hadügyminisztere lett.”⁵²

A három nagy központ mellett utalnunk kell még Szolnokra, ahol a plébánia kultúrházából látták el ebédrel a gettóba zártakat,⁵³ a Mariána Provinica kolostorai közül Segesden 1, Pesten 18 zsidó személyt menekítettek, 400-nak oltalomlevelet szereztek. Szombathelyen munkaszolgálatosokat fogadtak be, Pápán hamis oltalomleveleket nyomtattak, 20 zsidó személyt menekítettek, Esztergomban pedig 12 főt.⁵⁴

⁴⁹ Péter Kiss Szaléz előadást tartott a gyöngyösi Munkaszolgálatosok Szövetségében, *Gyöngyös és vidéke*, 1946. április 14., 3.

⁵⁰ Vö. uo.

⁵¹ KIRÁLY KELEMEN: P. Kiss Szaléz, 1946. augusztus 18. (A cikket az *Új Ember* katolikus hetilapban szeretne volna leközölni, hogy mentse a letartóztatott rendtársát, ám az újság az írást nem merte közreadni.)

⁵² Idézi Király Kelemen Kiss Szaléz Benignus testvérnek írt levelét, ami azóta elveszett. KIRÁLY KELEMEN: *P. Kiss Szaléz élete és szenvedéstörténete*, 135. Kézirat, MFKL.

⁵³ A Szolnoki Kolostor Historia Domusa, 1944. június, MFKL.

⁵⁴ Vö. KIRÁLY KELEMEN OFM: *Naplóm*, Kárpát Könyvkiadó, Ohio, 1974.

ÖSSZEGZÉS

Összegzésként néhány apró tényezőre szeretném felhívni figyelmet. Székely Sándor említi, hogy őt '19-es múltja ellenére menekítették.⁵⁵ És bár ma már tudjuk, hogy a kommünnek voltak zsidóellenes megnyilvánulásai is,⁵⁶ a források tanúsága szerint a korabeliek, és így rendtársaink számára ez az esemény a zsidóság és a kereszténység politikai ütközeteként maradt meg emlékezetükben.⁵⁷ De rendtársainknál ez nem vezetett bosszúhadjáráshoz, a kollektív bűnösség vádjához, ehelyett 1944-ben inkább kockáztatták saját életüket, minthogy elveszen valaki azok közül, akiket megmenthettek. Kutatásunk pedig arra enged következtetni, hogy a zsidók menekítése a vészkorszak idején nem egy-egy rendtag egyéni akciója, hanem a renden belül szervezett és tudatos tevékenység volt.

A másik apró, de fontos részlet, hogy a nagy megmentők svábok voltak: Krausz/Károlyi, Kriszten, Zuber, Schrotty, Guth/Nagymányoki, König/Király. Vagyis a német identitás és a náci ideológiával való szimpatizálás a rendben – miként sok helyütt másoknál – teljesen elkülönült egymástól.

Végül pedig kiemelem, hogy mindaz, amit ma erről az időszakról tudunk, leginkább akkor került napfényre, amikor az 1945-től kibontakozó diktatúra idején nem egyszer a zsidóellenesség vádjára kellett válaszolniuk rendtársainknak, illetve a zsidósághoz hasonló sors jutott a menekítőknek is.⁵⁸ Ennek szemléletes példája a szerzetesrendek 1950-ben történt kollektív elhurcolása, ami teljes egészében az 1944-es események mintája alapján történt.

„Életünk kockáztatásával tettünk meg minden tőlünk telhetőt, hogy üldözött magyar testvéreinket mentsük, vagy helyzetüket könnyítsük. Eljön az idő, amikor a megmentett ezrek és ezrek fognak bizonyóságot tenni erről”⁵⁹ – írta Kiss Szaléz az egyházat kollaborációval támadók vádaskodásaira 1945. május 4-én.

⁵⁵ Székely Sándor 1950. május 16-i levele, Budapest Főváros Levéltára, B. XLI. 3051/950., számozatlan oldal.

⁵⁶ Vö. GYURGYÁK JÁNOS: *A zsidókérdés Magyarországon. Politikai eszmétörténet*, Osiris, Budapest, 2001, 98–107.

⁵⁷ Vö. KÁLMÁN PEREGRIN: *Ferencesek Kecskeméten – diktatúrák közepette. Adalékok a kecskeméti ferences kolostor XX. századi történetéhez*, 2005. Kézirat, MFKL.

⁵⁸ Lásd például Kiss Szaléz, Károlyi Bernát, Nagymányoki Gilbert meghurcolását, mégpedig annak fényében, hogy a katolikus egyház helytállását feldolgozó *Szürke könyv* (írta Lévay Jenő, 1947[?]) – amely néhány évvel az események után került kiadásra – egy szóval sem említi a ferencesek ez irányú tevékenységét.

⁵⁹ Páter Kiss Szaléz levele felelős szerkesztőnkhez, *Gyöngyösi Néplap*, 1945. május 4., 4.

A „határsértő” mozzanatról (transzgresszió) – Filozófia és teológia Heidegger gondolkodásában

LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN

Abstract

Catholic theologian, Márton Hegyi's writings represent a significant approach on two counts: first, as attempts to initiate a theologically informed dialogue with contemporary philosophy, second, as interpretations of the issue of the relationship between philosophy and theology within the wider horizon of the key ideas of Martin Heidegger's thought. I want to comment on Hegyi's suggestions from the perspective of the idea of "transgression" as the violation of frontiers. My aim in this study is to demonstrate how – contrary to a trend to look for evidence of a supposed Heideggerian failure to adequately grasp the relationship between philosophy and theology – Heidegger's thought may be read as a logically consistent and coherent account which can be seen as offering a wealth of insight for one's faith-life. The mutual interconnection between philosophy and theology, the understanding of being and faith is crucial for Heidegger's entire career: he was critical both towards philosophy and theology. However, despite his critical stance, he did not entirely sever ties with theology, but took up instead a more refined, complex and multifaceted position. This analysis aims to give an introduction into the various layers of this complex relationship.

Keywords: *Martin Heidegger, relationship between philosophy and theology, phenomenology of religion, transgression, historicity*

Kulcsszavak: *Martin Heidegger, filozófia és teológia viszonya, vallásfenomenológia, transzgresszió, történetiség*

LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN filozófus, az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos munkatársa, Bolyai-ösztöndíjas; lengyelzsm@gmail.com

A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI és az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (BO/00053/13/2) támogatásával készült.

Hegyí Márton, római katolikus teológus tanulmányainak¹ megközelítése két szempontból is figyelemre méltó: munkájával arra vállalkozik, hogy teológiai szempontú diszkussziót kezdeményezzen a jelenkori filozófiával, másfelől Martin Heidegger (1889–1976) gondolkodásának általánosabb jellegű kérdései fölött értelmezi filozófia és teológia, létmegértés és hit összefüggéseit.² Az íráshoz a „határsértés” mint *transzgresszió* kérdése fölül szeretnék hozzászólni. Jelen tanulmányban azzal a tendenciával szemben, mely arra keres bizonyítékokat, miért hiúsult meg filozófia és teológia viszonyának heideggeri tárgyalása, inkább arra szeretnék rámutatni, hogy e fejtegetéseket miként lehetséges logikailag konzisztens, koherens gondolatokként olvasni, más szóval olyan fejtegetéseként, melyekből gondolati erőforrásokat nyerhetünk a hitéletünk számára. Filozófia és teológia, létmegértés és hit kölcsönös egymáshoz kapcsolódása Heidegger egész életében meghatározó volt: jóllehet nem csupán a filozófiát, hanem magát a teológiát is kritikával illette, a teológiához fűződő kapcsolata e kritikával nem szűnt meg, hanem bizonyos értelemben még összetettebbé, bonyolultabbá, illetve sokrétebbé vált. Ennek a kapcsolatnak különböző szintjeibe kíván az alábbi elemzés bevezetést nyújtani – érintve a filozófiai apóriák, a vallás fenomenológiai újraértelmezésének, a tapasztalat belső történetiségének és a határ problémájának kérdéseit.

¹ HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis – Heidegger esete a filozófiával és a teológiával*, in Szeiler Zsolt – Bakos Gergely – Sárkány Péter (szerk.): *Hit és ész: teológiai és filozófiai közelítések*, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2013, 288–243. E dolgozatot a szerző összetartozónak tekinti két korábbi, publikálatlan (de a Scribd globális online dokumentummegosztó weboldalra 2013. március 8-án és 2012. november 27-én feltöltött) írásával: a 2006-os „*Fenomeno-teo-lógia*”? c. tanulmánnyal és a 2008-as hittudományi doktori disszertációjával, hangsúlyozván mindkét esetben, hogy „más-más megközelítéssel ugyanezt a témát tárgyalják”. HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 288, 2. lábjegyzet. (Lásd HEGYI MÁRTON: „*Fenomeno-teo-lógia*”? *Heidegger korai freiburgi előadásainak teológiai összefüggései*, <http://hu.scribd.com/doc/129265295/HEGYI-Marton-Fenomeno-teologia-Heidegger-korai-freiburgi-eloadasainak-teologiai-osszefuggesei-2006>, illetve HEGYI MÁRTON: *Egzisztens differencia – egzisztens kör. A khalkédóni-konstantinápolyi krisztológiai dogma korrelációs újraértelmezésének körvonalai az „első Heidegger” (1919–28) gondolkodása alapján*. Doktori disszertáció, konzulens: dr. Puskás Attila, PPKE HTK Dogmatika Tanszék, Budapest, 2008, <http://hu.scribd.com/doc/114616103/HEGYI-Marton-Egzisztens-differencia-egzisztens-kor>.)

² Hegyi Márton időközben a csehországi Nový Dvůr-i trappista közösség tagja lett, így nem áll módjában e jelen tanulmányban megkezdett párbeszédet folytatni. (*A szerk.*)

I.

Hegyí Márton tanulmányai elsősorban a heideggeri életmű szerteágazó teológiai recepciójának³ nézőpontjából közelítenek Heidegger és a teológia kérdéséhez. Ennek keretében a filozófiai recepció úgy jelenik meg, mint ami időnként „támogatja” a teológiai „érvelést”,⁴ ám „teológiaiilag kevésbé érzékeny”, ellenben a teológus „álta[l] érvényesített explicit teológiai szempont [...] mélyebb dimenziójában nyújt betekintést Heidegger” gondolatvilágába.⁵ A teológia és fi-

³ Vö. pl. HEGYI MÁRTON: *Egzisztens differencia – egzisztens kör*, i. m. 67–72. Heidegger teológiai recepciójának említésre méltó fordulópontját jelenti többek között az, hogy a teológusok között Németországban elsősorban Rudolf Bultmann közvetítésével vált szélesebb körben ismertté, teológiai hatása Franciaországban leginkább a francia fenomenológia „teológiai fordulata” révén van jelen, továbbá angolszász nyelvterületen John Caputo munkái foglalkoztak elsőként Heidegger teológiai recepciójával. (Lásd ehhez JUDITH WOLFE legújabb munkáját: *Heidegger and Theology*, Bloomsbury, T&T Clark, London – New York, 2014, 53skk.)

⁴ HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 289, 2. lábjegyzet.

⁵ Uo. 288, 2. lábjegyzet. – Figyelemre méltó, hogy Hegyi Márton alkalomadtán más szerzőknél nagyobb teret szentel Fehér M. István „Létmegértés és filozófia – hit és teológia” c. 2011-es tanulmányában (in Bakos Gergely [szerk.]: *Teória és praxis között, avagy a filozófia gyakorlati arcáról*, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2011, 71–118.) körvonalazott Heidegger-értelmezésének. Kijelentései azt a reményt keltik az olvasóban, hogy a szerző teológiai szempontú párbeszédet kíván kezdeményezni a jelenkori filozófiával, amennyiben „esetenkénti párhuzamok”-ról ír, kiegészítve azzal, hogy „[f]ejtegetéseink, illetve az általunk hivatkozott heideggeri szöveghelyek sok esetben szerencsés módon kiegészítik egymást”. (HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 289, 2. lábjegyzet.) Másfelől e pozitívumok időközben más hangsúlyokat kapnak, mivel Hegyi Márton okfejtése szerint e „párhuzamok” egymástól függetlenül állnak fenn, a két szerző nem ismerte egymás Heidegger-értelmezését. Fehér M. István 2011-es írását „tanulmányom befejezéséig nem ismertem”, írja, jóllehet hivatkozások formájában beépítette a dolgozatába (lásd erről bővebben HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 288sk., 2. lábjegyzet; 291, 4. lábjegyzet; 305, 31. lábjegyzet.) Ehhez hasonlóan, mint írja, Fehér M. István szintén „nem ismerte” (uo. 288, 2. lábjegyzet) az ő írását, „tézise” mégis „támogatja” az ő „érvelését” (uo. 289, 2. lábjegyzet). Fehér M. István természetesen nem ismerhette Hegyi Márton három dolgozatát, amikor 2011-es tanulmányát írta és publikálta, mivel erre nem volt lehetősége. Ezek ismeretében nem világos Hegyi Mártonnak az az állítása, hogy Fehér M. István 2011-ben megjelent írása „támogatja” az ő 2006-ban elkészült, de meg nem jelent írását. Hegyi Márton viszont ismerhette (és felhasználhatta) Fehér M. István 2011-es tanulmányának részleteit, mivel a „Létmegértés és filozófia – hit és teológia” c. szöveg Fehér M. István egy korábbi nyilvános előadásának írott változata, amely 2010. március 26-án a *Teória és praxis között, avagy a filozófia gyakorlati arcáról* címmel Budapesten a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán megrendezett konferencián hangzott el. Fehér M. István tézise és bármely tanulmánya oly módon képes „tá-

lozófia között e kiindulópont mentén kezdeményezett párbeszédben a szerző számára teológusként – a filozófia területére barangolva – az a célkitűzés fogalmazódik meg, hogy „kulcsot szeretn[e] adni az olvasó kezébe a téma szisztematikus megközelítéséhez”.⁶ Figyelemre méltó az az útvonal, amelyen filozófiai-világi szövegekhez kíván kulcsot adni, s amely egy nagy ívű háttér-koncepciót sejtet, vagy legalábbis olyan módszertani kiindulópontot, amely egy meghatározott tradíció keretében gondolkodik.

Tudatosan vállalt módszertani kiindulópontja Paul Tillich egzisztenciális-korrelációs módszere:⁷ az az eljárás, mely kimutatja, hogy az emberi szituáció minden kérdése – tehát mindaz, ami az emberi kultúra különböző alakzataiban, jelen esetben a heideggeri filozófiában ölt tester⁸ – teológiai kérdésként értelmezhető, és felmutatja, hogy *csak a teológia* képes megválaszolni e kérdéseket. E nézőpontban mindvégig benne rejlik az apologetikus szándék, mely arra kérdez, vajon a heideggeri filozófémák mögül kihallhatunk-e teológiai összefüggéseket a korai szövegektől kezdve egészen a kései írásokig.

Nagyra értékelhetjük a szerző teológusi szándékát, amely végső soron nem is annyira Heideggerhez, mint inkább Heidegger teológiai hasznosításához, azaz a heideggeri gondolkodás összefüggésében felmerülő kérdések alapvető teológiai megválaszolásához szeretne kulcsot adni. Ennek értelmében az írás címetzei nem feltétlenül (avagy egyáltalán nem) a (vallás)filozófiai Heidegger-recepció és -kutatás résztvevői, hanem azok a teológusok, akik nyitottak arra,

mogatni” Hegyi Márton, ha a szerző tanult abból valamit, tehát előzményként a tézis ösztönözte, inspirálta érvelése kidolgozására. – Hegyi Márton konklúziója, hogy Fehér M. István Heidegger „[e]lemzése [...] teológiaiilag kevésbé érzékeny és szisztematikus igényű [...] az által[a] érvényesített explicit teológiai szempont... mélyebb dimenziójában nyújt betekintést Heidegger filozófusi és/vagy teológusi gondolatvilágának, identitásának egymáshoz való viszonyába”. (HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 288, 2. lábjegyzet.) Ehhez a bírálathoz természetesen minden joga megvan, de ezek után azt, hogy miben áll (1) ez a „mélyebb dimenzió” a saját teológiai kutatásaiban, s hogy (2) a bírált nézőpont miért „kevésbé érzékeny teológiaiilag”, még közölni lehetne, itt azonban a kiinduló pozíció már maga az elhatárolódás (egyfajta indoklás nélküli ítélethozatal), e nélkül az egész okfejtés sokatmondó, mégis csupán hipotetikus kijelentés marad.

⁶ HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 288.

⁷ Tillich módszere Hegyi Márton szerint „nem csupán a teológiának egyik lehetséges módszere, hanem lényegét tekintve *a teológiai gondolkodás egyedül lehetséges formája*”. HEGYI MÁRTON: *Egzisztens differencia – egzisztens kör*, i. m. 9. Kiemelés az eredetiben.

⁸ HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 290.

hogy a filozófus Heidegger mint „keresztény teológus» gondolatai mélyrehatóbb felfedezésre várnak a krisztológia és főleg a kegyelemteológia részéről”.⁹

Az „explicit teológiai szempont” abban a gondolkörben jelenik meg, hogy a kegyelem struktúrája formálisan konstitutív szerepet játszik Heideggernek a korai kairológiai és a késői léttörténeti gondolkodásában, s az ennek megfelelő gondolkodás „teológiai nyelven: kontempláció” és „átengedettség”,¹⁰ amit Heidegger ráhagyatkozásnak (*Gelassenheit*) nevez. E „mélyebb dimenzió” kibontása helyett mégis nagyobb hangsúly helyeződik egy Heidegger-kritika bemutatására.

II.

E Heidegger-kritika alapgondolata abban összegezhető, hogy a filozófus Heidegger nem elég következetes, ellentmond önmagának. E következetlenség lényegi magva e felfogás szerint abban a mozzanatban található meg, hogy ha a filozófus Heidegger értelmezi a teológia pozitumát, akár filozófusi, akár teológusi minőségében teszi ezt, „az eljárás legitimitása igencsak kétséges”,¹¹ és pedig azért, mert „Heidegger ezzel a lépésével [...] határsértést követett el”.¹² A problémát e megközelítés abban látja, hogy „milyen alapon állapíthatja meg a filozófus a teológia ideális konstrukcióját, mi több, pozitumát”,¹³ ugyanis „a filozófia [...] nem [egyszerűen] nem ismeri, hanem nem ismerheti Istent – nemcsak azért, mert képtelen eljutni hozzá, hanem mert Isten tiltott terület számára”.¹⁴ Ha ezek után kibontjuk az érvelés következményeit, a belőle fakadó belső konzekvenciákat, kiderül, hogy a kritika túl sokat követel. Eszerint az volna az egyetlen helyes, ellentmondásmentes és következetes lépés Heidegger mint filozófus részéről, ha hallgatna a teológiával kapcsolatban. S vajon a teológusnak nem kellene a hallgatás követelményét önmagára is vonatkoztatnia? Reá nem volna érvényes, hogy hallgatnia kell, vagy esetleges határsértéstől tartania, ha a filozófiáról nyilatkozik? Miként volna védhető, hogy egy teológus mint teológus teljesen kompetens, a filozófiát egy filozófushoz hasonlóan maga is képes úzni és megérteni, azaz meg

⁹ Uo. 343.

¹⁰ Uo. 337–339, vö. 311.

¹¹ Uo. 331.

¹² Uo. 331sk.; HEGYI MÁRTON: *Egzisztens differencia – egzisztens kör*, i. m. 273. Lásd még: „illetéktelenül vont be... tartalmakat” (uo. 273.); „elhagyja a... felségterületét” (uo. 275.); „fogságba esik” (HEGYI MÁRTON: *„Fenomeno-teo-lógia”?*, i. m. 32.).

¹³ HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 330.

¹⁴ Uo. 309, 38. lábjegyzet.

tudja ítélni, mikor követ el filozófiai hibát egy filozófus, mi a filozófia pozituma, s mi számít határsértésnek? A határsértésre vonatkozó kritika éppen ezért valójában teljesíthetetlen dolgot kér, amit maga sem képes teljesíteni mint kritika, ennyiben nem konzisztens. Filozófia és teológia határvidékén a hibaként értett „határsértés” mozzanata nem mondható ki anélkül, hogy a kritika ne esne maga is az önellentmondás hibájába. A „határsértés” bírálata ugyanis csak egy olyan nézőpontból lehetséges, amely már maga is határsértést követ el, ha a saját mércéjének vetjük alá. E „határsértés” mozzanata tehát olyasmi, ami nem csupán a heideggeri gondolkodásban áll fönn, hanem általánosabb és természetesebb jelenségről van szó, melyet nem tudunk megkerülni a határokon, ott is fennáll, ahol esetleg nem tudunk róla, nem reflektálunk rá.

Heidegger esetében – filozófia és teológia viszonyának meghatározását illetően – tehát létezik az ellentmondásosságnak egy mélyebb *filozófiai értelme*. Ezen a ponton fontos látnunk, hogy a filozófiatörténetben az ellentmondás (zavar, következetlenség) szűkebb logikai értelmén túl, ahol az hibalehetőségként, hiányosságként adódik, létezik az ellentmondásnak filozófiai értelme s pozitív tartalmi vonatkozásainak kibontása is. Ebben az esetben nem a résztvevők intellektuális és/vagy morális fogyatékoságaiból ered, hanem a filozófia lényegi természetéhez tartozik. Arisztotelész szerint a gondolkodásban rejlő „apóriá”-nak (zavar, kiúttalanság) az a rendeltetése, hogy közelebb hozza a fenomének valódi tartalmát.¹⁵ Később Kant számára az „antinómia” a véges emberi ész metafizikai állapota, melyet nem lehet megoldani vagy megszüntetni, mint egy kiűszöbölendő problémát, legfeljebb meta-szemlélettel feloldani lehetséges, ha saját létünk állapotaként megértjük.¹⁶ Az sem lényegtelen, hogy Kierkegaardnál a gondolkodás „paradoxon”-a épp az értelem legmagasabb teljesítménye, amely minden gondolkodásban jelen van ott, ahol az értelmünk a határral, az ismeretlennel találkozik, azaz „gondolkodván nem pusztán önmaga”.¹⁷ Vallásfilozófiai értelemben e paradoxon nem hiba, hanem úgy jelenik meg, mint a Krisztus-misztérium befogadásának és megértésének lehetséges formája.

¹⁵ ARISZTOTELÉSZ: *Fizika* 4. 10, 217b 32. vö. MARTIN HEIDEGGER: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975 (a továbbiakban: GA 24), 330.

¹⁶ Vö. IMMANUEL KANT: *A tiszta ész kritikája*, Ictus, Budapest, 1995, 341–353, A406–A425, ford. Kis János.

¹⁷ SØREN KIERKEGAARD: *Filozófiai morzsák*, Göncöl, Budapest, 1997, 51, vö. 51–74, ford. Hidas Zoltán.

Innen nézve a kérdés valójában nem az, hogy Heidegger határsértést követett-e el, hanem az, hogy *milyen filozófia-felfogás* áll hallgatólagosan a vázolt Heidegger-kritika háttérében. Annak a módszertani problémának adhatunk hangot, hogy *filozófia és teológia viszonyának meghatározását illetően* e viszony *hagyományos teológiai megközelítésének* kritikátlan átvétele aggályosnak tekinthető. E *hagyományos teológiai megközelítés* a filozófiától csupán argumentációt (világos fogalmakat, érvelésben való jártasságot), azaz előkészítő jellegű, formális teljesítményt vár, nem azt, hogy a filozófia az emberi ön- és világértés kifejezett formájaként a hit legbenső tartományáig együtt halad a teológiával, mivel átfog mindent, amire emberi kérdés irányulhat. Heideggernek a *Fenomenológia és teológia* c. írása azzal kezdődik, hogy: „Teológia és filozófia közkeletű felfogása szívesen vesz alapul olyan ellentétformákat, mint hit és tudás, kinyilatkoztatás és ész. [...] A viszony problémáját mi azonban kezdettől fogva másképp fogjuk fel...”¹⁸ Heidegger s őt követően pl. Karl Rahner és Bernhard Welte is elhatárolódtak attól az elképzeléstől, mely két csoportra osztja a teológiai kérdésköröket annak megfelelően, hogy mely kérdésekben formálhat véleményt a filozófia, és mely kérdésekkel kapcsolatban kell hallgatnia. Ott ugyanis, ahol a filozófiát azonosítják az argumentálással, nem veszik figyelembe, hogy az érvelés iskolázottsága, a fogalmi tisztaság még csupán retorikai eszköz, nem maga a filozófia. Ha a filozófiából valóban eltörölnénk azt, hogy az emberi ön- és világértés kifejezett formájaként a hit legbenső tartományáig együtt halad a teológiával, akkor ez azt jelentené, hogy egy filozófus számára igazából minden mindegy, nincs véleménye a dolgokról (*anything goes*), s a filozofálás olyan hozzáállást tükrözne, amelyben pusztá technikává silányul a gondolkodás, érveket tud gyűjteni minden mellett és minden ellen. Heidegger számára a pusztá argumentálásban a filozófia nem önmagához jut el, hanem elbukik.

III.

Nem szokatlan megközelítés, hogy valamely értelmező – akár eredeti forrásszövegekre való hivatkozás nélkül – arra az előfeltevésre épít föl egy teljes Heidegger-kritikát, hogy Heidegger elvi állásfoglalását a „tisztá fenomenológia”-val és a „fenomenológiai tisztaság”-gal azonosítja,¹⁹ jóllehet ha figyelembe vesszük, hogy e

¹⁸ MARTIN HEIDEGGER: *Phänomenologie und Theologie*, in: *Wegmarken*, Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1967 (a továbbiakban: WEG), 45–78, itt: 49.

¹⁹ HEGYI MÁRTON: „*Fenomeno-teo-lógia*”?; i. m. 4, 16, 25, 28, 31, 32, 34, 36, 39, 40, 41.

terminus a születésétől kezdve mást jelent a fenomenológiai mozgalom minden egyes tagjánál, akkor e fogalomhasználat több szempontból is problematikus, amellyel körültekintően érdemes bánni:

(1) Ha valami nem létezik Heideggernél, akkor az a „tisztá fenomenológia”. Míg Husserlnél van értelme a „tisztá fenomenológiának”, s a „tisztá” több érteleme különíthető el,²⁰ addig Heideggernél nincs, mivel számára nincs „tisztá leírás”, minden „piszkos”, azaz a leírás értelmezettséggel „fertőzött”. Heidegger fenomenológiája nem „tisztá fenomenológia”, hanem „hermeneutikai fenomenológia”.²¹ Rá vonatkoztatni azt, amihez Heidegger kritikailag viszonyul, annyi mint egy husserli fogalmat számon kérni Heideggertől, s ráerőltetni egy olyan nézőpontot, amely Heideggernek nem a sajátja. A heideggeri hermeneutikában létezésünk fakticitása (mindaz, ami benne adott), tehát az adottság azt jelenti, hogy valami *előzetesen* adott (*Vorgegeben*), illetve valamiként adott (*als etwas gegeben*). Nem létezik végleges, meghaladhatatlan értelemadás vagy -adó-dás, mivel a tisztá adottságon már mindig is túl vagyunk. Minden megértés az adotton való túllépést jelent, mivel a valósághoz mindig csak értelmezői műveletekkel férünk hozzá. Félreértés volna a heideggeri fenomenológiát „hermeneutikátlanítani”,²² amikor Heidegger nem utolsósorban a „tisztá” (azaz értelmezés nélküli) leírás megkérdőjelezése által lett Heideggerré. A „tisztá fenomenológia” Heidegger által megbírált, elutasított kritériuma alapján Heideggert nem tud-

²⁰ Lásd ELISABETH STRÖKER: *Husserls transzendente Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, 79.

²¹ „Tisztá fenomenológia” Husserlnél létezik és rendelkezik pregnáns jelentéssel, amit egyik alapvető művének a címe is mutat (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*), Heidegger számára tisztá fenomenológia (a transzcendentális tudat minden empirikus adottságoktól megtisztított mezője) elvi okokból éppannyira lehetetlen, mint a „tisztá hermeneutika”. Hans Albert *Kritik der reinen Hermeneutik* c. könyvéről írva Jean Grondin ebben az értelemben kritikailag tette szóvá a „‘tisztá’ hermeneutika” fogalmát, hozzátéve, hogy ennek a kifejezésnek akkor lehetne értelmet kölcsönözni, ha tudnánk, hogyan kell egy nem-tisztá hermeneutikának kinéznie, és hogy e szóhasználat nyilván Kant fő művének címére kíván rímelni, s ezzel eleve újkori-metodológiai jelentést próbál tulajdonítani egy olyan vállalkozásnak, amely épp a módszerközpontúságtól kíván elfordulni. Lásd JEAN GRONDIN: *Die Hermeneutik als die Konsequenz des kritischen Rationalismus*, in Bernulf Kanitscheider – Franz Joseph Wetz (Hrsg.): *Hermeneutik und Naturalismus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1998, 38–46, itt: 38.; lásd még HANS ALBERT: *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1994, 73.

²² Hegyi Márton tanulmányában kritériumként a „pusztán leíró” mozzanat jelenik meg, amely „az életet a »...faktumok« vonatkozásában vizsgálja anélkül, hogy értelmezést adna”. HEGYI MÁRTON: „*Fenomeno-teo-lógia*”? i. m. 4.

jük megítélni, mivel egy számára idegen mércének vetnénk alá, s ahelyett, hogy dialógusba bocsátkoznánk vele, inkább egyoldalúan helyre- (vagy rendre-) utasítanánk. Abban, hogy a heideggeri filozófia hermeneutikai vonatkozásait nem minden esetben veszik figyelembe, az a tény is közrejátszhat, hogy teológiai stúdiumai során Heidegger a „hermeneutikával” a *protestáns* hermeneutikai tradíció sajátos beállítottságán keresztül ismerkedett meg, s a katolikus teológiai recepció kritikailag elhatárolódik Heideggernek a protestáns teológiához való kötődésétől. A filozófiai-recepciótörténet keretein belül Fehér M. István Heidegger-értelmezésére érdemes hivatkozni, amely kiegyensúlyozott marad: mind katolikus, mind protestáns oldalról elemzi, hogy a teológia milyen belátásokat közvetített Heidegger számára.²³

(2) Tendenciaként jelenik meg az is, hogy a „tisztá fenomenológia”-t vallástalanítási céllal kapcsolják Heideggerhez, abban az értelemben, hogy gondolkodása mentes volna minden vallási-teológiai vonástól. Ez azonban nem Heidegger önértelmezése, aki a tisztát nem használta. A következőt olvashatjuk: „Az, hogy „Heidegger [...] eleget tesz-e a saját magával szemben támasztott követelményeknek... [azt jelenti] önmagára alapozódó filozófia tud-e maradni, vagy pedig alapvető motivációjával ellentétben észrevétlenül fenomeno-teo-lógiává alakul.”²⁴ „A »fenomeno-teo-lógia« azt fejezi ki, hogy a fenomenológia és a teológia mint két, önálló tárgyösszefüggés szimbiózisba kerül egymással, amely ellentmond a heideggeri fenomenológia önmagával szemben támasztott követelményeinek...”²⁵ Az idézett szerző Heideggert úgyszólván vallástalanítani akarja, s a szájába adja, hogy „ezzel az igénnyel lép fel”,²⁶ nevezetesen a tiszta fenomenológia igényével,

²³ Lásd FEHÉR M. ISTVÁN: *Létmegértés és filozófia – hit és teológia*, i. m. 106–111. A fiatal Heidegger korán észrevette, hogy „komolyan tudományos, alapos Kant-stúdiumokban katolikus részről egyáltalán nem bővelkedünk” (Heideggert idézi Fehér M. István, lásd MARTIN HEIDEGGER: *Frühe Schriften*, Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, 15; 53.), ezzel szemben a modern protestáns teológia fontos előmunkákat végzett Kanthoz, mivel e tradíció a megélő szubjektumra koncentrálódik. Heidegger számára a protestáns teológia elsősorban azt a belátást közvetítette, hogy a vallás/a hit elsősorban nem teológia, hanem a hívőnek Istennel való közvetlen viszonya, „a kereszténység nem annyira rendszert, hanem történelmet jelent; Istennek az emberrel s az embernek Istennel való történelmét”. (FEHÉR M. ISTVÁN: i. m. 110.) A katolikus tradícióban problematikussá válik számára, hogy a középkori skolasztikára visszavezethető teoretikus beállítódás uralmával van dolgunk, és e belátások szerepet játszottak abban, hogy bizalma megint a történelem iránt érzéketlen skolasztikus rendszerben.

²⁴ HEGYI MÁRTON: „Fenomeno-teo-lógia”, i. m. 3.

²⁵ Uo. 3, 6. lábjegyzet.

²⁶ HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 307.

majd elmarasztalja, hogy nem felel meg ennek: „határsértést követett el”, „fogságba esett”.²⁷ Nem lehetséges, hogy inkább az értelmező esett saját (Heideggerre oktrojált) értelmezésének fogságába? Schleiermacher utal arra, hogy az értelmezőt is jellemezheti a „fogva maradás” (*Befangenheit*), ha „az ember egyoldalúan előszeretettel viseltetik az iránt, ami saját nézetrendszeréhez közel áll, s elutasítja azt, ami távol esik tőle”.²⁸ Fehér M. István a tanulmányaiban megpróbált magyarázatot találni s figyelmet szentelt annak is, hogy a faktikus élet fenomenológiája Heidegger számára miért épp a vallási élet fenomenológiájaként konkretizálódik.²⁹ Heideggernek a GA 60. köteteként *Phänomenologie des religiösen Lebens* (A vallási élet fenomenológiája) címmel megjelent 1920/21-es korai előadássorozatának már maga a címe is cáfolja azt a – néhány értelmezőnél felbukkanó – követelményt, hogy itt „tisztá” (azaz vallástalan) életfenomenológiáról lenne szó. A „faktikus” élet fenomenológiája – amellyel Heidegger írásaiban találkozunk – nem „tisztát” jelent, hanem „ténylegest”, az élet nem-empirikus értelemben vett tényszerűségét, s azt, ami ekként adott/megadatott számunkra.

Bár a kortárs Heidegger-recepció szakirodalmában jelen van egyfajta vallástalanítási tendencia, amely abban a formában is megjelenik, hogy „szabadságharc”-nak nevezik Heideggernek a teológiához való viszonyát,³⁰ én azonban nem nevezném annak azt, amit Heidegger „fájdalmas elszakadás”-ként (*schmerzliche*

²⁷ Uo. 331. és HEGYI MÁRTON: „Fenomeno-teo-lógia”, i. m. 32.

²⁸ Idézi FEHÉR M. ISTVÁN: Hermeneutika és humanizmus, in Nyíró Miklós (szerk.): *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*. L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2009, 43–117, itt: 103., lásd még F. D. E. SCHLEIERMACHER: *Hermeneutik und Kritik*, Hrsg. Manfred Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, 93.

²⁹ FEHÉR M. ISTVÁN: Öskeresztény élettapasztalat és eszkatologikus idő. Martin Heidegger korai vallásfenomenológiai előadásai, *Magyar Filozófiai Szemle* 55 (2011/4) 9–35.; lásd még ISTVÁN M. FEHÉR: Religion, Theology, and Philosophy on the Way to “Being and Time”: Heidegger, the Hermeneutical, the Factual, and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity. *Research Phenomenology*, ed. John Sallis (Boston College), 39 (2009/1) 99–131.; ISTVÁN M. FEHÉR: Primal Christian Life Experience and Eschatological Time: Martin Heidegger’s Early Lectures on the Phenomenology of Religion, *Philobiblon. Transylvanian Journal of Multidisciplinary Research in Humanities*, Volume XVI, Number 1, January – June 2011, Cluj University Press, 2011, 203–229.; ISTVÁN M. FEHÉR: Religion, Theologie und Philosophie auf Heideggers Weg zu ‘Sein und Zeit’: Das Phänomenologische, das Hermeneutische, das Faktische und das Historische mit Blick auf Dilthey und das Urchristentum. In *Modern Homelessness, the Political and Art in Light of Machination – Revisiting the Question of Nihilism*, Heidegger Studies / Heidegger Studien / Etudes Heideggeriennes (24). Duncker/Humbolt, Berlin, 2008, 103–144.

³⁰ HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 305, 335, 101. lábjegyzet.

Ablösung)³¹ írt le, így élte meg a felekezeti kötődésről (a katolicizmustól mint a katolicizmus rendszerétől) való eloldódását. Heidegger a teológiához való saját viszonyát egyetlen alkalommal sem nevezte szabadságharcnak, továbbá egy alkalommal Fehér M. Istvánra is *tévesen* történik utalás.³²

Természetesen Heidegger részéről az sem utal vallástalanságra, hogy „elvi szinten, módszertanilag ateista”.³³ Ha az elvi ateizmusból (akár elméletileg, akár gyakorlatilag) Heidegger vallástalanságát olvasnánk ki, az azt jelentené, hogy az ateizmust a hagyományos jelentése szerint értelmezzük: azaz tartalmilag, az ilyenfajta a-teizmus ellen hatni azonban Heidegger egyik alapvető törekvése volt. Fehér M. István tanulmánya alapján hivatkozni lehet arra, hogy Heidegger elvi ateizmusa a teológia kritikájára utal, nincs köze a keresztényi elleni harchoz vagy a hit kritikájához.³⁴ A teológiát Heidegger nem azért bírálja, mert nem-hívó, hanem azért, mert úgy véli, hogy a teológiai értelmezésben elhalványul a hívő lét igazi tartalma. E bírálat egyik lényeges oka Gadamer szerint az, hogy Adolf von Harnack dogmatörténeti munkáiból (*Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1899–1900; *Das Wesen des Christentums* 1909–1910) Heidegger átvette „a keresztény teológia végzetes hellenizálódásának tételét”.³⁵ E tétel lényege abban összegeezhető, hogy a teológia saját igazságfogalmának kidolgozása helyett a görög filozófia intellektualisztikus beállítottságában kereste önértelmezésének lehetőségeit.³⁶ Így azzal párhuzamosan, ahogy az eredeti tapasztalatra ráakódott a görög fogalmiság, a keresztény teológia kereszténysége fokozatosan elhalványult, Ágostonnál pl. az újplatonikus fogalmi keret miatt. Heidegger számára – a német filozófiai-teológiai hagyomány döntő részével együtt – a vallás első-sorban nem doktrína, hanem élet, ezért a teológia „legfeljebb gyakorlati értelemben lehetséges, nem pedig mint dogmatika”.³⁷ Alapvető kritikája szerint a keresztény teológia és annak fogalmisága nem a való életből, hanem egy el-

³¹ GA 66, 415.

³² HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 305, 31. lábjegyzet.

³³ Uo. 309.

³⁴ FEHÉR M. ISTVÁN: *Létmegértés és filozófia – hit és teológia*, i. m. 109.

³⁵ HANS-GEORG GADAMER: 1985–1995. *Gesammelte Werke 1–10*, J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (a továbbiakban: GW) 3, 313.

³⁶ Vö. GA 61, 104.; GA 61, 6.

³⁷ CHRISTOPH JAMME: A hermeneutika megalapozása a korai Heideggernél, *Athenaeum. Fennomenológia és/vagy egzisztenciafilozófia*, II. T-Twins, 1993, 199–220, itt: 200, ford. Mezei György Iván; FEHÉR M. ISTVÁN: Metafizika, hermeneutika, szkepszis. Igaz megismerés – igaz élet, *Vigilia* 71 (2006/9) 651–661.

vontan intellektualisztikus beállítottságból nő ki, s nem egyéb – és nem csekélyebb dolog – hiányzik belőle, mint a hiteles, megélt hit.

Heidegger esetében az ateizmus szónak minden szokásos jelentésétől elvonatkoztathatunk, mivel az nem tartalmi, hanem „elvi” jellegű, azaz „nem istentagadó, nem Isten nem-létét kívánja állítani”. „[E]zt az »ateizmusra« való hivatkozást – nem annak cáfolataként, sokkal inkább fordítva – annak alátámasztásaként kell értenünk, milyen szoros kapcsolat mutatkozik filozófia és teológia között Heidegger gondolkodásában.”³⁸ Fehér M. István értelmezése arra világít rá, hogy Heidegger teológia-kritikájának mélyen vallási motivációja volt. Az, hogy „mégis »a-teizmus«, [...] pontosabban: Istent nélkülöző”,³⁹ nem tartalmi mozzanatot jelent, inkább olyan gondolkodói tartást, melynek megfelelője a *docta ignorantia*. Ennek értelmében nem a hitetlenséghez van köze, hanem azt jelzi, hogy a filozófus az, aki Szókratészhez hasonlóan kezdettől fogva tudatában van a saját tudatlanságának. Isten nélkülözésére áthangelődni tehát annyi, mint nyitottnak lenni, s ezzel lehetővé tenni, hogy Istent ne kívánjuk eltárgyasítani, antropologizálni, hanem meghagyjuk a transzcendenciáját: a világból való visszahúzóódását. Az „ateizmus” Fehér M. István szavaival itt nem jelent egyebet, mint „a nyitottság feltétlen érvényesítésének szükségességét [...], nem pedig valamilyen tartalmi állítást Isten létéről vagy nem létéről”, „[e]z a fajta ateizmus nem más, mint a kérdésnek az alapvetően hermeneutikai beállítottságból fakadó nyitottsága [...] annak elutasítása, hogy felmentést keressünk s kapjunk a gondolkodásra való restségre vagy lustaságra”.⁴⁰ Olyan fajta beállítódásról van szó, mely nem összeegyeztethetetlen a helyesen értett vallási-keresztényi beállítottsággal, sőt Heidegger számára a harmincas évektől kezdve a kettő már mélyen összetartozik, mint írja: „a kérdezők” egyúttal „az igazi hívők”.⁴¹

Heidegger elvi ateizmusa utalás arra is, hogy elhatárolódik filozófia és teológia viszonyának hagyományos teológiai megközelítésétől.⁴² Nem tartja helyesnek, ha két csoportra osztjuk s elhatároljuk egymástól a filozófiai és teológiai kérdésköröket, mivel a protestáns teológiával való találkozásból adódóan mély összefüggést lát a keresztény hit és megértés között; a kettő közötti lényegi kapcsolat alapján Heidegger számára Bernhard Weltéhez hasonlóan „a teológia lényegében

³⁸ FEHÉR M. ISTVÁN: *Létmegértés és filozófia – hit és teológia*, i. m. 115.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo. 116.

⁴¹ GA 65, 12, 369.; GA 26, 211.; GA 54, 248. Idézi FEHÉR M. ISTVÁN: *Létmegértés és filozófia – hit és teológia*, i. m. 116, 73. lábjegyzet.

⁴² FEHÉR M. ISTVÁN: *Létmegértés és filozófia – hit és teológia*, i. m. 99.

hermeneutika”,⁴³ hozzá van rendelve a megértés feladatához. Miként Fehér M. István jelzi, a Löwith-lel sajátosan kurzivált „teológus” kifejezését is ennek megfelelően lehet megérteni, úgy, hogy Heidegger továbbra is keresztény, de immár nem egyszerűen teológusnak, hanem olyan teológusnak vallja magát, aki egy-szersmind a teo-lógia *logoszt* is kutatja.⁴⁴ Pontosan erre utal az, hogy Heidegger számára „a teológia igazi feladata, melyhez újból vissza kell találnia, abban áll, hogy megtalálja a szót, mely képes fölhívni a hitre s megtartani benne”.⁴⁵ A filozófus nem kívánja a theoszt háttérbe szorítani, csupán a logoszt kiemelni.

Heideggernél a belső összefonódás lényegi, a „műfajok” nincsenek egyszer s mindenkorra rögzítve. Ha Heidegger úgymond műfajokat vegyít össze, határsértéseket követ el, felségterületeket lép át, akkor alapjában véve nem tesz mást, mint azt, amit a nagy (s persze renitens) gondolkodók általában tenni szoktak: rákérdez az alapokra, semmit sem tekint magától értetődőnek. „[Heidegger szemszögéből] a filozófia felosztása logikára, esztétikára, ismeretelméletre és emellett még etikára – a mindig az egész szem előtt tartó filozófiai kérdés hamis eldologiasításának felelt meg.”⁴⁶

IV.

A határ itt természetesen nem pusztán „műfaji” kérdés. Kant a *Prolegomena* 57. §-ban éppen arra mutat rá, hogy a határok („*Grenzen*”) mindig olyan teret feltételeznek, amely kívül esik rajtuk, s nem azonosak a korlátokkal („*Schranken*”), amelyek nem követelnek ilyesmit, hanem pusztán tagadások. „Minden határban rejlik [...] valami pozitív”⁴⁷ – írja Kant, a határok „hírt adnak”, nem egyebek, mint a kapcsolatba lépés helyei, ahol „[v]alóságos kapcsolat létesül aközött, ami ismert, és ami teljességgel ismeretlen (és mindenkor az is marad)”.⁴⁸ A „természettudo-

⁴³ BERNHARD WELTE: *Heilsverständnis*. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1966, 49. Idézi GÖRFÖL TIBOR: A teológia a kétségbeesés és az összeomlás horizontján, *Vigilia* 78 (2013/7) 482–490, itt: 486.

⁴⁴ FEHÉR M. ISTVÁN: *Létmegértés és filozófia – hit és teológia*, i. m. 111.

⁴⁵ GW 3, 197.

⁴⁶ JEAN GRONDIN: Ifjúhegeliánus és etikai motívumok a fakticitás heideggeri hermeneutikájában, in Fehér M. István (szerk.): *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, Atlantisz, Budapest, 1991, 222, ford. Egyedi András.

⁴⁷ IMMANUEL KANT: *Prolegomena*, Atlantisz, Budapest, 1999, 129–138, itt: 134, ford. John Éva és Tengelyi László. Vö. uo. 142.

⁴⁸ Uo. 134.

mányban az emberi ész ismer ugyan korlátokat, ámde határokat nem”, mivel „határokhöz egyedül a metafizika vezet el bennünket”, ahol az emberi ész metafizikai állapotát jelző antinómiák (az ész önmagával való ellentmondásossága) vidékén találjuk magunkat.⁴⁹ Az emberi létezés végessége által vezetettve Heidegger is nagy figyelmet szentel a tapasztalatban rejlő határ, a negativitás fogalmának, ez a gondolati irány azonban azért érdemel különös figyelmet számára, mert a határok megvonása valójában nem végcél. Ha az volna, akkor csupán lemondás állna mögötte, és semmilyen eredménnyel nem járna. A határral való számvetés Heidegger fenomenológia-kritikájában igen lényeges. Az 1929-es Kant-könyvet (*Kant és a metafizika problémája*) és kiegészítésként az ittlét metafizikáját tárgyaló GA 29/30-as kötetet (*A metafizika alapfogalmai*) emelném ki, amelyekben Heidegger célja, hogy kidolgozza „az emberben rejlő végesség” (*„Endlichkeit im Menschen”*) metafizikáját.⁵⁰ E tematika keretében kerül Heidegger gondolkodásának középpontjába a véges emberi lét világgépző (sematizáló) jellege, és a világ problémáján keresztül kérdez rá a határookra, a határmegvonás mozzanatára. Heidegger elemzése természetesen nem áll meg a végesség konstatálásánál mint végső adottságnál. E folyamat lényege inkább arra irányul, hogy helyet teremtsen az „*Ungedachtes*”, az el-nem-gondolt számára, azaz képes legyen hozzájárulni a valóság iránti megértésünk, világhorizontunk átrendeződéséhez. Pozitívan értelmezte a határ-megvonás folyamatát. Mint írja, „[a] gondolkodás el-nem-gondoltja [Ungedacht] nem a gondolkodást kísérő hiányosság”. „Minél eredendőbb egy gondolkodás, el-nem-gondoltja annál gazdagabbá válik. Az el-nem-gondolt a legmagasabb rendű adomány, amit nyújtani képes egy gondolkodás.”⁵¹ Heidegger tudatában van annak, hogy: „A végességhez hozzátartozik – nem hiányként és zavarodottságként, hanem hatóerőként – az in-konzisztencia. A végesség lehetetlenné teszi a dialektikát, bebizonyítja, hogy az látszat. A végességhez hozzátartozik a következtetlenség [Unfolge], az alap-talanság, az alap-elrejtettsége.”⁵² Az emberi megértésben a megértendő állandóan megvonja magát, ám épp azáltal, hogy mindig jelen van, Schelling ezt a határt az „*Unvordenkliche der Existenz*” fogalmával írta körül.⁵³ Heidegger tu-

⁴⁹ Uo. 131. és 132.

⁵⁰ Lásd MARTIN HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1951, 204–246, különösen: 217, 221.

⁵¹ MARTIN HEIDEGGER: *Was heißt Denken?*, Hrsg. Paola-Ludovika Coriando, Klostermann, Frankfurt am Main, 2002 (a továbbiakban: GA 8), 82.

⁵² MARTIN HEIDEGGER: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983 (a továbbiakban: GA 29/30.) 49. §, 306.

⁵³ Lásd erről bővebben a késői Schellingnek a kinyilatkoztatás filozófiájáról szóló írását: F. W. J. SCHELLING: *Philosophie der Offenbarung* (1841/42), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977;

datában van ennek, ezért állítja, hogy az ittlét minden ön- és világértelmezésében benne rejlik az elfedés. Ám épp az ittlét elfedéstendenciája mutat rá, hogy mégis értelmezni kell az „egzisztencia elgondolhatatlan”-ját. Ez az, ami a hermeneutika feladatát kifejezetten élénk állítja. Heidegger intenzív érdeklődése a végesség, a határok iránt nem választható el Kanttól. E tematikán keresztül elsősorban mégsem a „tudattalan” fogalma érdekli, hanem a létértelem keletkezésének folyamatában rejlő határok és gondolati horizontok szerepe, tudatformáló funkciója, amit olykor a világkivetülés („*Weltentwurf*”), a világképzés („*Weltbildung*”), a világértelmezés („*Weltdeutung*”) és a világelsajátítás („*Weltaneignung*”) fogalmaival ír le.⁵⁴ Ez a kanti értelemben vett transzcendentálfilozófiai kérdésirány a lét egészéhez való viszonyra kérdez rá, amit Heidegger világnak nevez.

A világ fenomént Heidegger úgy közelíti meg, hogy a görög filozófiából eredő világfogalmat, a kozmoszt ütközteti az újszövetségi világfogalommal.⁵⁵ Szent Pál és Szent Ágoston elemzésein keresztül világítja meg, hogy a keresztény világfogalomban először vált világossá a kozmosz és az ember közötti összefüggés, mivel a világ többé nem pusztán a kozmikus állapotra utal, hanem elsősorban az ember helyzetét jelenti, azt, hogy miként viszonyul a kozmoszhoz. Az ember viszonyulásának mikéntjét jelzi, s aszerint, hogy az ember miként viszonyul, különül el a világ kétféle értelme. Egyfelől a világ megmutatkozhat „*ens creatum*”-ként (a teremtetett dolgok egészeként), másfelől kozmoszként is, ami a „*non cognoscere Deum*”, az Istentől elfordult emberi létet jelenti. A világ e kétféle alapértelme (a kozmológiai és az egzisztenciális jelentés) annak sajátosan keresztény színezete nélkül fog megjelenni. Ennek megfelelően a világ Heidegger számára kezdettől fogva olyasmi, ami túl van a közvetlen tapasztalati adottságokon, tehát nem tárgyi jellegű, hanem jelentés- és értelemösszefüggésként tapasztalt. Közelebbről Heidegger a világfogalom elemzésének segítségével az ittlét világban-való-létéként határozza meg a transzcendenciát.⁵⁶ A világ mint értelemösszefüggés keletkezésének folyamatát a sematizmus működéseként írja le, melynek során azt gondolja el, ahogy az emberi létező megérti a létet. E létmegértés feltételeinek kutatása azonban a fenomenológiailag el-nem-gondolt kérdéskörét is érinti. Az ész ilyen-fajta körülhatárolása, határkijelölése az, amit Kant a „kritika” fogalmával ír körül.

SØREN KIERKEGAARD: *Berlini töredék. Jegyzetek Schelling 1841/42-es előadásairól*, Osiris – Gond, Budapest, 2001, 14, ford. Gyenge Zoltán.

⁵⁴ Lásd pl. MARTIN HEIDEGGER: *Vom Wesen des Grundes*, in WEG, 123–175, különösen: 165skk. Továbbá: GA 29/30, 42. §, 46. §, 68. §, 397, 414.

⁵⁵ Lásd WEG, 143skk.

⁵⁶ Lásd WEG, 163.

A kanti sematizmus vezérfonalán Heideggernek már 1927-ben sikerül az itt-lét formális transzcendenciáját tematizálnia. A heideggeri vizsgálódás sajátossága, hogy elsőként beszél „temporális sematizmus”-ról, mely lényege szerint immár nem a tapasztalati objektivitás lehetőségét vizsgálja, hanem a *tapasztalat belső történetiségére* és egy *történeti apriori* elgondolhatóságára helyezi a hangsúlyt. Az idő mindhárom dimenziója, vagy ahogy Heidegger nevezi: „eksztázisa”: a jövő, jelen és múlt a véges emberi lét egy-egy alapviszonyulása, amelyek egyformán eredendően összetartoznak. Az eksztázisnak itt semmi köze az eksztatikus állapotokhoz, hanem magát az emberi egzisztenciát jelenti létének alapjellegében: azt jelzi, hogy időbeliségünk lényege „*az eredendő önmagán-kívül (das ursprüngliche Außer-sich), az εκστατικόν*”.⁵⁷ E görög kifejezés eredetileg „a magából-kilépést” („*Aus-sich-heraustreten*”) jelenti, amelynek szinonimája a „kimozdulás” valahová („*Auf-zu Entrückung*”).⁵⁸ Heidegger idő-extázisaiban benne rejlik, hogy a tapasztalás folyamatát (a létértelem születését) akkor értjük meg, ha megértjük, hogyan épül be a sémáinkba az idő és a változás, tehát mindaz, ami tapasztalatilag új. Miként képes eddigi sémáinkat az idő feltörni és megváltoztatni? Más szóval, a sémákon keresztül Heidegger megpróbálja megvilágítani „az aprioritás összefüggését a temporalitással”.⁵⁹ Az idő sematizáló funkciója felől Heideggert az igazság mindenekelőtt a valósághoz való viszonyában érdekli, a szubjektum viszonyulásának viszonyulásjellege helyett inkább e viszonyba lépés eredetére kérdez rá. A kanti sematizmus heideggeri nézőpontból még elfedi ezt a történetiséget.

Az apriori eredeti jelentése Arisztotelésznél még a korábbi, a korábban. Görögül a *προτερον*, később latin fordításban a *prius*, nem logikai, hanem ontológiai meghatározás, ezért az idővel áll lényegi összefüggésben.⁶⁰ Az ismeretelméletben később megpróbálják az időmeghatározást eltávolítani az aprioriból, „dogmatikusan tagadják, hogy az apriorinak bármi köze volna az időhöz”, s „annak kimondásáig merészkednek, hogy az apriori, a lényegiségek, azaz a létező létében való meghatározása alkotja az időn kívülit, az idő felettit és az időtlen”.⁶¹ Kant és Descartes számára az apriori megismerés már az aposteriori (tapasztalati) ellentéte. Lényege szerint olyan ismeretet jelentett, mely nélküli a

⁵⁷ GA 24, 377.

⁵⁸ GA 24, 377.

⁵⁹ GA 24, 465.

⁶⁰ MARTIN HEIDEGGER: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Hrsg. Perta Jaeger, Klostermann, Farnkfurt am Main, 1979 (a továbbiakban: GA 20), 99, vö. GA 24, 185, 461.

⁶¹ GA 24, 462.

tapasztalatot (*Erfahrungsunbedürftig*), nem gyarapítja megismerésünket, csupán analizálja, szétbontja a már ismertet. Nem a lét, hanem a megismerő viszonyulás sajátja, egyedül a szubjektív szféra jellemzője. Ezzel szemben „a fenomenológiai értelemben vett apriori nem a [megismerő] viszonyulás, hanem a lét megnevezése”.⁶² A formális-logikai apriorival szemben, már Husserl számára maga a tiszta geometria alkotja a „materiális apriori” létezésének bizonyítékát.⁶³ Heidegger számára a Husserlrel folytatott vita tanulsága, hogy az apriori két különböző jelentésben is használható. A formális apriori a logika szférájához tartozik, ellenben a materiális apriori nem szabadulhat meg az időtől és történetiségtől, mivel ontológiailag értendő: nem a logikum, hanem a valóság apriorija; nem a logikai érvényesség, hanem a lét lehetőségének feltétele.

Az eredeti tervek szerint Heidegger számára „ez a temporális analitika azonban egyúttal az a fordulat” lett volna, „amely során az ontológia maga kifejezetten a metafizikai ontikába lép vissza, amelyben nem kifejezetten mindig is tartózkodott”.⁶⁴ Ez azt jelenti, hogy a filozófiának ezen a ponton vissza kellett volna térnie a filozofáló emberi itléthez, és e tematikán kellett volna a maga teljességében konkretizálnia. E törekvések lényege, hogy Heidegger szerint a filozófia teljes mozgásához már nem elegendő a *Lét és idő* programjának végső horizontja: „a fundamentálonológia nem meríti ki a metafizika fogalmát”.⁶⁵ E program hiányzó zárókövét Heidegger metafizikai ontikának vagy metontológiának nevezi, amely nem más, mint „az egzisztencia metafizikai lényegének centrális és teljes konkrécioja”.⁶⁶ Ennek megfelelően: „Fundamentálonológia és metontológia egységükben képezik a metafizika fogalmát”.⁶⁷ Úgy is fogalmazhatunk, hogy Heidegger szerint a sematizmusprobléma (a világképzés történésének) „tapasztalati” artikulációja juttatta volna a filozófiát egy olyan fordulathoz, amely már túlmutat az eredeti programon. A kanti sematizmus bevezetésének tehát nem csupán fundamentálonológiai célja volt, hanem éppen az a tendencia rejtett benne, amely a fundamentálonológiából kivezetne. Ez a fordulat azonban elmarad.

Az ezt követő átmeneti időszakban Heideggert alapvetően három főkérdés foglalkoztatja, amelyek a transzcendencia eredetibb megértését célozzák. A sza-

⁶² GA 20, 101.

⁶³ GA 20, 101.

⁶⁴ MARTIN HEIDEGGER: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Hrsg. Klaus Held, Klostermann, Farnkfurt am Main, 1978 (a továbbiakban: GA 26), 201.

⁶⁵ GA 26, 199.

⁶⁶ GA 26, 202.

⁶⁷ GA 26, 202.

badság, az alap és az igazság lényegéről szóló Kant-, Leibniz- és Platón-interpre-tációk kerülő úton továbbra is arra keresik a választ, hogy miként valósítható meg a „transzcendencia temporális értelmezése”.⁶⁸

Ezt követően Heidegger az „el-nem-gondolt” problémáját *A metafizika alap-problémái* (1929/30) című, nyomtatásban csak később, 1983-ban kiadott elő-adássorozatotban gondolja tovább, ahol a heideggeri gondolkodásban a határok-hoz való viszony a visszafordulás („*Rückkehr*”, „*Rückwendung*”) mozgásában figyelhető meg.⁶⁹ A visszafordulásban benne rejlik a határkijelölés mozzanata, az a felismerés, hogy Heidegger ezen a ponton a fenomenalitás (a feltárulás, adódás módjainak) határait látja, ezért a transzcendenciára irányuló törekvései egyedül a létnek a tapasztalat előli visszahúzódását teszik láthatóvá. A kanti sematizmusnak ebben a továbbgondolásában Heidegger már nem csupán a saját filozófiájának legitimációs problémáját, a transzcendentális megalapozás kérdését gondolja tovább, hanem a filozófiában rejlő fordulat problémáját is. Annak jár utána, hogy a kanti transzcendentálfilozófiai kérdésfeltevés mennyi-ben jelenthet fordulatot a világfogalom filozófiai felfogásában, és hogyan gon-dolható el ez a fordulat. A kanti észkritika gyakorlatba való visszafordulásának lehetőségét, úgyszólván a sematizmus „tapasztalati” működésének kérdését járja körül. A metafizikai dimenziót Heidegger szerint csakis a faktikus egzisztencia tapasztalati anyagába szövéődve lehet megnyitni és feltárni.

A francia fenomenológia néhány tagjával ellentétben Heidegger *nem töreke-dett* arra, hogy gondolatait egy „teológiai fordulat” irányában elmélyítse, más szóval nem az volt a célja, hogy túllépjen a közvetlenül megjelenő szféráján, s ki-dolgozza a meg-nem-jelenő fenomenológiáját. Ehelyett a módszertani „ateiz-mus” elkötelezettje marad, és az „el-nem-gondolt” centrális problematikájában egy másfajta produktív mozzanatot vél felfedezni. A határmegjelölés mozzana-tának pozitív eredménye, hogy 1927 és 1930 között Heidegger a figyelmét *kanti irányba* fordította, mivel – a létnek a tapasztalat előli visszahúzódását látva – visszafordult az emberi ittlét metafizikai *konkretizációjának* értelmezése felé, melynek gyakorlati jelentősége volt. A heideggeri metontológia egy olyan gon-dolkodói tartás körvonalazására irányul, melyben lehetséges a gondolkodás meg-tartása a lét egészéhez való nyitottságban. Az „el-nem-gondolt”-ra irányuló kér-dezés nehézségét jelzi, hogy Heidegger az 1928-as Leibniz-előadás egy pontján „a túlérők tudománya”-ként (*Wissenschaft des Übermächtigen*) határozta meg.⁷⁰

⁶⁸ WEG 166, 67. lábjegyzet.

⁶⁹ Lásd pl. GA 29/30, 66; GA 24, 226.

⁷⁰ GA 26, 13, vö. 211. lábjegyzet.

Noha a Heideggert foglalkoztató hatalmas területet nem körvonalazhatom, a fenti megjegyzések talán elegendőek annak jelzésére, hogy a heideggeri kérdésfelvetések komolyan számot vetettek a határmegvonás, a határképzés és a határsértés problémájával. Mivel határátlépés csak ott lehetséges, ahol a határt már megnyitották, ezért azt mondhatjuk, hogy határt sérteni pozitív értelemben (ahol az nem törvényszegés, nem bűn, nem logikai hiba) annyi, mint a határt elsőként megnyitni, új határt képezni, a határokat újra megvonni, a határookra mint határookra rákérdezni. Az első határátlépők ebben az értelemben mindig határsértők is, és Heidegger épp ebben az értelemben volt képes a szó igazi értelmében vett (azaz pozitív) transzgresszióra.

A szeretet helyének problémái

TÓTH BEÁTA

Abstract

This article reflects on the status of love over against knowledge in Jean-Luc Marion's phenomenology of erotic love and its status over against the theological virtues within the theological tradition (e.g. Augustine of Hippo and Anselm of Canterbury). There is an interesting analogy between love left to itself (without knowledge) in philosophical reflection and love left on its own in theological thought. Examination of a test-case – when love is deliberately bracketed from a discussion of the theological motive of our redemption – reveals the unique role love plays in our system of faith as an indispensable and omnipresent building block.

Keywords: *love, theological virtues, Jean-Luc Marion, Augustine of Hippo, Anselm of Canterbury*

Kulcsszavak: *szeretet, teológiai erények, Jean-Luc Marion, Szent Ágoston, Canterburyi Szent Anzelm*

A szeretet kétségtelenül központi helyet foglal el hitünk rendszerében, és az ellen sem kell a kereszténységnek különösebben tiltakoznia, hogy a szeretet vallásaként emlegessék. A szeretet témája mindig is, de legalábbis a múlt század közepétől egészen napjainkig, a filozófiai és a teológiai vizsgálódás kitüntetett kérdése volt, aligha mondhatnánk, hogy bármikor is feledésbe merült volna a róla való reflexió. Az utóbbi évtizedekben pedig még új lendületet is vett a kutatás, és megsokszorozódni látszik a szeretetről megjelenő könyvek amúgy sem csekély száma.¹

TÓTH BEÁTA teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének docense, a Sapientiana főszerkesztője; toth.beata@sapientia.hu

Elhangzott a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszéke által rendezett „A legnagyobb a szeretet” (1Kor 13,13): *A szeretet helye hitünk rendszerében* című konferencián (2012. május 11.)

¹ Néhány, a közelmúltban megjelent mű a szeretet témájáról: VINCENT BRÜMMER: *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993;

E könyvrengetegben azonban nem könnyű a tájékozódás, s a nehézség nem pusztán a megjelenő anyag mennyiségéből ered, sokkal inkább a téma valamiféle szétagolódásából, a sokféle kérdésfelvetés egymáshoz való viszonyának tisztázatlanságából, és végső soron bizonyos, a hagyományból örökölt problémák megoldatlanságából.

A szerteágazó kérdések szövevényét jól példázza egy nemrég megjelent könyv felépítése, amely *A szeretet teológiája* címet viseli, és amely – miközben éppen a megörökölt elbizonytalanító sokféleségben igyekszik rendet teremteni, rámutatva a szeretet végső egységére – kénytelen felvonultatni a kérdéskör minden fő problémáját.² Ezek között szerepel a szeretet definiálásának nehézsége, az önszeretet és mások szeretetének kettőssége, az istenszeretet és az embertárs iránti szeretet viszonya, Isten szeretetként való elgondolása, Isten szeretetének és az emberi szeretetnek különbségei és hasonlósága, a testben megélt szeretet, a házasság–szüzesség alternatívájának kérdései, a szeretet „politikai”, azaz az egyházban és a világban betöltött szerepe, a misztikusok szubjektív szeretet tapasztalata, a teremtes, megváltás krisztológiai és szentháromságtani szempontjai, szeretetet és tudás hagyományosan nehezen megfogalmazható viszonya. A szerző egységesítést célzó alaptézise, hogy tudniillik a szeretet inkább praxis, mint végső alapelv az eszmélődés számára, véleményünk szerint nem hoz döntő változást a szétagolódás problémájában.

Mindez azonban rávilágít kérdésfelvetésünk létjogosultságára: hogyan is kell elképzelnünk a szeretet központi szerepét? Milyen módon/módokon van jelen hitünk rendszerének építményében? Alapként, építőköként, a köveket összetartó kötőanyagként, tartópillérként, netán végső záróelemként áll-e előttünk? Feltűnő vagy inkább rejtett-e a jelenléte? Szépségével vagy inkább teherbírásával szolgálja-e az épület maradandóságát? A dogmatika hagyományos traktátusaiban és a morális teológiában számos helyen megjelenik a szeretetről szóló hosszabb-rövidebb eszmefuttatás. Az istentan ugyan hagyományosan nem sorolja a szeretetet Isten lényegi tulajdonságai közé, azonban e tulajdonságokat úgy mutatja be, hogy vilá-

BERNARD V. BRADY: *Christian Love*, Georgetown University Press, Washington, D. C., 2003; JEAN-LUC MARION: *Le Phénomène érotique*, Grasset, Paris, 2003, [angolul: JEAN-LUC MARION: *The Erotic Phenomenon*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007, ford. Stephen E. Louis; magyarul: JEAN-LUC MARION: *Az erotikus fenomén*, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2012, ford. Szabó Zsigmond]; CARTER LINDBERG: *Love: A Brief History Through Western Christianity*, Blackwell, Oxford, 2008; CRAIG A. BOYD (ed.): *Visions of Agapé: Problems and Possibilities in Human and Divine Love*, Ashgate, Aldershot, 2008; WERNER G. JEANROND: *A Theology of Love*, T&T Clark, London – New York, 2010. Előkészületben: ANDREW LOUTH: *Love: New Century Theology*, Continuum, London, 2016.

² WERNER G. JEANROND: i. m.

gossá váljon, Isten szeretete az egységesítő alap, amelyből e tulajdonságok számunkra kibontakoznak.³ A szentháromságtan a három isteni személy eredéséről és a közöttük levő relációkról a szeretet értelmező kerete által tud meggyőzően szólni. A teremtés tan a Háromságos Egy Isten kifelé irányuló, túlradó szeretetében látja a világ teremtésének és milyenségének végső magyarázatát. A krisztológia érthetetlen lenne a szeretetből vállalt megtestesülés és megváltás mozzanata nélkül. A kegyelem tan tárgya nem más, mint az Isten ajándékként felfogott szeretet, s a bűnbeesett ember éppen az Istennel való eredeti bensőséges szeretetközösséget veszíti el, hogy azután a megváltás és megigazulás által új formában és az örök élet távlatában nyerhesse azt vissza. Itt merül fel a pusztán emberi és a természetfeletti isteni szeretet különbségének kérdése is sok más egyéb problémával együtt. A szentségtan az isteni szeretet-kegyelem számunkra megfogható, hatékony jelenlétének megvalósulásairól beszél, az eszkatológia pedig felvázolja végső reményünk alapját, a szerető Istennel való örök és boldogító közösséget. Szó esik még a szeretet kettős parancsáról, az önszeretet és mások szeretetének kapcsolatáról, az ember felépítéséről, és ezen belül, az érzelmvilág kútfejének tekintett szeretetről, a szeretet teológiai – mert Istennel élő kapcsolatba helyező – erényéről és még sok más témáról, ahol a szeretet fogalma a nélkülözhetetlen bennfoglalt értelmezési alap.

A szeretet tehát sokféle és összetett módon fonja át a teológiai diskurzus szövetét, s éppen ezért nehéz róla önálló képet alkotni, valahogyan ellenállni látszik minden kísérletnek, amely e bonyolult szövegről való végérvényes lefejtésére irányul. Nem mintha nem születtek volna fontos teológiai művek magáról a szeretetről, mégis valahogyan lehetetlennek tűnik e valóság összes vonatkozását végérvényesen egyetlen diskurzusba összegyűjteni, a sokféle szempontot egyetlen, minden dimenzióknak helyet adó rendszerben egyesíteni. Egyszerre van itt jelen metafizika és kinyilatkoztatás. A metafizika nyersanyagaként kínálkozik a szerelem próbára tévő emberi alaptapasztalata, amelyet a váratlanság, az önmagunkból kiragadó eksztatikus jelleg és a hűségre való elköteleződés mérészsége jellemez. A szeretet, túllépve a személyes dimenzión, kozmikus világformáló princípium is egyben, és az egyetemes élni akarás rejtett forrása. S ott van azután az érosz transzcendenciája, amelyet a hiányzó másik felé való lendülésben az azonosság és a máság kreatív különbsége termékenyít; a barátság

³ „A hitre irányuló mai reflexió, mindenekelőtt a Biblia és Tamás teológiáját kibontakoztatva, úgy mutatja be az isteni tulajdonságokat, hogy világossá váljon: Isten szeretete az egységet teremtő pont, de az összes konkrét tulajdonságra vonatkozó állítás alapja is.” WILHELM BREUNING: Isteni tulajdonságok, in Wolfgang Beinert (szerk.): *A katolikus dogmatika lexikona*, Vigilia, Budapest, 2004, 300.

kölcsönössége, amely végső soron a létben való közösséget teremti meg.⁴ E megfontolások nyomán azután megjelenhet Isten szeretetének teológiai kinyilatkoztatása: a szeretet Jézus Krisztusban megvalósuló eseménye, a Krisztus által új értelmet nyerő szeretetparancs, és annak fokozatos felismerése, hogy Isten végső soron nem is annyira szerető szubjektumként, mint inkább a szeretet alapvető, háromságos eseményeként gondolható el.

Mindezek alapján talán nem túlzás, ha azt állíthatjuk, hogy a keresztény hagyomány a kezdetektől fogva a szeretet státuszának, illetve helyének problémájával küzd, s e küzdelem nagyrészt két vitatott, s máig megoldatlan kérdésben ölt testet: egyfelől szeretet és tudás elsőbbségének és szövevényes viszonyának talányában, másfelől a szeretet egységének problémájában, amely érzelmi és intellektuális, emberi és isteni, természetes és természetfeletti, önző és önzetlen érzés és agapé viszonyát kutatja. Végső soron mindkét kérdéskörben a szeretet pozíciója a tét. Míg az első a tudáshoz képest igyekszik meghatározni a szeretet sajátos helyét, a második mintegy a sokféle szeretet között keresi a valódi szeretet határait, formáit és kiterjedését, és az egyedüli méltó módot igyekszik leválasztani a tévesen hozzátapadó módozatokról. Míg a huszadik század nagy vitája, Anders Nygren könyve nyomán, természetes és természetfeletti szeretet kettőssége körül forgott, s Nygren merev szétválasztását orvosolva a különböző szeretetfajták közti összefüggéseket igyekezett feltérképezni és rendszerezni, e vita továbbfejlődéseként az utóbbi évek irodalmában egyre inkább a szeretet összes válfajának feltételezett alapvető egysége válik a közös kiindulóponttá.⁵ Érdekes tanulságokkal szolgálhat napjainkban az a filozófiai próbálkozás, amely a szeretetet radikálisan önmagában, a léttel és a tudással való hagyományos kapcsolát zárójelbe téve, hangsúlyozottan egységes jelenségként közelíti meg, s ily módon a két hagyományos kérdéskör problémáival egyszerre néz szembe.

⁴ E gondolatmenetben Yves-Jean Hardier felosztását követjük, aki a szeretetről szóló szócikket e témákra tagolva építi fel. Vö. YVES-JEAN HARDIER: *Amour*, in Jean-Yves Lacoste (éd.): *Dictionnaire critique de théologie*, PUF/Quadrige, Paris, 1998, 33–39.

⁵ Nygren könyve eredetileg svédül jelent meg két részben, 1930-ban és 1936-ban. Lásd angol fordításban ANDERS NYGREN: *Agape and Eros*, Harper and Row, New York, 1969, ford. Philip S. Watson. Két mű, amely válaszul Nygren felvetésére a szeretetfajták közötti alapvető összefüggést tárgyalja: MARTIN C. D'ARCY: *The Mind and Heart of Love – Lion and Unicorn, A Study of Eros and Agape*, Faber and Faber, London, 1954; C. S. LEWIS: *A szeretet négy arca*, Harmat, Budapest, 2007, ford. Orzós Ágnes. Az alapvető egység mellett érvel JEAN-LUC MARION: *Az erotikus fenomenén*, i. m. és WERNER G. JEANROND: i. m.

1. A SZERETET MAGÁRA MARADÁSÁNAK FILOZÓFIAI PROBLÉMÁJA

A francia fenomenológus, Jean-Luc Marion (1946–), *Az erotikus fenomén* című művében ugyanis arra a nem könnyű feladatra vállalkozik, hogy a testben megélt erotikus szeretet⁶ átfogó fenomenológiai elemzését adja, amellyel véleménye szerint a filozófia mindezidáig nagy részben adós maradt. A filozófia több évszázados csöndjének, de legalábbis vonakodásának megtörésére szerinte azért is van szükség, mivel a különböző társ-diszciplínák, a költészet, a regényirodalom, a teológia és a pszichoanalízis betölteni látszanak ugyan az űrt, azonban egyikük megközelítésmódja sem helyettesítheti a filozófia fogalmi reflexióját és fogalomalkotó szerepét. A költészet mesteri módon tudja megfogalmazni a szubjektív tapasztalatot, de fogalmi szinten nem képes kifejtetni e tapasztalat mibenlétét. A regény a személyes szerelmi krízist többes számú, publikus, társadalmi narratívába szövi, mindazonáltal nem ad magyarázatot arra, mi is történik valójában. A pszichoanalízis képes bejárni a tudattartalmak és legfőképpen a tudatalatti mélységeit, ám mindezek fogalmi elgondolásához nincsenek saját eszközei, sokkal inkább arra mutat rá, mennyire hiányoznak a szavak az ezekről való beszédhez. S végül a számunkra leginkább megfontolandó kritika a teológiát éri, amely Marion szerint túl gyorsan és túl magabiztosan siklik tova az emberi jelenség részletei felett, hogy tekintetét minél hamarabb az áldozatos isteni szeretetre szegezve, felülről kiinduló perspektívába helyezkedjék. Bár a teológia jól tudja, mi a szeretet lényege, e túl biztos tudása miatt végső soron nem kerülheti el annak a veszélyét, hogy közvetlenül a Passióból eredő értelmezése túl gyorsan kioltja az egyén passzióit-érzelmeit (*Passion-passions*), anélkül, hogy megfelelő időt szánna megjelenésmódjuk vizsgálatára, vagy jelentést tulajdonítana alapvető immanenciájuknak.⁷

E helyzetet orvosolandó, Marion hármas filozófiai korrekcióval szándékozik a szeretetnek egy egységes, azaz egyértelmű (*univoque*) és egyirányú (*sens unique*) fogalmát kidolgozni, és a jelenség átfogó, mégis mindvégig az egyén tapasztalatán és nézőpontján alapuló, egyes szám első személyű fenomenológiai leírását adni. Az első korrekció a szigorúan egységben látott jelenség maga, a kettévá-

⁶ A magyar nyelv gazdagsága, tudniillik, hogy két szóval (szeretet, szerelem) jelöli mindazt a tartalmat, amelyet más idegen nyelvek egyetlen szóval jelölnek, a szeretet egységének tárgyalásakor némi nehézséget okoz. A továbbiakban általában a „szeretet” szóval igyekszünk visszaadni az egységes fogalmat, és csak néha, a pontos megjelölés kedvéért használjuk a „szerelem” szót, amely azonban, a jelen kontextusban, ugyanezt a tág tartalmat kívánja jelölni.

⁷ JEAN-LUC MARION: i. m. 9–13.

lasztások és szembeállítások végérvényes felszámolása, ahol nincs már többé jelentősége érosz és agapé, önös vágy és önzetlen jóakarát, az erkölcs alapját képező racionális szeretet és az irracionális szenvedély megkülönböztetésének, ütköztetésének, netán kibékíthetetlensége hangsúlyozásának. A valóban komolyan vehető szeretet „varratlan köntöse” folytonos és feloszthatatlan – vallja Marion.

E folytonosság érdekében azután azt kell megvizsgálni, vajon meddig húzódik a valódi szeretet határai, és mik azok a jelenségek, amelyek évszázadok óta méltatlanul viselik e nevet. A tárgyak és elvont eszmék szeretete (mint például a pénzé vagy a hatalomé), valamint a közös érdekeken alapuló kölcsönös megelégedést és örömet nyújtó barátság végül kiesnek a komoly szeretet fogalmának rostáján. A fenomenológiai „erotikus redukció” módszere nem tűr el semmiféle többértelműséget vagy kivételezést, s csak ez vezethet el a szeretet paradigmaticusan, és minden esetben erotikus modalitáson alapuló egységes fogalmához.

Ez nem jelenti azt, hogy Marion ne számolna a testben megélt erotikus szerelmen túli szeretetfajtákkal, egységesített és egyirányú felfogásába végül éppúgy belefér az önzetlen, viszonzást nem váró önjándékozáson alapuló asszimmetrikus barátság, mint a szülő–gyermek kapcsolat, a családtagok közötti szeretet, sőt még az ember és Isten közötti szeretetkapcsolat is, habár, amint azt sokan megjegyezték, a köztük levő átmenet mibenléte sok kérdést is hagy maga után.⁸ Művének sokat kritizált záró fejezetében Istent nevezi az első, a tökéletes „szerető/szerelmes”-nek (*amant*), akinek a szeretete ugyanabból a fajtából való és ugyanolyan logika szerint működik, mint a miénk, azzal a lényegi, mondhatni végtelen különbséggel, hogy Isten „végtelenül jobban szeret, mint mi. Tökéletesen, hiba és hiányosság nélkül, a kezdetektől egészen a végéig.”⁹

A második korrekció a szeretetet alternatív racionalitásként állítja elének, hangsúlyozva, hogy a hatókörébe tartozó jelenségek nem irracionálisak, hanem éppen hogy egy másfajta, „nagyobb”, „erotikus racionalitás” megtestesítői, amely semmiképpen sincs alávetve a közönséges, nem erotikusan felfogott racionalitásnak. A szeretetet tehát fel kell szabadítani a pusztá érzés másodlagos státuszából, ahová Descartes akaratlanul is helyezte híres megfogalmazásával: „*Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens,*

⁸ Marion művéről lásd többek között ROBYN HORNER: *Jean-Luc Marion: A Theological Introduction*, Ashgate, London, 2005; ROBYN HORNER: *The Weight of Love*, in Kevin Hart (ed.): *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2007, 235–251.; JOHN MILBANK: *The Gift and the Mirror: On the Philosophy of Love*, in Kevin Hart (ed.): i. m. 253–317.

⁹ JEAN-LUC MARION: i. m. 290.

imaginans quoque et sentiens (Meditationes de prima philosophia, I.)”.¹⁰ Ezen idézet ékes példája annak a ténynek, hogy a karteziánus gondolkodás elsődleges aktusába nem tartozik bele a szeretés aktusa, és így a szeretet modalitása nem is elsődlegesen meghatározó a gondolkodó alany szempontjából.¹¹

A harmadik korrekció szoros kapcsolatban áll a másodikkal, s nem más, mint Marion általános filozófiai programjának, a metafizikai gondolkodás antikartezziánus kritikájának egy újabb állomása, amelynek során a szeretet fogalmát nemcsak a hagyományos racionalitástól igyekeznek függetleníteni, hanem a lét-metafizika hagyományos értelmezési keretéről is leválasztja, s a korábban kidolgozott „lét nélküli Isten” (*Dieu sans l'être*)¹² fogalmához hasonlóan a „lét nélküli szeretet” (*amour sans l'être*) horizontjáról beszél.

Szerinte a szeretet bizonyossága nem ragadható meg a Descartes-féle „episztemikus redukció” által, ahol a szubjektum a világban lévő tárgyakról szerzett tudás biztonságát élvezi, de nem érhető tetten a heideggeri „ontológiai redukció” módszerével sem, amely a dolgokban egyedül a létezészt tekinti, visszavezetve őket magára a létre.¹³ A szeretet bizonyossága egy harmadik redukció által válik kézzelfoghatóvá, s ez nem más, mint az „erotikus redukció” (*réduction érotique*), amely során nem létezőként, hanem „szeretett”-ként (*aimé*) nyer magáról bizonyosságot az ember, és ahol nem a lét az elsőség, hanem a szeretet sajátos rendje a meghatározó. E rendben a másik felől kiinduló feltétlen és viszonzást nem váró szeretet alakítja az önmagát szeretni nem tudó én önösségét hasonlóan eksztatikus elszánt szeretni akarássá.

Marion könyve bonyolult és gondolatébresztően hiteles kifejtése az erotikus redukció által megragadható összetett jelenségnek, azonban ennek részletesebb elemzését itt most nem tűzhetjük ki célul. Röviden csak a mű alapfeltevésére tudunk utalni, amely szerint e harmadik redukció világában az ember léte elkép-

¹⁰ Marion idézi így Descartes-ot: „tudom, hogy gondolkodó dolog vagyok, azaz kételkedő, állító, tagadó, némely dolgokat ismerő, sok mindent nem ismerő, *aki szeret, és aki gyűlöl*, aki akar, és nem akar, aki képzel, és érez”. Vö. JEAN-LUC MARION: i. m. 17. Marion beszédes változtatásra hívja fel a figyelmünket. Descartes első francia fordítója kibővíti az eredeti mondatot, beillesztve a „multa ignorans” után a következő két kifejezést: „*qui aime, qui hait*” [„aki szeret, aki gyűlöl”]. Marion szerint ez a korai helyesbítés előrevetíti a probléma jelentőségét, nevezetesen, hogy Descartes-nál nem kap helyet az *ego* elsődleges modalitásában a szeretet.

¹¹ JEAN-LUC MARION: i. m. 13–15.

¹² JEAN-LUC MARION: *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris, 1982, angolul: JEAN-LUC MARION: *God without Being*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, ford. Thomas A. Carlson, előszó: David Tracy.

¹³ JEAN-LUC MARION: *Az erotikus fenomenén*, i. m. 33–43.

zelhetetlen a szeretet alapmeghatározottsága nélkül, eme horizonton nincs erotikusan semleges mező: emberségünk leggyökerénél rejlik a szeretet erotikus modalitása. Ily módon az embert végső soron nem is a gondolkodás különbözteti meg a többi teremtménytől, hanem a szeretetre való képessége: „Ebben a világban egyedül az ember az, aki szeret. Gondolkodni a maguk módján az állatok is gondolkodnak, és a számítógépek is, sőt ez utóbbiak még hatékonyabban, mint mi. De egyikőjükről sem mondhatjuk, hogy szeretnek. Az ember igenis nem más, mint szerető állat (*l'animal aimant*).”¹⁴

Amit itt röviden felvázolni igyekeztünk, nem más mint a pusztá keret, amely az erotikus jelenség mesteri elemzésének vázát adja. Marion olvasói egyetértene abbán, hogy a fenomenológiai módszer káprázatos mutatványaként sikerül az emberi tapasztalat egy mindeddig jórészt elhallgatott, s mégis alapvetően fontos dimenzióját megközelíthetővé tennie a filozófiai reflexió számára. A helyenként költői szépségű leírás a testben megélt, de sohasem merőben testi szerelem páratlanul pontos, mélyreható, fogalmi szintű feltérképezése és szóvá tétele, s e tekintetben Marion könyve valóban eredeti, úttörő alkotás. De vajon sikerül-e megalkotnia a szándékolt egységes, univok fogalmat? Világosabb lesz-e a szeretet mibenléte e tiszta és minden hagyományos értelmezési keretből kiemelt fogalom segítségével?

Úgy tűnik, hogy e túlzott kiszakítás, a szeretetnek e minden hagyományos viszonyítási ponttól való megfosztása, és az eszmélődés túlzott verőfényébe állítása végül a tisztán fenomenológiai vállalkozás kudarcához vezet. John Milbank elgondolkodtató kritikája arra a tényre hívja fel a figyelmünket, hogy az alternatív racionalitás rangjára emelt, lét nélküli szeretetet-fogalom, a tudás és a lét feltételezett gyámságából felszabadított pusztá jelenség, végső soron abszurdá és értelmezhetetlenné válik, de legalábbis igen kevésbé váltja be a tiszta és világos fogalom megalkotásához fűzött reményeket.¹⁵ Marion racionalista megközelítésmódja nem képes számot vetni a szeretet jelenségében felszámolhatatlanul meglevő félhomállyal, bizonytalansággal, amely éppen a szeretet lényegére mutat rá, tudniillik arra a tényre, hogy homályos tudása egy tőle különbözőre (egy másik személyre), metafizikai síkon pedig magára a tudásra irányul, mivel nélküle, eme eksztatikus kilendülés nélkül, pusztán önmagában, nem is létezhetne. A szeretet, amely mindig egy megismert dolog szeretete, e vonatkozás nélkül elveszti igazi önmagát. A tudás viszont pusztá tudásként, a meg-

¹⁴ Uo. 16–17.

¹⁵ JOHN MILBANK: *The Gift and the Mirror: On the Philosophy of Love*, in Kevin Hart (szerk.): i. m. 253–317.

szerzésére irányuló vágy nélkül szintén nem képzelhető el. Tudás és szeretet mindig is egymásra utaltak: a szeretet teljesen át nem tekinthető módon keveredik a tudással, a tudás hasonlóképpen keveredik a szeretettel. A szeretetről csak a végtelen tudásra irányuló homályos vágyként szerezhetünk tudomást, és csupán a végtelen szeretet homályos tudásaként élhetjük meg.

Milbank szerint a lét szintjén a szeretet lényege nem más, mint az azonos és a különböző ötvözése, a szeretet mondhatni az analogikus ötvözés maga, ennek kifogyhatatlan forrása és állandó erőtere. S ebben rejlik az univok szeretet-fogalom megalkotásának végső lehetetlensége is, mert e lényegi ötvöző analógia nem marad meg egy kitűzött határon belül, hanem analóg láncolattal fűzi össze a tárgyaktól kezdve az interperszonalitáson keresztül az Istennel való viszonyig a valóság minden szintjét. Nem véletlen tehát, hogy a hagyományos metafizika szándékosan egyfajta homályban hagyja a szeretet mibenlétét, hiszen tisztában van a léttel és a tudással való kölcsönös összefonódás jelentőségével, és azzal a ténnyel, hogy a véges létezőket nem tudjuk egyetlen transzcendentális regiszterben megnyugtatóan megragadni, mivel létezés, igaz, jó és szép elválaszthatatlanul összefüggenek.

Milbank kritikáját saját szempontunkból szemügyre véve, az általa megfogalmazott problémának „a szeretet magára maradása” nevet adhatnánk. A lét és tudás viszonyrendszere nélkül magára maradó szeretet identitását veszítve ön-maga karikatúrájává válik, lényegi vonásaitól üresedik ki. De vajon tanulsággal szolgál-e mindennek belátása a teológia számára is? Nem veszélyeztet-e a szeretet magára maradásának problémája hitünk rendszerét is?

2. A SZERETET MAGÁRA MARADÁSÁNAK TEOLÓGIAI PROBLÉMÁJA

Első lépésként vizsgáljuk meg röviden, milyen utat jár be a Szentírás gondolkodásmódjában a szeretetről való diskurzus.¹⁶ Úgy tűnik, hogy a szinte észrevétlenül megfogalmazott, mellékesen leírt tapasztalat rangjáról egyre inkább az eszmélődés középpontjába kerül, fokozatosan nyer mind nagyobb teret e valóság jelentőségének felismerése. Az Ószövetségben mennyiségileg csekély a sze-

¹⁶ A szeretet fokozatos előtérbe kerülésének folyamatát Jelenits István tanulmánya segítségével rajzoljuk meg, ennek meglátásait továbbgondolva az általunk felvetett kérdés szempontjából. Vö. JELENITS ISTVÁN: Jegyzetek a szeretetről, in Jelenits István – Tomcsányi Teodóra (szerk.): *Tanulmányok a vallás és a lélektan határterületeiről*, Római Katolikus Szeretetszolgálat és a Szeged-Csanádi Püspökség, h. n., 1988, 57–75.

retetről való kifejezett reflexió, Istent sem elsősorban a szeretet fogalmával jellemzi, azonban a háttérben meghúzódó tartalom, nevezetesen, hogy Isten olyan hatalmasság, aki következesen szeretetből cselekszik, biztos alapként végigvonul az ószövetségi gondolkodáson. Az Istenre való vonatkoztatottság mellett megtalálhatjuk az emberi tapasztalat széles skálájának ábrázolását is, a tárgyak szeretetétől a szerelem és barátság tapasztalatán keresztül egészen Isten szeretetéig, mint például Ádám és Éva találkozásának leírásában (itt megnevezetlenül van jelen), vagy a mellékes megjegyzésben, amely szerint Izsák szereti a vadhúst (Ter 27,4), Jákob és Ráhel kapcsolatában, Dávid és Jonatán barátságának leírásában, Ábrahám és Izsák történetében. A szeretetről való gondolkodás tehát sokszor rejtetten ugyan, de jelentős súllyal van jelen az Ószövetségben, mint a hajnali derengés, amely a kelő nap közeledtét hirdeti.¹⁷

E derengés azután fokozatosan verőfényre változik az Újszövetségben, ahol először a Jézus személyére irányuló szeretetről kapunk híradást (a farizeus házában levő utcanőéről, aki bocsánatot nyert, „mert nagyon szeretett” Lk 7,47), majd Jézus maga beszél az Atya iránti és a tanítványok iránti szeretetéről, parancsba is adva ennek követését, sőt, utalva az egészen különleges kapcsolatra, barátainak nevezi tanítványait. Jézus evangéliumának tehát központi tartalma és egyben lényegi összefoglalása Isten irántunk való, minden elképzelést felülmúló szeretete. Az újszövetségi levelek még egy lépéssel továbbmennek a megkezdett úton, amikor a szeretetről immár a konkrét személyek közti viszonyrendszertől elvonatkoztatva önmagában is szólnak, ily módon például: „A szeretetben nincs félelem [...] Aki tehát fél, abban nem tökéletes a szeretet” (1Jn 4,18). Itt már minden közelebbi meghatározás, alany és tárgyra vonatkoztatottság nélkül beszél a levél szerzője „a szeretet”-ről, amely egy új személyes élethelyzetet alapoz meg: a szeretetben-lét állapotát.¹⁸ A páli levelek is sokszor ilyen elvonatkoztatott, önállósult formában állítják eléink e valóságot, amelynek természetét Szent Pál sok apró megjegyzéssel meg is világítja. A korintusiaknak írt első levél szeretet-himnuszában pedig magának ennek az önállósult fogalomnak járja körül részletesebben is a lényegét.

A fejlődés így megrajzolt íve tehát a szeretet egyre hangsúlyosabb előtérbe kerüléséről és önállósodásáról tanúskodik, többé-kevésbé reflektálatlan tapaszt-

¹⁷ Jelenits István Pilinszky János gondolataival érzékelteti ezt a rejtett jelenlétet. Pilinszky írja a jó-ságról, hogy „[j]elenléte leginkább a hajnalok csodájára emlékeztet, a láthatatlan napra, amit még sötétség fed ugyan, de ami máris hasonlíthatatlan erővel itt van”. (Vö. PILINSZKY JÁNOS: *Napkelte előtt*, in ID.: *Szög és olaj*, Vigilia, Budapest, 1982, 358.) Vö. JELENITS ISTVÁN: i. m. 63.

¹⁸ Jelenits e gondolatot Josef Piepertől veszi át, vö. JOSEF PIEPER: *A szeretet*, in Lukács László (szerk.): *A szeretetről*, Vigilia, Budapest, 1987, 73–206. JELENITS ISTVÁN: i. m. 66.

talatból az emberi léthelyzet önálló dimenziójává, kategóriájává alakulásáról, amely a hívő gondolkodás közvetlen, az eszmélődés reflektorfényébe állított tárgya lesz. De nem áll-e itt is fenn a túlzott középpontba állítás veszélye, a szeretet magára maradásának problémája, amely, amint láhattuk, a minden viszonyrendszertől megfosztott filozófiai fogalmat fenyegeti?

Úgy tűnik, hogy az újszövetségi levelek sikeresen elkerülik e veszélyt, s hogy ennek mi az oka, megérthetjük, ha e ponton az előbb vázolt fejlődési ívhez hozzatesszük a végső, döntő mozzanatot. Az újszövetségi levelek önállósult szeretet-fogalma nem marad magára, mivel állandó és hűséges „társakat” kap: a hitet és a reményt. E levelek a szeretetről nem elszigetelten szólnak, hanem legtöbbször a hithez és a reményhez való viszonyában állítják elénk, úgy, ahogy a szeretet-himnusz is teszi, amely a szeretet értékét a többi adománnyal való összehasonlítás által emeli ki.¹⁹ A fogalom tehát, amely egyrészt kiemelkedik korábbi viszonyrendszeréből, függetlenedve a cselekvő alanyak és a cselekvés tárgyának konkrét meghatározottságaitól, másrészt azonnal új viszonyrendszerbe is kerül, amelyet nevezhetnénk a keresztény lét újfajta, kegyelem meghatározta, vertikális irányultságú erőterének. Ebben az újfajta erőterben, az új kegyelmi rendben, melyben felragyog a szeretet valódi lényege, az is világossá válik, hogy nem létezhet önmagában, a hit és a remény „adománya” nélkül.²⁰

S hogy mi a kapcsolat hármójuk között, azt az újszövetségi levélirodalom számos helyen igyekszik hosszabb-rövidebb megjegyzésekkel megvilágítani.²¹ Érdekes módon azonban, nem is olyan könnyű e kölcsönös összefonódás és egymásra utaltság mibenlétét e levelek alapján egyértelműen felvázolni. Yves-Jean Hardier szerint például a hit által fedezzük fel Isten szeretetét, amely így kiárad a hívő szívébe, kitágítva azt a remény dimenziójával, a remény pedig nem más, mint az Isten kinyilatkoztatott szeretetében való bizalom.²² Georg Kraus szerint a hit sajátos funkciója, hogy a megigazulásban meghozza az üdvösség kezdetét, létrehívja a szeretet cselekedeteit és szilárdná teszi a remény bizalmát. A szeretet konkrét tettei a megigazulásban elkezdődő üdvösség megvalósulását adják, mely a hit élő kifejeződése és a remény megerősítése is egyben. A remény megtestesíti

¹⁹ Lásd az 1Kor 13,1–10-hez fűzött magyarázó jegyzetet. *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, Szent István Társulat, Budapest, 2008, 1287.

²⁰ Vö. YVES-JEAN HARDIER: i. m. 36.

²¹ A legfontosabb előfordulási helyek: Róm 5,1–5; 1Kor 13,7.13; Gal 5,5sk.; Ef 4,2–5; Kol 1,4sk.; 1Tessz 1,3; 5,8; Zsid 6,10–12; 10,22–24; 1Pét 1,21sk. Vö. GEORG KRAUS: *Teológiai erények*, in Wolfgang Beinert (szerk.): i. m. 607.

²² YVES-JEAN HARDIER: i. m. 36.

az isteni ígéretbe vetett bizalmat, és a végső célt szüntelenül szem előtt tartva kitartással várta fel a szeretetet az üdvösség felé vezető megkezdett úton.²³ S bár Kraus még egy ábrával is szemlélteti e három adomány összefonódásának mi-kéntjét, ezen ábra végső soron inkább a közöttük levő körköröségről tanúskodik, mintsem hogy teljesen átláthatóvá tenné viszonyukat. E körkörösséget egyébként maga Kraus is elismeri, amikor megállapítja, hogy „[e]gymást kölcsönösen feltételezve és kiegészítve hatnak egymásra”, és amikor hangsúlyozza elválaszthatatlan egységüket a lét síkján, amennyiben Istentől erednek és Istenre irányulnak, és a cselekvés szintjén, ahol „az üdvösség egyetlen dinamikus princípiumát alkotják, amely háromszoros konkrét formában bontakozik ki”.²⁴ E hármasság végső lényege tehát, hogy alapképességként a hívő emberben lehetővé teszik és fenntartják az Isten-kapcsolatot.

Ha e két modern értelmezés után megvizsgáljuk a Szent Ágoston által felvázolt viszonyrendszert, ismét csak a körköröség érzetét kapjuk. Ágoston egyik legkésőbbi művében, a Laurentiushoz írt kézikönyvben tárgyal a hit, remény és szeretet hármasságáról (*gratia*) Laurentiusnak arra a kérdésére keresván a választ, hogyan kell Istent a Szentírás igaz bölcsessége szerint imádni.²⁵ Válaszának lényege, hogy a keresztény embernek a hit, remény és a szeretet által kell imádnia Istent, s kézikönyve tulajdonképpen a hit tartalmának kifejtése e hármasság kegyelem igazi tárgyának bemutatása által: a hit tárgya az Apostoli Hitvallás alapján, a remény a Miatyánk kérései alapján, és a szeretet az evangéliumok alapján. A három kegyelmet a következőképpen különbözteti meg egymástól: a hit egyaránt vonatkozhat múlt, jelenre és jövőre, tárgya lehet jó és rossz is, és vonatkozhat saját körülményeinkre és másokéra is. A remény csak a jóra, csak a jövőre és csak arra a személyre vonatkozik, aki a remény cselekvő alanya. A hit és a remény egyetlen közös mozzanata, hogy ugyanúgy nem látjuk sem azt, amit hiszünk, sem azt, amit remélünk. A szeretetről azt emeli ki

²³ GEORG KRAUS: i. m. 607; 609–610.

²⁴ Uo. 609.

²⁵ AURELIUS AUGUSTINUS: *Enchiridion ad Laurentium de fide spe et caritate*, PL 40. A latin mellett az angol fordítást használtam: AUGUSTINE: *The Enchiridion, Addressed to Laurentius; Being a Treatise on Faith, Hope and Love*, in Philip Schaff (ed.): *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 3, *On the Holy Trinity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises*, [online] *Christian Classics Ethereal Library*, Grand Rapids, Michigan – New York, Christian Ethereal Library/Christian Literature Publishing Co., 1892, 229–276, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf103.html> (Letöltve: 2012.04.15.) Philip Schaff bevezető jegyzete szerint Ágoston maga említi ezen a címen írását (vö. *Retractationes*, I. 2. c.63.), amelyet 420 szeptemberében, Szent Jeromos halála után írt egy ismeretlen személy kérésére.

Ágoston – a Szentírás alapján –, hogy hit nélkül nem ér semmit, nélküle viszont remény nincsen. Ágoston végkövetkeztetése tehát e három kegyelem egymásra utaltságának és körkörös viszonyának tömör megfogalmazása: „Így tehát nincs szeretet remény nélkül, remény szeretet nélkül, és egyikük sem hit nélkül”.²⁶

Mindezek alapján világos, hogy a szeretet nemhogy magára maradna az új-szövetségi gondolkodásmódban, és az ezt szem előtt tartó későbbi értelmezésben, hanem inkább olyan szoros társaságra lel, olyan viszonyrendszer része lesz, amelyből aligha lehet maradandó károsodás nélkül kibontani, bár éppen e viszonyrendszerhez való szoros tartozása adja a kizárólag rá irányuló reflexió nehézségeit is. S bár nem létezhet e körkörös összefonódás nélkül, mégis valahogyan két társa fölél emelkedik. Érdekes módon, a szeretet Szent Pál által megfogalmazott, társait felülmúló nagyságának okára is többféle magyarázatot találunk. Ágoston abból a gondolkodását sok helyütt jellemző alapbelátásból indul ki, hogy a szeretet helyes volta határozza meg az ember irányultságának helyességét, hiszen a benne meglevő szeretet mértékével az ember jósága egyenesen arányos.²⁷ Nyilvánvaló mindez abból a tényből is, hogy amikor egy ember jó voltát kell megítélnünk, nem hitének vagy reményének tárgya alapján tudjuk ezt megtenni, hanem egyedül szeretete tárgya mutatja meg nekünk. Aki helyesen szeret, az helyesen hisz és remél is, akiben azonban nincs szeretet, az hiába hisz és hiába remél, még akkor is, ha hite és reménye helyes tárgyakra irányulnak.²⁸ A szeretet továbbá az összes parancsolat célja, hiszen Isten maga a szeretet, és egyben ez minden cselekvés mozgatórugója mind a jelen, mind az eljövendő életben.²⁹ Most a hitben szeretjük Istent, akkor majd a látás által fogjuk szeretni. Ágoston itt kifejezetten nem hangsúlyozza a hit és a remény örök életbeli megszűnését a szeretet javára, bár gondolatmenete nyitott ezen értelmezés felé.

Napjainkban Yves-Jean Hardier a szeretet mindennél nagyobb voltát (a Szentírásból kiindulva) azzal magyarázza, hogy ez minden érték forrása.³⁰ Hit és szeretet között nem az a különbség, hogy a hit tudása tökéletlen bizonyosság volna, hanem hogy a szeretet az, ami által hiszünk és remélünk. A szeretet nem csupán életet közöl, hanem maga az élet. Hardier nem hivatkozik arra az értelmezésre, amely szerint a remény és a hit elmúlnak, és csak a szeretet marad,

²⁶ „Proinde nec amor sine spe est, nec sine amore spes, nec utrumque sine fide”. AUGUSTINUS: *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*, PL 40 (Saját fordításom).

²⁷ AUGUSTINE: *The Enchiridion, Addressed to Laurentius*, i. m. c. 117, 275.

²⁸ Uo. c. 117, 275.

²⁹ Uo. c. 121, 276.

³⁰ YVES-JEAN HARDIER: i. m. 36.

e helyett mindhárom adomány földi életünk során való együttes megmaradását emeli ki a szeretet-himnusz alapján („Addig megmarad a hit, a remény és a szeretet, ez a három.” 1Kor 13,13.) Ezzel szemben Georg Kraus a szeretet örök életben való megmaradását és teljes kibontakozását hangsúlyozza, amely az Istennel való végleges közösségben, tér és idő korlátai nélkül valósul meg, ellenében a hittel és a reménnyel, amelyek a végső beteljesedésben megszűnnek.³¹

Vajon mi a sorsa az összefonódó szentírásbeli hármasnak a teológiai gondolkodás története során? Az újszövetségi levelekben jórészt kategorizálatlanul hagyott hármasság – habár bennfoglaltan az isteni adományok vonzáskörébe kerül – később a filozófiai erény fogalmához kapcsolva, és az ez alapján megalkotott teológiai erény új, keresztény kategóriájába sorolva ugyan elnyeri méltó rangját a megigazult ember istenkapcsolatának leírásában, az erény területére szűkítő kategorizálással azonban lassan ki is szorul a dogmatikából az erkölcs tan területére, elveszítve azt az alapvető rendszerező szerepet, amelyet még Ágostonnál a keresztény hit tartalmának átfogó értelmezési kereteként játszott a Laurentiusnak írt kézikönyvben, de talán nem túlzás, ha azt állítjuk, hogy Ágoston egész életművében.³² E fokozatos térvésztes következtében azután a teológia is ki van téve ugyanannak a veszélynek, amellyel, mint láthattuk, a filozófiának is szembe kell néznie: a hit és a remény társaságától megfosztott, önmagára maradó szeretet végső soron ugyanúgy értelmezési problémákat vet fel immár a hit vertikális horizontján. S vajon nem hasonlít-e a szeretetnek a hit tudásával és a remény Istenhez kötő voltával való összefonódása a filozófiai léttel és a tudással való szinte kibogozhatatlan viszonyára? Túlzott lenne-e azt állítanunk, hogy a teológiai és a filozófiai hármasság körkörös összetartozása valahol egy tőről fakad? Nincs-e valamilyen összefüggés a két viszonyrendszer egymástól függetlennek látszó felbomlása között? Hiszen, habár a szeretet a legnagyobb, mégis teljesen át nem látható módon keveredik a hit tudásával, és a remény végső célra irányító funkciója nélkül pedig nem törekedhetne az Istennel való végső egy-

³¹ GEORG KRAUS: i. m. 609.

³² A keleti atyák nagyra tartják a „szent hármast”. Nagy Szent Gergely (†604) alkalmazza elsőként a filozófia „erény” fogalmát a hitre, szeretetre és a reményre. Ágostonnál a vallás belső lényegéhez tartozó egységként és minden katekézis alapjaként jelennek meg. A skolasztika foglalja hármójuk egységét rendszeres sémába, és ekkor, a XIII. század elején jelenik meg a „teológiai erény” fogalma is. A Trentói Zsinat, Luther kritikájának hatására, nem használja az „erény” fogalmát, s a zsinat után csak ritkán szól a dogmatika e témáról, amely így nagy-

ségre.³³ E viszonyrendszerből való tartós kiemelése óhatatlanul fogalmának elszegényedéséhez vezet.

3. ESETTANULMÁNY: SZENT ÁGOSTON KITÉRŐJE ÉS CANTERBURYI SZENT ANZELM GONDOLATKÍSÉRLETE

De vajon mi történik, ha magát a szeretetet emeljük ki hitünk központi tartalmának, a megtestesülés titkának értelmezéséből? Dolgozatunk utolsó lépéseként Canterburyi Szent Anzelm különös gondolat kísérlését vesszük szemügyre a *Miért lett Isten emberre?* című írásában, összehasonlítva azt Szent Ágoston sok tekintetben hasonló gondolati elemeket tartalmazó, összehasonlítható mégis lényegileg eltérő érvelésmódjával *A Szentháromságról* című művében.³⁴ Tudomásunk szerint ezen összehasonlítás nem témája az Anzelm munkásságáról napjainkban megjelenő szakirodalomnak, holott az Ágostonnal való hasonlóságok és a tőle való eltérés mikéntje jól megvilágítják Anzelm vállalkozásának jelentőségét, és egyben magyarázatot adnak arra a különös vonására, amelyet az anzelmi beszédmód ridegségének, hideg jogszerűségének, a megszokott keresztény tónustól való eltérésnek érzünk. Véleményünk szerint Anzelm éppen e kereszténységtől idegen tónus révén akarja olvasói számára a szeretet központi szerepét indirekt módon bemutatni, oly módon, hogy mintegy elkerülni igyekszik a hagyományosan a végtelen isteni szeretetre való hivatkozás túl közvetlen, rövidre záró logikáját, egyúttal azonban éreztetve a minderre való mindennemű hivatkozás nélküli érvelésmód végső abszurditását is.

Szent Ágostonnak a Szentháromságról írt művében érdekes kitérőként bukkan fel a megtestesülés motívumáról szóló gondolatmenet a tizenharmadik könyv közepén. Ahogyan Ágoston jeles szakértője, Agostino Trapé megjegyzi, habár ez a könyv az egész szempontjából kitérőnek tűnik, mégis tulajdonképpen alapvető módon járul hozzá a mű egészének gondolatmenetéhez azáltal, hogy a Szentháromság pusztán elvont ismeretének elégtelenségére mutat rá, és a Krisztussal, az igazi tudással és bölcsességgel való szerető egyesülés fontosságát hangsúlyozva ahhoz a döntő felismeréshez vezet el az olvasót, hogy a Szent-

részt az erkölcsstanra marad. Napjainkban alapképességként, alapmagatartásként, alapcselekvésként, illetve életcselekvésként utal rájuk a teológia. Vö. GEORG KRAUS: i. m. 607–608.

³³ AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa theologiae*, I–II. q. 62. a. 3.

³⁴ CANTERBURYI SZENT ANZELM: *Miért lett Isten emberre?*, in *Canterburyi Szent Anzelm összes művei*, Szent István Társulat, Budapest, 2007, 250–320, ford. Dér Katalin; és AURELIUS

háromság valódi képe csak a krisztusi szeretet által átformált emberben ragyoghat fel teljes valójában.³⁵ E tágabb gondolatmenetbe ágyazódik azután a megtestesülésről szóló rész (10–18. fejezet), amely, véleményünk szerint, még e látszólagos kitérőn belül is újabb kitérőt alkot. Érdekes megfigyelni, hogyan húzódik meg e könyv háttérében mindvégig a hit, remény és szeretet hármasa adta értelmező keret, amely Ágoston gondolkodásmódját, mint láthattuk a Laurentius-hoz írt kézikönyvben is, jellegzetesen meghatározza.

S hogy hogyan jut el Ágoston a megtestesülés kérdéséhez? Az előző könyvekben felvetett kérdést, tudomány és bölcsesség különbségének kérdését folytatva érkezik el annak felismerésére, hogy a hit központi szerepet játszik mindkettő számára (a tudomány által megismert történelmi igazságok a hit kiindulópontját adják, az örök igazságok bölcsességbeli szemlélete a hitben történik). A hit fontosságának további bizonyítékeként pedig az ember mindenkor boldogság utáni vágya kínálkozik megfelelő kiindulópontul. Ágoston érvelésének lényege, hogy az igazi boldogságra nem juthatunk el másképpen csak a hit által, mivel azok a javak, amelyek az embert valóban boldoggá teszik, Istentől erednek. Az örök boldogság pedig nem egyenlő a pusztán filozófiai alapon kiokoskodott lelki halhatatlansággal, hanem az Istenben élő ember testi-lelki halhatatlanságát, örökké tartó életét jelenti. S hogy mindezt hinni merjük, abban nem emberi okoskodás segít, hanem „Isten tekintélyével ígéri”, ám ígérete nem marad pusztán ígéret, hanem a meggyőzés eszközeként Isten Fia maga jött el közénk és „irgalomból az ember fia lett”, hogy megmutassa, miként lehetséges az embernek az Istennel való közösségre eljutni.³⁶

Így érkezünk el tehát a megtestesülés kérdéséhez, amely Ágoston szerint az ember meggyőzését (*persuadendum*) szolgálja, szilárd fogódzót kínálva hitének és újraélesztve megfogyatkozott reményét, amely a bűnbeesés után nem mer többé hinni Isten szeretetében. Hit, remény és szeretet egysége megvilágító erővel jelenik meg Ágoston érvelésében:

„Mi volt ugyanis annyira szükséges reményünk felébresztéséhez, és ahhoz, hogy a halál kényszerétől lesújtott és a halhatatlanságban nem bízó lelkünket megerősítse, mint az, hogy igazolták előttünk, hogy Isten meny-

AUGUSTINUS: *A Szentháromságról*, Szent István Társulat, Budapest, 1985, ford. Gál Ferenc, XIII. könyv, 10–18. fejezet, 374–390.

³⁵ Vö. AGOSTINO TRAPÉ bevezető megjegyzéseit a tizenharmadik könyvhöz, in Sant'Agostino: *La trinità*, Città Nuova Editrice, Roma, 1973, 501, ford. Giuseppe Beschini.

³⁶ AURELIUS AUGUSTINUS: *A Szentháromságról*, i. m. XIII, 9, 373–374.

nyire értékel és mennyire szeret bennünket? Lehetne ezen a téren világosabb és magasztosabb bizonyítékunk, mint az, hogy az Isten változatlanul tökéletes Fia [...] elvállalta a velünk való közösséget? Ő, aki minden bűn nélkül volt, elvette bűneinket, és így mint hívőket [*iam credentes*] meggyőzött arról, hogy Isten valóban szeret [*quantum nos diligit Deus*], s most, amikor már a reménytelenség helyett remény tölt el, érdemeink nélkül, sőt megelőző bűneink ellenére önkéntes bőkezűséggel [*indebita largitate*] osztogatja ajándékait.”³⁷

A megtestesülés motívuma tehát Isten szeretetének kinyilvánítása, amely nem kényszerítő észérvekkel, hanem a szeretet másfajta, habár az ésszel nem mindenestül ellentétes meggyőző erejével hirdeti Isten nem fogyatkozó irgalmát, s amely megújítja, és biztos alapra helyezi a bűnbe esett ember hitét és reményét.

Ágoston érvelése azok ellen irányul, akik úgy tartják, Istennek nem is volt más lehetősége az ember megváltására, mint egyszülött Fiának elküldése. Velük szemben azt kell kimutatni, mondja, hogy „Istennek nem hiányzott más lehetőség sem, hiszen neki minden hatalmában áll. De a mi elesettségünk gyógyítására nem volt megfelelőbb mód [*convenientior modus*], és nem is kellett, hogy legyen.”³⁸ Az Atya pedig már az előtt is szeretett minket, hogy Krisztus meghalt volna értünk, már a világ teremtése előtt is szeretett Krisztusban. A kiengesztelés műve ennek a már mindig is felénk irányuló szeretetnek a befogadását teszi lehetővé számunkra, kiszabadítván minket az ördög hatalmából, és alkalmassá téve az istengyermekség kegyelmének befogadására.

Érdekes volna Ágoston további érvelését részletesen összehasonlítani Anzelm gondolatmenetével, amely szinte pontról pontra ezt tekinti viszonyítási alapnak.³⁹ Mindez azonban meghaladná jelen vizsgálódásunk kereteit, ezért most csak az általunk felvetett kérdésre, a szeretet meghatározó szerepére irányítjuk figyelmünket, azt kívánván érzékeltetni, hogy a hit, remény és szeretet hármassága mennyire alapvető értelmezési keret Ágoston gondolkodásában, és hogy Anzelm hogyan tekint el e kerettől egy gondolatkísérlet erejéig, habár más írásaiban ő is e szerint gondolkodik.⁴⁰

³⁷ Uo. XIII, 10, 374–375.

³⁸ Uo. XIII, 10, 374.

³⁹ Közös például kettejüknél az ördög cselével való legyőzésének motívuma, az igazságosság és a hatalom szembeállítás, a megtestesülés másféle módjának felvetése, az ember boldogságra teremtettségének kérdése stb. A válaszokat e kérdésekre azonban jellegzetesen eltérő módon keresik.

⁴⁰ Tulajdonképpen e keret nyilvánvaló jelenlétére mutat rá Anzelm filozófiai műveiben Hans Urs von Balthasar. Vö. HANS URS VON BALTHASAR: Anzelm, in ID.: *A dicsőség felfénylése. Teo-*

Anzelm vitapartnerének, Bosonak igyekszik észérvek logikus láncolatával elmagyarázni a megtestesülés értelemmel is belátható okát. Boso a vitában azokat képviseli, akik csak azt hajlandók elhinni, amit ésszerűen bizonyítanak nekik, illetve akik már hívóként hitük ésszerű alapját keresik. Az előbbiek így érvelnek:

„Az az állításotok pedig, hogy Isten így mutatta meg, mennyire szeret benneteket, semmiféle ésszerű módon nem védhető, hacsak be nem bizonyítjátok, hogy másképpen egyáltalán nem tudta volna üdvözíteni az embert. [...] De ha másként is üdvözíthetné, mi az az ésszerű ok, ami miatt szeretetének megmutatása végett mégis azt tette és szenvedte, amit állítotok?”⁴¹

Úgy tűnik tehát, hogy Anzelm kiindulópontja homlokegyenest ellentétes Ágostonéval, aki éppen azt hangsúlyozza, hogy Istennek nem hiányzott más mód sem a megváltásra, azonban éppen a megtestesülés módját találta esetszerűségünk gyógyítására a legmegfelelőbbnek. Anzelm az illőségből/megfelelőség-ből kiinduló érvelés helyett inkább a szükségszerűség bizonyítására vállalkozik.⁴² Véleményünk szerint híres zárójelező „epokhé” módszerével nem csupán Krisztustól (a híres *remoto Christo*) és a Szentírás értelmezési keretétől tekint el kísérletképpen a hitbeli tartalmak ésszerű bizonyításának kedvéért, hanem a szentírási érvelés kiindulópontját adó szeretetre való hivatkozást is zárójelbe teszi.⁴³ Tulajdonképpen nem tesz mást, mint hogy leírja Isten végső soron szeretetből forrásozó cselekvését, felénk irányuló szeretetének lényegi tartalmát és egyben mondhatni fenomenológiáját, számunkra való megjelenését és kinyilatkoztatását, magára a fogalomra való hivatkozás nélkül, mintegy „*remota caritate*”. Ha jól megfigyeljük azonban, a szükségszerű észérvek láncolata, Anzelm sokat vitatott jogi kicsengésű elégtétel-elmélete, Isten *sponte*, azaz szabadon vállalt és elfogadott szentháromságos cselekvésében gyökerezik: a Fiú szeretetből való önátadásában és az Atya elfogadásában, abban a tényben, hogy a

lógiai esztétika, 2. kötet, *Teológiai stílusok*, 1. rész, *Klerikusok*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2005, 215–262, ford. Görföl Tibor.

⁴¹ CANTERBURYI SZENT ANZELM: i. m. 257.

⁴² Vö. Incarnation and Atonement, in SANDRA VISSER – THOMAS WILLIAMS: *Great Medieval Thinkers: Anselm*, Oxford University Press, Oxford, 2009, 213–303.

⁴³ Az „epokhé” módszerről lásd HANS URS VON BALTHASAR: i. m. 223. Arról, hogy tulajdonképpen hogyan is értendő a Krisztustól való elvonatkoztatás, a *remoto Christo* módszere Anzelm-nél, lásd DAVID BROWN: Anselm on Atonement, in Brian Davies – Brian Leftow (eds.): *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 279–302.

Fiú áldozatának érdemhozó erejét önként felajánlja értünk emberekért, és hogy ezt az önkéntes felajánlást az Atya elfogadja.⁴⁴ A gondolatkísérlet tehát, hogy a szeretetre való hivatkozás nélkül értsük meg a megtestesülés szükségszerűségét, csak még inkább nyilvánvalóvá teszi e vállalkozás abszurditását, lehetetlen voltát. Végso soron nem lelünk másra, mint a szeretet ésszerűségére és logikájára, amely lefejtethetlen hitünk tartalmáról, és elválaszthatatlanul s talán körkörösen is összefonódik a keresztény racionalitással.

S hogy hogyan képzelhetjük el a szeretet helyét hitünk rendszerében? Mely részét képezi hitünk építményének? Az eddig elmondottak alapján úgy tűnik, a remény adta ablaknyílásokon át, a hit ablaküvegén keresztül beáradó fény a szeretet, amely bevilágítja, otthonossá és bejárhatóvá teszi kereszténységünk katedrálisának minden ésszerű logikával felépített szögletét.

⁴⁴ Érdekes megfigyelní, hogy Balhasar mennyire a szeretet értelmezési keretén keresztül közelít Anzelm írásához, a szükségszerűségen túl éppen a szeretetből fakadó szabadság melletti érvet látva benne. HANS URS VON BALTHASAR: i. m. 240–256.

Mai folyamatok a zarándoklatok megújulásában

JOSÉ JAIME BROSEL GAVILÁ

Abstract

This lecture examines the role of pilgrimages as important expressions of popular religiosity connected to religious shrines. It does so by exploring first the specific features of popular religiosity and their significance for pastoral concerns. Next, it outlines the theological foundations for the evaluation and renewal of the forms of popular religiosity with regard to inculturation and the liturgy. Finally, some considerations are offered concerning pastoral action.

Keywords: *pilgrimage, popular religiosity, inculturation, liturgy, pastoral action*

Kulcsszavak: *zárándoklat, népi vallásosság, inkulturáció, liturgia, lelkipásztori cselekvés*

Köszönöm a meghívást erre a konferenciára. Átadom Önöknek Antonio Maria Vegliò bíboros köszöntését, ő a vándorlók és úton lévők Pápai tanácsának elnöke, továbbá a tanács többi elöljárójának üdvözlését. Mint ismeretes, a mi Tanácsunkra bízta annak a fontos emberi valóságnak a lelkipásztori gondozását, amit a vándorlás jelent, és ide tartozik a turizmus és a kegyhelylátogató zarándoklás lelkipásztori gondozása is.

Előadásomat a népi vallásosság nagyobb összefüggésében szeretném elhelyezni, mert a zarándoklatok ennek egy formáját, kétségkívül kiemelt megnyilvánulását jelentik. Ezenkívül, az út során és a kegyhelyhez érkezve a zarándok a népi vallásosság megannyi gyakorlatát végzi.

MONS. JOSÉ JAIME BROSEL GAVILÁ a turizmus és a zarándoklatok szekciójának vezetője a Vándorlók és Utazók Lelki Gondozásának Pápai Tanácsában. – Elhangzott 2014. május 22-én a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola és a Nemzetstratégiai Kutatóintézet *A zarándoklat – Hitéleti, tudományos és gyakorlati szempontok* című konferenciáján.

1. A NÉPI VALLÁSOSSÁG IRÁNTI LELKIPÁSZTORI FIGYELEM

Először is hangsúlyozom, hogy a népi vallásosság sokrétű valóság, és a hit életre váltásának legitim formája, amely az életszentség számos gyümölcsét termette már. A „hallgatás egyházában”, ahol a kelet-európai térségben mindenféle totalitárius rendszer elnyomását szenvedték, és ahol akadályozták a vallás nyilvános megnyilatkozásait, a népi vallásosság olyan teret adott, ahol a hívők megőrizhették és továbbadhatták hitüket.

Az utóbbi évtizedekben a Tanítóhivatal többször is szorgalmazta a népi vallásosság iránti egyházi figyelmet, hogy gondosan mélyítsék el, elemezzék, tisztítsák meg és támogassák ezt a gazdag és összetett valóságot, hogy az egyház életének ezt az elemét nagyra értékeljék, fogadják be és igazítsák a hit tanításához. A dokumentumok kiemelik, mennyire fontos ez az evangelizációban.

Meg kell említenünk *A népi jámborság és liturgia direktórium*a című, 2001-ben az Istentiszteleti Kongregáció által kiadott dokumentumot. A Vándorlók és Utazók Lelki Gondozása Pápai Tanácsának kiadványai közül megemlítem: *A 2000. év Nagy Jubileumának zárandoklata* (1998); *A kegyhely mint az élő Istenről való megemlékezésnek, valamint az Ő jelenlétének és próféciájának helye* (1999).

Külön említést érdemelnek a latin-amerikai és karibi püspöki karok V. közgyűlésének határozatai (Aparecida, 2007. május). Mint ismert, a záródokumentum szerkesztői bizottságát Jorge Mario Bergoglio bíboros vezette. Sokatmondó címmel – *A népi vallásosság mint a Krisztussal való találkozás tere* – méltatják: „a hit életre váltásának legitim módja, az egyházhoz való tartozás átérzésének egyik módja, és a misszionáriusi lét egyik formája” (264). A határozatokban az is hangsúlyt kap, hogy a népi vallásosság gyakorlataiban lehetőség rejlik az evangelizációra, de meg is kell azt tisztítani, továbbá felhívás is megfogalmazódik: „őrizzzük meg népeink népi vallásosságának kincseit” (549). Találunk olyan kifejezett és jelentős említést is a zárandoklatokról, ahol a lelkiség kifejezési formái között beszél róla, és ezeket mondja:

„Kiemeljük a zárandoklatot, amely Isten úton lévő Népének képe. Ezzel a hívő azt az örömet ünnepli, hogy odatartozhat testvéreihez, akik szintén úton vannak, és együtt mennek Isten felé, aki várja őket. Maga Krisztus is zárandok lesz velük, és a szegények között megy. Maga az az elhatározás, hogy útra keljünk egy kegyhely felé – már hitvallás, az út megtétele – a remény igazi megéneklése, a célba érkezés pedig – találkozás a szeretetben. A zárandok tekintete a képre szegeződik, amely Isten gyöngédségét és közelségét szimbolizálja. A szeretet összeszedettséghez vezet, szemléli a

titkot és a csöndben megízleli azt. Helye van itt az érzelmenek is, amikor a zarándok megrendül, és szabad utat enged a benne rejlő fájdalomnak és az álmainak. A bizalomteli és őszinte könyörgés annak a szívnek a leg-szebb kifejeződése, amely nem akar önmagának elég lenni, és elismeri, hogy önmagától többre nem képes. Egyetlen pillanat is intenzív lelki tapasztalatot hordozhat” (259).

Bergoglio bíboros többször is elmélkedett a népi vallásosság témájáról, mint például a latin-amerikai bizottság közgyűlésén 2005. január 19-én, vagy például abban a cikkben, amelyet *A népi vallásosság mint a hit inkulturációja* címmel írt néhány hónappal az aparecidai konferencia után, amelyben érdekesen határozza meg ezt a jelenséget:

„A népi vallásosságban erős az érzék a transzcendencia iránt, ugyanakkor itt az Isten közelségének valós tapasztalatát is látjuk. Megvan a képessége, hogy a hitet egy totális nyelven mondja ki, amely a pusztá értelmet szemlélődő vonásokkal múlja felül, átírva a természettel és a többi emberrel való kapcsolatot, értelmet adva a munkának, az ünneplésnek, a szolidaritásnak, a barátságnak, a családnak. Elvezet oda, hogy az ember örüljön a saját méltóságának, és ezt nem hiúsítja meg a szegénység és az egyszerűség sem, amelyben sokan élnek. A népi vallásosság lényegére rányomja bélyegét a szív, a hitet meghatározzák az érzelmek. Bár vannak, akik nem fogadják el ezt a fajta vallásosságot, mondván hogy nem vezet elkötelezettséghez, a szív érzelmei mégis arra késztetik a hitet, hogy gesztusokban és ajándékokban fejezze ki magát, Isten és az emberek iránt. Az érezhető jelleg nem mond ellent annak, hogy a lélekben mély tapasztalatok játszódnak le.”¹

Azzal zárom Bergoglio bíboros e tanulmányának felidézését, hogy a zarándoklatokról mondott szavait idézem:

„A zarándoklat a népi vallásosságnak a kegyhelyekhez kötődő kifejeződése. Mély szimbolikus kifejeződés jellemzi, amelyben megnyilvánul az emberi értelemkeresés, a találkozás keresése, megtapasztalva a teljességet, mindazt, ami túlmegy rajtunk, túlmegy minden lehetőségen, különbségen és időn. A zarándoklat így teszi lehetővé, hogy a keresés és a meg-

¹ JORGE MARIO BERGOGLIO: *Religiosidad popular como inculturación de la fe*, riflessione del 19 gennaio 2008.

nyílás közös tapasztalattá váljon a többi zarándokkal, és a szívben fölkeltse az igaz szolidaritás érzelmeit.”²

Egy másik pápai tanítás, amelyet figyelmükbe ajánlok, az a homília, amelyet Ferenc pápa 2013. május 5-én mondott a Konfraternitások és a népi vallásosság napján, a Hit Évében. Ennek egyik előzménye XVI. Benedek pápa beszéde, amelyet az itáliai egyházmegyék konfraternitásai előtt mondott 2007. november 10-én.

A legfontosabb aktuális dokumentum azonban kétségkívül az *Evangelii gaudium* apostoli buzdítás (2013. november 24.). Több utalás is szerepel itt a népi vallásosságra, amelyet az inkulturált keresztény hit gyümölcseinek mond, és kitér erényeire és kockázataira is, továbbá kiemeli evangelizáló erejét (vö. 69, 70, 90, 122–126). Ezt írja a Szentatya: „Sokat kell tanulnunk a népi jámborság megnyilvánulásaiból, és annak számára, aki képes olvasni, ezek olyan teológiai források (*loci theologici*), amelyekre oda kell figyelnünk, különösen akkor, amikor az új evangelizációra gondolunk” (126).

2. HOGYAN HATÁROZZUK MEG A NÉPI VALLÁSOSSÁGOT?

A zarándoklatról vagy a népi vallásosságról írt tanulmányokban az a veszély rejlik, hogy kizárólagosan azonosítják azt a külső és rituális megnyilatkozásokkal. A külső elemek mellett azonban bizonyos mélyebben fekvő elemek is részét képezik. Vagyis minden aktusnak van egy rituális, esztétikai (tehát látható) kifejeződése, és van egy mély értelme a motiváció, a tapasztalat, az értékek és a hit síkján (amit nem láthatunk). Már VI. Pál pápa is arra buzdított, hogy „igyekezzünk lemérni benső indítékaikat és fölmérni értékeiket” (*Evangelii nuntiandi*, 48).

Ennek komoly lelkipásztori következményei vannak. A belső hozzáállás, a motivációk és a mélyen meghúzódó meggyőződések a népi vallásosság megnyilvánulásaiban nagymértékben meghatározzák, hogy a külső cselekedetek mennyire jók. Az evangelizációnak pedig éppen itt kell kezdenie munkáját. A népi vallásosság evangelizálása elsősorban nem azt jelenti, hogy megváltoztatjuk a külső rítusokat vagy gyakorlatokat, hanem inkább azt, hogy javítunk a hozzáálláson és a mélyben rejlő motivációkon.

A népi vallásosság olyan gazdag jelenség, hogy minden meghatározási kísérlet részleges marad, emiatt le kell mondani a hibás általánosításokról vagy az olyan egységformulákról, amelyeket mindig és mindenhol érvényesnek szánunk.

² Uo.

Ezzel együtt helyesnek tartom azt a definíciót, amelyet a latin-amerikai püspökök adtak a népi vallásosságról a Pueblai Dokumentumban (1979), ahol azt állítják, hogy jelentése (1) „az Istenre vonatkozó *hittartalmak*, (2) az e meggyőződésekből fakadó *attitűdök* és (3) az ezeket kinyilvánító *kifejezőmódok* összessége” (444).

Ehhez a definícióhoz kapcsolhatunk egyéb megjegyzéseket is, amelyek jobban kifejtik azt. Többek között ezeket:

- a népi jámborság mindenekelőtt a *katolikus hit kifejeződése*, és nem valamiféle homályos vagy elvont vallási érzés pusztá külsővé válása. Alkotóelemeit nem kizárólag a nép dolgozta ki, hanem az isteni közeledésre adott válaszok, az egyház körében, és eredete a hitletéteményben keresendő.
- a népi jámborság nem valamiféle alacsonyabb rendű vallási tapasztalat, és nem tartozik kizárólagosan egy társadalmi osztályhoz sem, hanem *alanya Isten Népe*, amely abban tömegével vesz részt, függetlenül a társadalmi, politikai, kulturális vagy gazdasági hovatartozástól. Ezt a vallásosságot sajátosan jellemzi a *részvétel*, és benne a nép tagjai valódi szereplőkként ismerik fel magukat.
- A zarándoklatban a történelemről megtapasztalható, hogy „*üdv történelem*”, mert felismerik, hogy Isten cselekvő módon jelen van az egyetemes történelemben, főleg az egyes népek külön történelmében és az egyéni élettörténetekben. Erre az isteni cselekvésre adott szép válaszként születik meg az ünnep, a hit ünnepélyes megvallása, a népi jámborság sajátos eleme. Az isteni beavatkozásokra a „történelmi emlékezet” révén emlékezünk, és ezt elbeszélések, énekek, képek és színjátékszerű megjelenítések révén adjuk át.
- A zarándoklatban a hit egy *totális nyelvezetben* fejeződik ki, amely a személy egészét igénybe veszi, magába foglal mindent, ami emberi, kiemeli a test értékét, és ez sokféle rítusban, képben és látható jelben nyilvánul meg. Emiatt fontos az érzelem és az érzés, az esztétikai vonatkozás, az ünnep és az ünneplés. A népi jámborság a hit ünneplése egy nagy kifejező erejű és közös nyelvezetben, amely túllép a racionalizmuson. Ferenc pápa írja erről: „Nem nélkülözi a tartalmakat, hanem közvetlenebbül fedezi fel és fejezi ki azokat, inkább a szimbólumok útján, mint az eszközzerű észhasználatával, s a hitaktusban jobbra a *credere in Deumot* [hinni Istenben], s nem annyira a *credere Deumot* [hinni Istent] hangsúlyozza” (*Evangelii gaudium*, 124).
- Ezek a megnyilvánulások a *kulturális, helyi és vallási identitás* kifejeződései. Erről a következőket kell megjegyeznünk:

- a) A népi jámborságot úgy elemzik, mint kiváltságos kifejeződését annak, hogy az evangélium inkulturálódik minden népben, és ez az evangélium és a helyi kultúra közti találkozás gyümölcse.
- b) A népi jámborság a nép vallási identitásának kifejeződése, amennyiben az egyházi hit megvallása és kimutatása. E gyakorlatok által a nép fel tudja fedezni vallási gyökereit és megvallhatja hitét.
- c) A népi jámborság a nép kulturális identitásának is a kifejeződése, a helyi kultúra megnyilvánulása, és annak jellemzőit viseli magán. A népi jámborság megnyilvánulásaiban minden nép különböző módon mutatkozik meg, a saját kulturális jellegzetességei szerint.
- d) A népi vallásosságnak van egy egyértelmű helyi jellege, amely nem áll elentétben az egyetemes jelleggel, hanem a katolicitás életre váltásának konkrét módját jelenti. Így annak jelévé válhat, hogy valaki azonosul a közösséggel, és hozzáteszi a magáét a helyi identitás megteremtéséhez. Ezért nagy erővel képes fölkelteni az identitás, az odatartozás és az összetartozás érzéseit.
- e) Ebben az összefüggésben nagyon fontos az a tény, hogy a népi jámborság megnyilvánulásait az ősöktől veszik át, tehát a hagyomány részét képezik. Az apáról fiúra szálló hagyomány keresztény elveket, elemeket és értékeket is közvetít, ezért sokat segíthet abban, hogy sokan kitartsanak a hitben, amelyet őseiktől kaptak.
- f) Maga az a tény viszont, hogy a népi vallásosság a hit és a kultúra közti találkozás gyümölcse, azt a kockázatot rejti, hogy ha csak egyik oldalát nézzük, elfeledjük vallási jellegét és csak a kulturális elemet hangsúlyozzuk.
- A megnyilvánulásokban és az egyesületekben a népi jámborság úgy mutatkozik meg, mint a *szocializáció és az egyháztapasztalat tere*, mert elősegíti a közösségi szellemet és erősíti az egyházhoz tartozást. Nagy jelentősége van ebből a szempontból a hívek különféle, ilyen céllal létrejött egyesületeinek.
- Erre a vallási tapasztalatra jellemző, hogy az *imádság kiváltságos helyéül* szolgál. Szavakkal és gesztusokkal vallja meg Isten jóságát és hatalmát, felismeri jelenlétét a mindennapi eseményekben.
- A népi jámborságot úgy is tekinthetjük, mint a *hiteles erkölcsi tapasztalat terét*, amely emelkedett belső hangoltság megszületését és fejlődését teszi lehetővé. Elmondhatjuk tehát, hogy az erkölcsi életre pozitív hatást gyakorol, még akkor is, ha több esetben eltorzult formákat is megállapíthatunk.

3. TEOLÓGIAI ALAPELVEK A NÉPI VALLÁSOSSÁG ÉRTÉKELÉSÉHEZ ÉS MEGÚJÍTÁSÁHOZ

A népi vallásosság teológiai értelmezése az utóbbi négy évtizedben lényeges átalakuláson ment keresztül. A hatvanas években inkább a nem keresztény, de vallásos emberekkel való dialógus összefüggésében beszéltek róla, és hasonló kifejezéseket alkalmaztak rá, mint a nem keresztényekre: *semina Verbi* („az Ige magvai”, amelyekben Isten rejtett jelenlétét kereshetjük), *praeparatio evangelica* („előkészület az evangéliumra”, vagyis nem tartották a keresztény hit hiteles kifejeződésének).

Ez a szemlélet a kilencvenes évektől kezdve átalakult, és a népi vallásosságot úgy méltatták, mint *fructus Verbit*, az evangelizáció többé-kevésbé érett gyümölcsét. Ez az új szemlélet nagymértékben köszönhető annak a teológiai reflexiónak, amely három területen játszott le: az „Isten Népe” és a „papi nép” egyházfogalma, az inkulturáció kérdése és a népi jámborság kapcsolata a liturgiával.

3.1. Az egyház mint „Isten Népe” és „papi nép”

A *communio* egyházfogalma a II. Vatikáni Zsinat egyik alapvető egyháztani gondolata. A zsinat utáni egyháztan az „egyház mint Isten Népe” gondolatától indult el, és más fogalmakat fejlesztett ki, amelyek közül megemlíthetjük a következőket: a minden megkeresztelt ember közös méltósága, a hívek általános papsága, az életszentségre szóló egyetemes meghívás, valamint az egyházi tapasztalat és az egyházhoz tartozás módjainak legitim sokfélesége, amely nem mond ellent az alapvető egységnek. Ilyen értelemben mondta ki a zsinat: „Az egyház a hitet és a közjót nem érintő dolgokban nem kívánja kötelezővé tenni a formák merev egységét, még a liturgiában sem. Sőt ápolja és fejleszti a különböző népek és nemzetek jellegzetes sajátságait és örökségét” (*Sacrosanctum concilium*, 37).

A kommunió-egyháztan elősegítette, hogy felismerjék a népi vallásosság teológiai rangját, és hogy beillesszék az egyházi élet terébe. A népi vallásosságot annak a területnek tartották, amelyben az egyház minden társadalmi rétegből nagy sokaságot gyűjt magába, és megmutatja „katolikus”, egyetemes voltát. Az egyház tagjai jelentős részének legitim kifejeződési formája, a keresztény élet konkrét formáiban érvényesülő jogos sokféleség megnyilvánulása.

Ebben a teológiai keretben játszódtott le az az egyháztani reflexió, amely elmélyítette az egyház mint papi nép felfogását. A világiak a keresztségben kapott általános papságot mind a liturgiában, mind pedig a keresztény élet más területein gyakorolják (vö. *Lumen gentium*, 34).

A népi jámborság tehát úgy áll előttünk, mint a hívek általános papságának kifejeződése és az egyetlen keresztény istentisztelet konkrét formája.

3.2. Az inkulturáció kifejeződése

A népi vallásosság értékelésének második kritériuma az inkulturációval való kapcsolata. Erről írja a *Redemptoris missio* enciklika: „Ezzel a beépüléssel az egyház elevenné teszi az evangéliumot a különböző kultúrákban” (52). Ahogy II. János Pál pápa mondta: „A kultúra és a hit szintézise nemcsak a kultúra részéről igény, hanem a hit részéről is (...). Az a hit, amely nem válik kultúrává, nem teljesen befogadott hit, nem egészen átgondolt hit, nem hűségesen élt hit.”³

Ratzinger bíboros szerint „a népi vallásosság a hit ‘inkulturációjának’ első és alapvető formája”.⁴ Amikor pedig az evangéliumi értékek a népi vallásosság megnyilvánulásaival fejeződnek ki, akkor ez annak a jele, hogy az evangélium elérte a nép kultúrájának szívéét, és ahogy Ratzinger írja, „belép a mindennapok világába”.⁵ Szintén ebben az értelemben mutat rá az *Evangelii gaudium*, hogy „a népi jámborságban ragadható meg az a mód, ahogyan a megkapott hit megtestesül egy kultúrában, és folytonosan továbbadja magát” (123).

3.3. Kapcsolat a liturgiával

A népi jámborság teológiai értékelésének alapvető kritériuma a liturgiával való kapcsolat, mivel mindkettőt úgy fogjuk fel, mint az egyetlen keresztény istentisztelet különböző (és eltérő rangú) formáit. Kapcsolatukat különböző előfeltételek határozzák meg.

Először is azt kell elismerni a II. Vatikáni Zsinattal együtt, hogy a liturgia „az első és nélkülözhetetlen forrás, amelyből a hívek az igazi keresztény lelkületet merítik” (SC 14). Szükségessé teszi a szolgálati papság közvetítését, és a Tanítóhivatal adja elénk a maga jóváhagyásával. Azt is hozzá kell viszont tenni, hogy „a lelki élet azonban nem csupán a szent Liturgiában való részvétel” (SC 12), és hogy „az egyház tevékenysége nem merül ki teljesen a szent liturgiában” (SC 9).

³ GIOVANNI PAOLO II: *Discorso ai partecipanti al Congresso Nazionale del Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale*, 16 gennaio 1982, n. 2.

⁴ JOSEPH RATZINGER: *Commento teologico*, in *Congregazione per la Dottrina della Fede: Il messaggio di Fatima*, 26 giugno 2000, *La Civiltà Cattolica* 151 (2000/3) 173.

⁵ Uo.

A további elemzésben érdemes kiindulni három fogalomból: „mimézis”, „anamnézis” és „epiklézis”. Kimondhatjuk, hogy a népi vallásosság a mimézishez tartozik, vagyis az üdvözítő események felidézése, de nem képes azokat aktualizálni. A keresztény liturgia viszont „nemcsak pusztán emlékezik a bennünket megszabadító eseményekre, hanem azokat aktuálissá, jelenvalóvá teszi” (KEK 1104). A liturgikus cselekvés tehát anamnézis, az üdvesemény misztérium-jellegű jelenléte, amely az epiklézis révén aktualizálódik.

Így míg a liturgikus cselekvés objektív módon jelenvalóvá teszi Krisztust, a népi vallásosság feltételezi a misztérium szubjektív emlékezetét, vagy – VI. Pál pápa szavát idézve – annak „szemlélődő emlékezetét” (*Marialis cultus*, 48). Ezért míg a liturgia „kötelező”, addig a népi vallásosság „választható”.

Következésképpen a népi vallásosság a liturgikus ünneplésben találja meg kicsúcsosodását és beteljesedését, és megnyilvánulásait a liturgiához kell igazítani, és nem fordítva; hozzá vezet és belőle fakad (vö. SC 13).

4. LEKIPÁSZTORI HOZZÁÁLLÁS A NÉPI VALLÁSOSSÁGHOZ

A népi vallásosságot illetően a végleteket kerülő, kiegyensúlyozott lekipásztori hozzáállásra van szükség, amelyben jelen van mind a kritikus, mind a konstruktív hozzáállás, és amelyet Isten Igéjének kell megvilágítania. VI. Pál pápa azt mondta erről, hogy a fő kritérium a „lekipásztori szeretet” (*Evangelii nuntiandi*, 48).

Az *Evangelii gaudium* apostoli buzdításban Ferenc pápa azt mondja:

„E valóság megértéséhez szükséges, hogy a Jó Pásztor tekintetével közeljünk hozzá, aki nem ítélni, hanem szeretni akar. Csak a szeretettől kapott érzelmi hasonlóságból kiindulva értékelhetjük a keresztény népek, s különösen a szegények jámborságában jelen lévő hívő életet. (...) Aki szereti Isten szent hívő népét, nem láthatja ezekben a cselekményekben az isteninek pusztán természetes keresését. Ezek egy hívő élet megnyilvánulásai, amelyet a szívünkbe árasztott Szentlélek tevékenysége éltet” (125).

A népi vallásosság iránti figyelem olyan folyamat gyümölcse, amely három szakaszban halad: megismerése, elemzése és lekipásztori kísérése.

Először is meg kell ismerni egészen mélyen a népi vallásosságot, túlmenve a jelenségtani megközelítésen, amely csak a külsőt nézi. Meg kell ragadni a belső vonatkozásokat is, megérteni és felfogni az attitűdöket, a motivációkat, a visel-

kedéseket és azokat az értékeket, amelyek a motivációkban rejlenek (vö. *Evan-gelii nuntiandi*, 48).

A megismerés után ki kell dolgozni a megkülönböztetés helyes módját. Az elemzés összetett feladat, és nem állhat pusztán annyiból, hogy két oszlopban felsoroljuk az értékeket és azok ellentéteit. Ezekben a gyakorlatokban a pozitív és a negatív vonatkozások átjárják egymást. Emiatt a népi vallásosság egyszerre gazdag és ugyanakkor sérülékeny valóság.

A népi vallásosságot nem szabad leszűkítő módon azonosítani hiányos vagy kétértelmű kifejezőmódjaival, amelyek más kultikus megnyilvánulásokban is meg lehetnek. Oda kell rá figyelni, hogy minden vallási aktusban rejlik bizonyos ambiguitás, és bár a szentre akar utalni, egyúttal el is tudja homályosítani azt.

A megismerés és elemzés után következik a lelkipásztori cselekvés mérlegelése. Ez nem lehet rögtönzött, hanem bele kell illeszkednie egy tág és realista tervbe, megteremtve a kapcsolatot más egyházi valóságokkal és tevékenységekkel is, és nem elszigetelten, hanem a kölcsönös gazdagodást elősegítve kell megvalósítani.

A népi vallásosság a lelkipásztori tervezésben két szinten lehet jelen: átfogó cselekvések és egyedi tettek szintjén. Az elsőhöz tartoznak mindazok a tevékenységek, amelyek mellékhatásként elősegítik a népi vallásosságot: befogadó aktusok; a homília elkészítése missziós szellemben; a liturgia méltó végzése, amelyben megnyilvánul az igyekezet a népi vallásosság és a liturgia közti kölcsönös gazdagodás és harmonizálás elérésére stb.

Tudjuk, hogy az evangelizációban nincsenek minden helyzetre kész válaszok vagy mágikus formulák, mivel minden közösség és személy különböző. A népi vallásosság evangelizálása nem recepteken alapul, hanem helyes és közös kritériumokon. Egyházmegyei szinten egységes kritériumokra van szükség, legalább az alapvető kérdésekben. A lelkipásztori erőfeszítések az alapvető és fontos szempontokra irányuljanak.

5. TÁMPONTOK A LELKIPÁSZTORI CSELEKVÉSHEZ

Hogyan konkretizáljuk a lelkipásztori cselekvést a zárandoklatok esetében? Szabadjon egy vázlatot adni, amely a zárandoklat szakaszait tekinti át:

- Az útra kelés, a motiváció kérdése;
- Az út bejárása, a kérdések felmerülése;
- A befogadás, az örömhír első meghirdetése;
- Az elköszönés, az egyházi életre való meghívás;
- A hazaérkezés, a befogadás a helyi közösségbe.

5.1. Az útra kelés, a motiváció kérdése

Ami az útra kelést illeti: milyen motivációval indul útnak valaki? Nem könnyű meglátni a valós motivációt, akár tudatos, akár öntudatlan. Rendszerint sokféle indíték szövődik egybe, ezért valamiképpen segíteni kell a zarándokot, hogy felfedezhesse önmagában a legfontosabb indítékokat. Végül tudatában kell lennünk annak, hogy a motivációk cserélődnek, módosulnak az út során.

5.2. Az út bejárása, a kérdések felmerülése

Néhány éve az evangelizáció egyik nehézségeként azt említették, hogy nem ismerik a hit tartalmait (*fides quae*), főleg vallási tudatlanságból vagy valamiféle teológiai zavar miatt.

Ma már nemcsak az a probléma, hogy a hit tartalmait megkérdőjelezzik, elfelejtik vagy tagadják. A problémát ma a hit másik alkotóeleme jelenti, vagyis a hitaktus maga (*fides qua*), „amellyel teljesen, teljes szabadsággal rábízhatjuk magunkat Istenre” (*Porta fidei*, 10). Sokszor hiányzik az a hit, ami a bizalom, emberi viselkedés és erény, és amely mintegy megelőzi az Isten ajándékát, a kegyelem működését és teológiai erényt jelentő hitet. Nem ez a kiábrándultság és a bizalmatlanság mozzanata? Erről mondta Enzo Bianchi: „A XXI. században az a nagy kihívás vár ránk, hogy újból megtanuljunk hinni, hogy így Isten elültethesse a ma emberének szívében a Krisztusban való hitet.”⁶

Összegezve: a vallási tudatlanságnál ma még súlyosabb a vallási közöny, és ennek mélyén sokszor találjuk a képtelenséget a hitaktusra és az akár emberi értelemben vett bizalomra is.

Ennek a közönynek súlyos következményei vannak az evangelizációra nézve, ugyanis sok esetben olyan kérdésekre kínálunk válaszokat, amelyeket nem is tett föl senki. Reinhold Niebuhr protestáns teológus mondja, hogy „nincs annál hiteltelenebb, mint az olyan kérdésre adott válasz, amit föl se tettek”.⁷ Válaszaink olyan mértékben nyernek befogadást és jelentenek majd megerősítést a hallgatóinknak, amennyire megfelelnek egy igénynek, akár kimondva, akár kimondatlanul.

Ezen a ponton a zarándoklat segíthet. A zarándok a maga útját úgy kezdi, hogy elmerül a fájdalom, a kétség, az öröm, a kudarc, a hála, a gyöngeség hely-

⁶ ENZO BIANCHI: *Prolusione al CC Capitolo Generale dei Frati Minori Conventuali*, Assisi, 20 gennaio 2013, n. 3.

⁷ REINHOLD NIEBUHR: *Il destino e la storia, Antologia degli scritti*, Rizzoli, Milano, 1999, 67.

zeteiben. Ehhez kell hozzátennünk az útra jellemző tapasztalatokat: csönd, kilépés a rutinból, az alapvető igényekre szorítókozó élet, a mellettem lépkedő ismeretlen iránti őszinte közelség... Ezek a tapasztalatok szinte nyitott ajtót jelentenek ahhoz, hogy föltegyük életünk értelmének kérdését. Ne feledjük: mindenki igényli, hogy értelmet tudjon adni annak, ami ő, amit tesz, ami történik vele.

A Hit Évének megnyitásakor XVI. Benedek azt mondta:

„az út az élet hasonlata, és az a bölcs utazó, aki tudja, hogyan kell élni, és ezt meg tudja osztani a testvéreivel, ahogy az megtörténik a Camino di Santiago alatt, vagy más utakon, melyek iránt nem véletlenül élénkült meg az érdeklődés az utóbbi években. Hogy létezik az, hogy ennyi ember szükségét érzi egy zarándokútnak? Nem azért van ez, mert itt megtalálják, vagy legalábbis megsejtik világban létük értelmét?”⁸

A vallási közöny hátterét nézve a zarándoklat segítheti az új evangelizációt, mivel a zarándok szívében fölmerülhetnek az alapvető kérdések.

5.3. A befogadás, az örömhír első meghirdetése

A kegyhelyen történő befogadás az örömhír meghirdetése, válaszként a zarándokban fölmerült kérdésekre. Illik erre a helyzetre Fülöp és az etióp udvari tiszt találkozása (ApCsel 8,26–40). Az evangélium hirdetőjének először tudnia kell meghallgatni, odafigyelni, nem feledve, hogy minden zarándok egyedi. Azután pedig hozzá kell tudnia segíteni a zarándokot, hogy tudatosítsa legmélyebb kérdéseit, valamint a maga elégtelenségét azok megválaszolására. Végül pedig meghirdetheti Krisztust mint választ ezekre a kérdésekre. A felkínált válasz legyen lényegre törő, kimondott, közvetlen és életbe vágó. Kapcsolja hozzá az evangéliumot a zarándok konkrét életéhez, alapvető tapasztalatához. Mindezeknek a megtérésre mint végső célra kell irányulniuk.

Az ilyen fogadás több különféle elemből épül fel, ezek között fontos a személyes meghallgatás, a fogadó tér szépsége és a liturgia méltósága.

5.4. Az elköszönés, az egyházi életre való meghívás

Amikor a zarándok elköszön, kíváncsatos lenne ritualizálni ezt az alkalmat, és kihasználni arra, hogy a zarándokot meghívjuk, hogy hitbeli tapasztalatát az egy-

⁸ BENEDETTO XVI: *Omelia nella Santa Messa per l'apertura dell'Anno della Fede*, 11 ottobre 2012.

házi közösség keretében mélyítse el. Mindez könnyebb, ha összhang van a kegyhely és az egyházmegyei lelkipásztorkodás között, illetve a plébániákkal.

5.5. A hazaérkezés, a befogadás a helyi közösségbe

Az előbbiek alapján a keresztyén közösségeknek felkészülteknek kellene lenniük a befogadásra. Ez a missziós lelkület része, és ehhez át kell gondolni a lelkipásztori tervet, és ki kell képezni a befogadókat és kísérőket.

Ebben a lelkipásztori tervben, mint mondtuk, tekintettel kell lenni a népi vallásosságra is. Ennek viszonyát az evangelizációval három szempontból írhatjuk le:

- evangelizálni a népi vallásosságból kiindulva;
- a népi vallásosság a katekézis látóterében;
- evangelizálni a népi vallásosságot.

Evangelizálni a népi vallásosságból kiindulva

Főleg azt kell kihasználni, hogy a népi vallásosság hozzá tud járulni a legmélyebb kérdések fölmerüléséhez. Támaszkodni lehet a benne rejlő megszólító erőre. Sokak számára ezek a vallási gyakorlatok jelentik az egyetlen szálát, ami az egyházhoz fűzi őket, és ennek révén juthatnak közelebb hozzá.

A népi vallásosság főképpen a családon keresztül evangelizál, hiszen itt adják át a tapasztalatokat és a rítusokat, amelyek a gyermekekben „mély, egész életen át tartó nyomot hagynak” (Katekézis Általános Direktóriuma, 226). Módszerei az elbeszélés, az ének, a vallási kép, a körmenet... Az ikonográfiát méltán tartották mindig a „szegények bibliájának”.

A népi vallásosságból kinövő evangelizáció más utat jár be, mint a szokásos evangelizáció. A népi vallásosság esztétikai és szimbolikus alkotórésze miatt a hit nem is annyira „hallásból fakad” (vö. Róm 10,17), hanem inkább a „látásból”. A szokásos evangelizációban ez a sorrend: meghirdetés, elfogadás / megtérés, külsővé tétel / ünneplés. A népi vallásosságban viszont a kiindulópont az, amit a nép kifejez és ünnepel, és ennek fedezi fel később az értelmét, így jut el az Örömhírhez. A szokásos sorrend tehát megfordul: külsővé tétel / ünneplés, elfogadás / megtérés, meghirdetés.

A népi vallásosság a katekézis látóterében

A népi vallásosságnak elsősorban a rendes katekézisben van a helye, hiszen a katekézis alanyai közül sokan innen jönnek és ide térnek vissza. Ha a katekézisben viszontlátják rítusaikat és értékeit, akkor könnyebben fogadják be a katekézist.

A népi vallásosság azonban egy fontos nyelvezetet is kínál a katekézis számára, egy totális és rituális nyelvezetet, amely túllép a racionalizmuson, és igénybe veszi az egész személyt, értelmét, szívét és érzéseit.

Evangelizálni a népi vallásosságot

Mint minden egyházi valóság, úgy a népi vallásosság is rászorul az evangelizációra. Ez azonban nem annyiból áll, hogy a külső rítusokat mással váltjuk fel – mint ahogy gyakran és tévesen próbálták, sok konfliktust gerjesztve ezzel –, hanem főleg abból, hogy javítunk az egyén attitűdjein és motivációin, mert ezek határozzák meg, jók lesznek-e a külső tettek. Ennek során az evangelizáció szereplőinek ki kell tűnniük az következőkben: közelség, türelem, alázat, a másik vállalása, az empatikus dialógus, a nyelvezet megértése, a saját ritmus tiszteletben tartása. Olyan igehirdetési nyelvezetet kell kialakítani, amely azután komoly átalakuláshoz vezet, és figyelembe veszi a népi vallásosság nyelvezetét és szimbólumait.

Záró gondolatként szolgáljanak a II. Vatikáni Zsinatnak a papképzésről írt szavai: „A legszebb szertartások és a legvirágzóbb társulatok sem sokat használnak, ha nem arra irányulnak, hogy az embereket a keresztény érettségre neveljék” (*Presbyterorum ordinis*, 6).

(Várnai Jakab OFM fordítása)

Egy különös szöveg a nyugati szerzetesség bölcsőjénél: A négy atya regulája (*Regula quattuor patrum*)

BAÁN IZSÁK OSB

Abstract

There is an interesting text in early Latin monastic literature known as the “*Rule of the Four Fathers (Regula quattuor partum)*”. Although the names of its supposed authors, its content and the simplicity of its language reflect a strongly Egyptian atmosphere, it is considered by the majority of scholars to be one of the earliest Western legislative texts born in South-Gaul at the very beginning of the 5th century. Studies confirm that the ancient rule reports the decisions of a mini-synod held at the moment of the foundation of the monastic center of Lérins, and its authors are supposed to be Saint Honoratus – later bishop of Arles –, his master, Caprasius, and Leontius, bishop of Fréjus. The article presents the characteristic features of the rule and surveys the history of studies written on it. This then is followed by the first Hungarian translation of the Latin text.

Keywords: *Western monasticism, early Latin monastic literature, rule, Lérins, obedience*

Kulcsszavak: *nyugati monasztikus szerzetesség, korai latin szerzetesi irodalom, regula, Lerinum, engedelmesség*

A latin nyelvű szerzetesi szabályzat, mely *A négy atya regulája* címet viseli, jelenlegi ismereteink szerint az egyik legrégebbi, ha nem éppen a legősibb európai regula. Keletkezése 400 körülre tehető, szerzői pedig a korai gall szerzetesség egyik legjelentősebb központjának, a Lerinum (ma *Lérins*) szigetén élő közösségnek szentéletű alapítói.

BAÁN IZSÁK bakonybéli bencés szerzetes, teológus, a pannonhalmi Szent Gellért Szakkollégium és a római Szent Anzelm Egyetem oktatója. Kutatásának fő területe a korai szerzetesség irodalma és történelme; izzak@szentmauriciusz.hu

Ezek mögött az egyszerű mondatok mögött ugyanakkor hosszú évtizedek kutatómunkája van, s a fenti állítások az ősi regula szövegének felszínes olvasatából egyáltalán nem következnek maguktól értetődő módon. A szabálygyűjtemény szerzőiként feltüntetett atyák ugyanis egyiptomi neveket viselnek, s mindjárt a szöveg elején a „pusztasággal” (*heremus*) találkozunk, ami azt sugallná, hogy egy keleti szerzetességhez tartozó szöveg latin fordításával van dolgunk. Ráadásul az a kérdés is felmerül, hogy a cím miért négy atyát említ, amikor az életszabályokat a textusban hárman fogalmazzák meg.

A négy atya regulája abból a szempontból is nagy jelentőséggel bír, hogy a korai latin nyelvű szerzetesi szabályzatok egész családfája „nőtt ki” a szövegből: ránk maradt olyan korai, latin nyelvű regula, melyek elnevezése „Az atyák második regulája (*Secunda regula patrum*)”, s ennek folytatásaként van „harmadik” és „negyedik” ilyen című szöveg is. Közvetlen függést mutat tőle a *Regula Macarii* és a *Regula Orientalis* néven ismert szöveg is. Ez az egész szövegcsalád pedig egyértelműen hatással volt Szent Benedekre a bencés regula közvetlen forrásán, a *Regula Magistrin* keresztül.

A következőkben ennek az érdekes és minden kétséget kizáróan nagyon ősi szerzetesi szövegnek főbb jellemzőit és kutatástörténetét mutatjuk be, majd első magyar nyelvű fordítását adjuk közre.

1. FORMA ÉS TARTALOM

A regula formailag négy beszédből és egy függelékből áll. Minden egyes fejezet, beszéd elején megtudjuk, hogy ki a törvényhozó, kitől származnak a megörökített szabályok („*N. dixit*”). Sorrendben Szerápion, Makáriosz és Paphnútiosz szólunk hozzá a közösség életének keretbe foglalásához, majd a negyedik fejezetben ismét Makáriosz következik. Annak ellenére, hogy a regula címében egy „másik Makárioszról” (*alterius Macarii*) van szó, magában a szövegben semmi jel nem utal arra, hogy a negyedik fejezetben megszólaló Makáriosz különbözne a második fejezet szerzőjétől. Ebből arra következtethetünk, hogy a regula címe – bár a kéziratok tanúsága szerint a legelső időktől fogva jelen van – a szöveghez képest másodlagos,¹ s a négy atya valójában három.

Annak ellenére, hogy – legalábbis a formai szempontok alapján – három törvényhozó gyűlésén születik a regula, a szöveg egységes keretbe foglalva áll előttünk, ráadásul a bevezető formula („*sedentibus nobis in unum*”) a zsinati akták nyelvezetét

¹ JEAN NEUFVILLE: Règle des IV Pères et Seconde Règle des Pères, *Revue Bénédictine* 77 (1967) 49.

idézi: mintha a szabályzat egy szerzetesi életet érintő szinódus során született volna, ilyen zsinatról azonban a latin szerzetesség korai történetében nincsen tudomásunk. Meglehetősen különös az is, hogy a zsinati aktáktól eltérően sem a gyűlés helyszínéről, sem időpontjáról nem értesülünk, s a szöveg végéről hiányoznak az ilyenkor szokásos aláírások. A résztvevők kis létszáma is rendhagyó. Ezen kívül a zsinati aktákra nem jellemző a résztvevők hozzászólásainak név szerinti idézése („*N. dixit*”). A regula korának meghatározásában némi támpontul szolgálhat, hogy az egyetlen olyan szöveg, mely formailag hasonlóságot mutat mind a bevezető formula, mind a hozzászólások lejegyzésének tekintetében, az a Szent Ambrus részvételével megtartott 381-es Aquileai Zsinat aktáinak gyűjteménye.²

A szöveg végső formája magán viseli egy redaktor kezének nyomait, stílusa egységes, ugyanakkor az egyes fejezetek alapos lexikai vizsgálata során felismerhető az egyes hozzászólókra jellemző szóhasználat. A fejezeteket további alegységekre tagolja a különböző témákat bevezető, s az ágostoni regulára emlékeztető „hogyan (*qualiter*)” kérdőszó. A Regula fejezetekre való felosztása Aniane-i Szent Benedek *Concordia Regularum* című gyűjteményére nyúlik vissza.³

A fiktív vagy valós gyűlésen részt vevő atyák nevei (Szerápcion, Makáriosz és Paphnútiosz) egyöntetűen a IV. század második felében, Egyiptomban élt nagyhírű szerzetesekre emlékeztetnek. Ilyen nevű remeték feltűnnek a Rufinus latin fordításában ismert *Historia Monachorum*ban, Jeromos írásaiban, a *Historia Lausiaca*ban és Cassianusnál, ráadásul a közismert tény, hogy két, azonos nevű Szent Makáriosz („Nagy” Szent Makáriosz és a „Városi” vagy alexandriai Szent Makáriosz) is élt Egyiptomban, hozzájárulhatott az ősi latin regulában kétszer szereplő *Macarius* két külön személlyel való azonosításához, és a „négy atya” elnevezés megszilárdulásához.⁴

A *négy atya regulája* tartalmát tekintve egy formálódó, közepes méretű cönobium életét nagy vonalakban elrendező alapszabály. A közösség egységének záloga az egy házban lakó testvérek közös élete és vezető iránti engedelmessége. A regulában megjelenő előljárót a baszileioszi regulák rufinuszi fordításából ismert „*is qui praeest*” archaikus körülírás jelöli. Tekintélye feltétlen, hatalma és gondoskodása mindenre kiterjed a monostorban. Az iránta tanúsított engedelmesség mintája az Atyának engedelmes Krisztus. A közösség életét az Írásokban

² Vö. PL 16, 916.

³ Vö. PL 103, 435–442. Vö. JEAN NEUFVILLE: Les éditeurs des Regulae Patrum: Saint Benoît d'Aniane et Lukas Holste, *Revue Bénédictine* 76 (1966) 332–333.

⁴ Szerápcion, Makáriosz és Paphnútiosz említéseinek összegyűjtött listája a korai szerzetesi irodalomban: ADALBERT DE VOGÜÉ (éd.): *Les Règles des Saints Pères I.* (SC 297), Cerf, Paris, 1982, 69, 60–62. lábjegyzet.

szóló Szentlélek útmutatása szerint kell szervezni. A szerzetesekre jellemző a radikális szegénység, a legfontosabb erény az engedelmesség mellett az alázat.

A belépők képzése és a monostori fegyelem is az előjáró hatáskörébe tartozik. Van helyettese, akit a regula „a második (*secundus*)” névvel jelöl, továbbá van állandó felelőse a vendégfogadásnak, van házgondnok, és a munkák felügyeletére is kijelölhet valakit. A regula sorai mögött egy olyan, kisebb létszámú közösség profilja rajzolódik ki, melyben az előjáró személyes kapcsolatban van a testvérekkel.

A harmadik beszédben vázolt napirend szerint a közösség minden nap délután három órakor étkezik, az étkezés csendben folyik vagy az előjáró a Szentírást magyarázza. A szerzetesek a reggelt három óra imádsággal kezdik, majd hat óra munka következik. A vasárnapot teljesen Istennek szentelik, munkát nem végeznek. Az idő illetően elrendezése, a közösség rendje nagyon hasonlít ahhoz, amit Szent Jeromos beszámolójában találunk, amikor a pakhómiánus szerzetességről tudósít,⁵ s merőben eltér attól az életviteltől, amit a IV. századi Galliában Szent Márton kolostorában, Marmoutier-ben találunk.⁶

A negyedik fejezetben utalásokat találunk arra, hogy az atyák nem csupán egyetlen cönobium életét akarják szabályozni, hanem egy kisebb monostor-szövetség alapszabályát próbálják megalkotni, különös tekintettel a monostorok egymás közti viszonyára és a máshonnan érkező szerzetesek befogadására.

A szövegből szinte teljesen hiányzik az imádságra vonatkozó útmutatás, az atyák sem a zsolozsma, sem az egyéni imádság rendjét nem szabályozzák, s nem tudunk meg semmit a testvérek egymással való kapcsolatáról és a közösségben való elköteleződés módjáról sem.

Mindezek a formai és tartalmi jegyek, valamint a nyelvi jellegzetességek a latin cönobita szerzetesség korai időszakára felé irányítják a tudományos kutatást. De vajon pontosan hol és mikor keletkezett *A négy atya regulája*?

2. A REGULA KUTATÁSTÖRTÉNETE

A szöveg időbeli és földrajzi koordinátáinak meghatározásához egy sor olyan kérdést szükséges megválaszolni, amelyek a szöveg imént bemutatott jellegzetességei kapcsán merülnek fel. Vajon a zsinati formula valós gyűlésre utal vagy csak el-

⁵ *Ep.* 22,35. Magyarul lásd SZENT JEROMOS: *Levelek I*, Szenzár, Budapest, 2005, 94–95, ford. Adamik Tamás, Puskely Mária, Takács László.

⁶ Sulpicius Severus: *Vita Martini* 10. Magyarul lásd: *Szent Márton élete, Szent Benedek élete*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2010, 21–22, ford. Borián Elréd et al.

képzelt, fiktív színódusról van szó? A regula több szerző műve vagy egyetlen kompilátor alkotása? Születésének látszólag egyiptomi környezete hihető vagy sem? Vajon eredetileg is latinul íródott, vagy mint fordítás maradt ránk? A regula elején felvázolt konkrét élethelyzet, mely szerint a szétszóródva, remeteként élő szerzetesek közös házba költözése adja a szöveg születésének *Sitz im Leben*-jét, vajon tényként kezelhető, vagy csupán a cönobita ideál népszerűsítésének eszköze?

Mielőtt *A négy atya regulájának* kormeghatározására tett kísérleteket bemutatnánk, fel kell hívnunk a figyelmet még egy sajátosságra. Amint már mondtuk, a szöveg a korai latin nyelvű szerzetesség világába invitál, egy olyan világba, melyről az írásos és tárgyi emlékek kis száma miatt nagyon keveset tudunk. Egyetlen olyan nyugati szerzetesközösség van, melynek korai történetéről kivételesen sok adat áll rendelkezésünkre: Lerinum.⁷ A Gallia déli partjainál, Cannes-nal szemben fekvő mintegy 1 km²-es sziget monasztikus benépesítéséről a 400-as évek legelejétől kezdve nemcsak hagiográfiai szövegek maradtak ránk, hanem kortárs szerzők írásaiban is lépten-nyomon utalásokat találunk a közösség életére és egyre nagyobb hatására. Az V. század közepétől kezdve számos lerinumi szerzetesből lett püspök Dél-Galliában, s többen hagytak ránk értékes információkat a közösség korai történetével kapcsolatban. Ez a gazdagság azonban veszélyt is rejt magában: Mivel sok adatunk van erről a szerzetesi közösségről, míg más vidékek, például Itália latin nyelvű, IV. század végi szerzetesi világáról szinte semmit sem tudunk, minden kutatót megkísért, hogy az ismeretlent az ismerőshöz kösse, s a bizonytalan eredetű szövegeket mindenképp Lerinummal hozza kapcsolatba.

Legelsőként az ötvenes évek végén A. Mundó próbálkozott megfejteni *A négy atya regulájának* titkát.⁸ Állításai óvatosak, de mindenképpen a lerinumi közösség korai történetével próbálja kapcsolatba hozni a szöveget. Felhívja a figyelmet arra a történeti tényre, hogy az V. század közepétől több galliai és hispániai zsinat szorgalmazza az apátok rendszeres összejöveteleit. A 465-ös Vannes-i Zsinat emellett azt is előírja a szerzeteseknek, hogy közösségbe szerveződjenek, és minden közösségnek legyen elöljárója. Mundó a lerinumi források elemzése alapján a következő megállapításokra jut: Ebben az időszakban a szerzetesközösség már több szigeten és a szárazföldön is jelen van; az egyiptomi milió általában jellemző a kö-

⁷ Lerinum korai történetéhez lásd SALVATORE PRICOCO: *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma, 1978, 30–40.

⁸ ANSCARI M. MUNDÓ: Les anciens synodes abbaticaux et les Regulae SS. Patrum, in Basilius Steidle (ed.): *Regula Magistri – Regula Benedicti* (Studia Anselmiana 44), Herder, Roma, 1959, 115–118. A bekezdésben a cikk főbb szempontjait foglaljuk össze a hivatkozások részletes felsorolásától eltekintve.

zösszre; az álnevek használata nem áll távol a lerinumi szerzőktől. Ezen kívül tudható, hogy 460-ig a közösség apátja Faustus volt, aki ekkor Riez püspöke lett, s legközelebb 490-ből van adatunk az apát kilétére vonatkozóan. A két dátum közötti apát vagy apátok neve ismeretlen. Így A. Mundó hipotézise, hogy *A négy atya regulája* a Vannes-i Zsinat hatására született 465 után Lerinumban, s a törvényhozók egyike, Macarius a közösség apátja volt ebben az időben.

A regula első kritikai kiadásának készítője, J. Neufville bencés tudós némileg módosítja Mundó hipotézisét, illetve felvázol egy másik alternatívát.⁹ Elfogadhatónak tartja a dél-galliai, provençe-i helyszínt, de szerinte a szöveg keletkezése a regula archaikus nyelvezete miatt korábbra tehető, inkább az V. század elejére. Ebben az esetben azonban Lerinum nem lehet az életszabály születésének helyszíne, mert ebben az időben a források egyöntetűen arról tanúskodnak, hogy a szigeten egyetlen közösség élt, nem pedig monastorok csoportja. Ezzel szemben Cassianusnál olvashatunk Hyères szigetéről, ahol a 400-as évek elején három remeteközösség és egy cönobium volt,¹⁰ s Neufville inkább ide helyezi a regula létrejöttét. A tudós filológus alternatív megoldása a regula keletkezésére az V. század közepét és Itáliát veszi célba. Erre utalhatna egyrészt az a tény, hogy a kézirat-családok nyomai valamilyen formában mind az Alpoktól délre vezetnek. Másrészt a szövegben megjelenő zsoltáridézetek többsége a *Psalterium Romanum* szövegét követi. Harmadrészt pedig a már említett zsinati formula is inkább erre a vidékre, az itteni zsinatokra jellemző, és nem Galliára. Neufville tehát lehetségesnek tartja a regula itáliai eredetét és ebben az esetben az V. század közepén keletkezhetett, de azt is hozzáteszi, hogy annyira keveset tudunk az itáliai szerzetességről ebben az időszakban, hogy a regula elején felvázolt szituáció akár ennél későbbi kor helyzetét is tükrözheti.¹¹

F. Masai kutatásainak tárgya elsősorban a Jura hegység szerzetessége Condat központtal, de egyik cikkében egy olyan szövegre hívja fel a figyelmet, mely döntő érveléssel szolgálhat a „négy atya” identitásának kérdésében.¹² A *Vitae patrum iurensium* címet viselő hagiográfiai írás egyik bekezdése arról tudósít, hogy a jurai atyák a keleti atyák tanítása alapján éltek, de bizonyos dolgokban eltértek ezektől. A „ke-

⁹ JEAN NEUFVILLE: Règle des IV Pères et Seconde Règle des Pères. Texte critique, *Revue Bénédictine* 77 (1967) 47–106.

¹⁰ JOHANNES CASSIANUS: *Conl.* 18, praef. 1.

¹¹ JEAN NEUFVILLE: *Règle des IV Pères et Seconde Règle des Pères*, i. m. 66.

¹² FRANÇOIS MASAI: La *Vita patrum iurensium* et les débuts du monachisme à Saint-Maurice d'Agaune, in Johanne Autenrieth – Franz Brunhölzl (Hrsg.): *Festschrift Bernhard Bischoff zum 65. Geburtstag*, A. Hiersemann, Stuttgart, 1971, 43–69.

leti atyákat” értelmező felsorolásban pedig meglepő módon Baszileiosz és Pakhómiosz neve után „a lerinumi atyák szabályai (*statuta lirinensium patrum*)” és Cassianus következnek.¹³ Példaként a keletiektől való eltérésre azt a jurai szerzetességre jellemző szokást hozza fel, hogy ott a vendéggel beszélgetést kezdeményeznek, szemben a tiltással, amivel a cikkünk tárgyát képező regulában is találkozhatunk. A condat-i monostor kezdeteit bemutató szöveg tehát elég megbízható módon azonosítja a lerinumi alapítókat és „szabályaikat” a keleti szerzetesi hagyománnyal, s legalább egy konkrét ponton, a vendégekkel való beszéd kérdésében *A négy atya regulájának* tartalmi részlete is megjelenik.

A szóban forgó regula eredével kapcsolatban a legalaposabb, legrészletesebben kifejtett tanulmány A. de Vogüé nevéhez fűződik, aki a szöveg javított kritikai kiadását más korai regulák társaságában megjelentette a *Sources Chrétiennes* sorozatban.¹⁴ A francia bencés kutató a korábban felvázolt hipotézisekkel párbeszédben fogalmazza meg saját elméletét, mely azóta bevetté vált tudományos körökben.¹⁵ De Vogüé hangsúlyozza, hogy *A négy atya regulája* nem egy meglévő szerzetesközösség reformját írja le, hanem a szerteszét élő remetékből egy új közösség szerveződését. Az V. század elejéről ránk maradt források, Cassianus és Lyoni Eucherius írásai alapján egyértelmű, hogy Lerinum a születése utáni évtizedekben cönobiumként működött. Emiatt nem megalapozott a monostorok reformját megcélzó Vannes-i Zsinathoz kötni az atyák szabálykönyvét, ahogyan Mundó fentebb bemutatott tanulmánya teszi.

De Vogüé meg van győződve arról, hogy *A négy atya regulája* az V. század első évtizedében született. Jelentős, emellett szóló érvek tartja azt a furcsa megnevezést, amivel a regula az előljárót illeti: *is qui praeest*. A nyugati szerzetesi irodalomban Cassianus műveinek megjelenése, azaz a 420-as évek után általánosan elterjedt, hogy a szerzetesi előljárókat a görög forrásokból átvett „*abbas*”, „apát” név jelöli, míg az ezt megelőző időszakban a terminusok sokfélesége a jellemző. A tanulmányunk tárgyát képező regula a Rufinus jóvoltából latinul olvasható baszileioszi regulákból veszi át a különös elnevezést, s ez fontos érv arra, hogy a szöveg a század első felében keletkezett.

¹³ *Vitae patrum iurensium* 172–174. FRANÇOIS MARTINE (éd.): *Vie des Pères du Jura* (SC 142), Cerf, Paris, 1968, 321–323.

¹⁴ ADALBERT DE VOGÜÉ (éd.): i. m.

¹⁵ Vö. többek között MIREILLE LABROUSSE: *Saint Honorat fondateur de Lérins et évêque d'Arles* (Vie Monastique 31), Abbaye de Bellefontaine, 1995, 35–36.; MICHAELA PUZICHA (Hrsg.): *Mönchsregeln von Lérins*, EOS, Sankt Ottilien, 2010, 10–11, 37–38.

A korai latin szerzetesi források tükrében megállapítható az is, hogy a regula a baszileioszi regulák 397-ben készült fordítása mellett ismeri és használja Szent Ágoston szerzetesi szabályzatát, az *Ordo monasteriit*, Jeromos írásait és a pakhómioszi regulák latin verzióját, melyet Jeromos 404-ben készített el. Ennek értelmében ez az évszám tekinthető *terminus post quem*nek *A négy atya regulájának* datálásában.

Neufville Itáliát szóba hozó felvetéseire válaszolva de Vogüé rámutat arra, hogy a regulában fellelhető zsoltáridézetek közül csak némelyek követik szorosan a *Psalterium Romanum* szövegét, s a római zsoltároskönyv amúgy is szélesebb körben használatban volt, nem csak Itáliában. Ugyanez érvényes a bevezető szinatti formulára, a kéziratok eredetével kapcsolatban pedig megállapítja, hogy nagyjából fele-fele arányban maradtak ránk itáliai és galliai szövegtanúk.

De Vogüé számba veszi az összes olyan ismert irodalmi utalást, mely *A négy atya regulája* és Lerinum alapítása között kapcsolatot jelenthet.¹⁶ Számára is döntő fontossággal bír a *Vitae patrum iurensium* már említett részlete, mely a lerinumi atyák szabályait a keleti források közé sorolja, és sorrendben Pakhómiosz után, Cassianus előtt említi. Lerinum közössége a kortársak számára határozottan egyiptomi kisugárzással bírt, erről tesz tanúságot Cassianus,¹⁷ Lyoni Eucherius pedig egyenesen azt állítja, hogy a lerinumi szent öregek „a gallok számára elhozták az egyiptomi szerzetesatyákat”.¹⁸

Több fontos párhuzamot találhatunk a lerinumi közösség alapítójához, Szent Honoratushoz kapcsolódó hagiográfiai szövegekben is. Az alapító tanítványa és életrajzírója, Arles-i Hilarius arról tudósít, hogy miután a fiatal és előkelő római-gall családból származó Honoratus és testvére keresztény hitre tértek, aszkéta életet kezdtek egy Caprasius nevű idős remete vezetésével. Az emberek csodálata és a hírnév elől azonban menekülni akartak, és ezért Egyiptomba indultak.¹⁹ Az életrajz nyitva hagyja a kérdést, hogy eljutottak-e a vágyott úti célhoz, csak arról értesülünk, hogy Honoratus testvére a görög partoknál meghal, s ez után telepszik meg a szent és idős mestere Lerinum szigetén. *A négy atya regulája* elején található „kietlen pusztaság (*heremi vastitas*)” kifejezés egy az egyben fellelhető Hilarius szövegében is,²⁰ a regulában említett félelmetes szörnyek pedig könnyen

¹⁶ ADALBERT DE VOGÜÉ (éd.): i. m. 115sk.

¹⁷ JOHANNES CASSIANUS: *Conl.* 11, praef. 1–2.

¹⁸ LYONI EUCHERIUS: *De laude eremi* 42, PL 50,711b. „Haec nunc habet sanctos senes illos, qui divisus cellulis Aegyptios Patres Gallis nostris intulerunt”.

¹⁹ ARLES-I HILARIUS: *Vita Sancti Honorati* 14. HILAIRE D'ARLES: *Vie de Saint Honorat* (SC 235), éd. par Marie-Denise Valentin, Cerf, Paris, 1977, 221.

²⁰ Uo. 15,2–3.

azonosíthatóak az életrajz által említett kígyókkal,²¹ melyektől Honoratus érkezése előtt hemzsegett a sziget. Az életrajzon kívül fennmaradt az a gyászbeszéd, amit Honoratus halálának első évfordulóján tanítványa, Riez-i Faustus mondott a szent emlékére. A beszéd egyik mondata különösen fontos lehet kutatásunk szempontjából. Faustus szerint Honoratus „Mózes két kőtáblájához hasonlóan mind az egyik, mind a másik szövetség igéiből merítve, elhozta az apostoli élet-szabály parancsait az egyiptomi atyák tanításainak magaslatáról, mely az erények hegye”.²² A beszédből nem egyértelmű, hogy van-e szó írott reguláról, minden-esetre az életszabály és az egyiptomi atyák említése tovább erősíti a kapcsolatot Lerinum alapítása és a cikkünk tárgyát képező regula között.

Összefoglalva tehát A. de Vogüé téziseit,²³ nagy valószínűséggel megállapítható, hogy *A négy atya regulája*, legalábbis annak első változata 400 és 410 között keletkezett a lerinumi közösség alapításakor. Latin nyelven született dokumentumról és nem fordításról van szó, mert szóhasználatában sokhelyütt fellelhetőek a rufinusi és jeromosi fordítások szófordulatai. Bár a fikció nem volt idegen a kor irodalmában, az atyák gyűlését a francia bencés valós ténynek tekinti. A regulában megjelenő törvényhozók közül Makáriosz lehet az alapító szent, Honoratus álneve. A regula elején felszólaló Szerápion A. de Vogüé szerint nem más, mint Leontius, Fréjus városának püspöke, aki egyházmegyéjébe fogadta és pappá szentelte Honoratust.²⁴ A regula első fejezete az engedelmesség és a tekintély hangsúlyozásával a hierarchia képviselőjétől mintegy az új előjáró beiktatásának tekinthető. A harmadik hozzászóló identitása a legkevésbé biztos, de a bencés tudós szerint Paphnútiosz személyében az idős Caprasiust, Honoratus mesterét ismerhetjük fel. A gyűlés anyagát egy redaktor, akinek személye kérdéses, alaposan átdolgozta. A latin szöveg nyersessége kizárná a művelt Honoratus személyét, a nyelvi igénytelenség azonban lehet szándékos az egyiptomi hatás elérése érdekében, s ha Faustus fent idézett mondatát írott regulára vonatkoztatjuk, akkor *A négy atya regulájának* redaktora nem más, mint Lerinum első apátja, Honoratus.

A. de Vogüé kiterjedt kutatási alapra épülő tanulmánya megfejteni látszik az atyák regulájának titkát. A későbbi fordítás-kiadások és tanulmányok egyike sem vonja kétségbe a francia bencés tudós eredményeit.²⁵ A feltárt irodalmi

²¹ Uo. 15,4.

²² EUSEBIUS GALLICANUS: *Hom.* 72,4.

²³ ADALBERT DE VOGÜÉ (éd.): i. m. 145–155.

²⁴ Uo. 150.

²⁵ Vö. CLEMENS M. KASPER: *Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert*, Aschendorff, Münster, 1991; ALBRECHT DIEM: *Das monastische*

egyezőések alapján meggyőzőnek tűnik a szöveg lerinumi eredete. Ugyanakkor némely rész kérdésben de Vogüé megállapításai tendenciózusnak tűnnek, s bizonyos kérdéseket nyitva hagynak. Véleményem szerint a latin szöveg nehézsége és archaikus volta nem zárja ki annak lehetőségét, hogy redaktora eredetileg görögből fordított, számunkra ismeretlen szövegeket is felhasznált. A negyedik fejezetben megjelenő téma, a más monostorokkal való viszony pedig a szöveg alapján egyértelműen a szóban forgó monostor és más, idegen monostorok szerzetesei közötti kapcsolatra vonatkozik, nincs benne nyoma monostorok szövetségének. Így ez a téma semmiképpen sem tekinthető érvnek sem a lerinumi eredettel, sem a korai datálással szemben.

A NÉGY ATYA REGULÁJA²⁶

Kezdődik a szent atyáknak, Szerápiónnak, Makáriosznak, Paphnútiosznak és a másik Makáriosznak regulája

Előszó

Pr. (I.) Midőn egybegyűltünk, s leültünk, hogy tanácsot tartsunk, mely üdvünket leginkább szolgálja, könyörögve kértük a mi Urunkat, hogy árássa ránk a Szentlelket. Hisz Ő az, aki megtanítja nekünk, hogy hogyan, milyen Regula szerint szabályozhatjuk a testvérek életét.

1. (II.) Szerápcion ezt mondta: Mivel „*telve a föld az Úr irgalmával*” (Zsolt 32,5), s emberek sokasága törekszik eljutni az életszentség csúcsára, ugyanakkor a pusztaság kietlensége és a különféle szörnyetegektől való félelem nem teszi lehetővé, hogy a testvérek külön-külön éljenek, igen jónak tűnik, ha megfogadjuk a Szentlélektől származó rendelkezéseket. A mi szavaink önmagukban nem volnának elegek ahhoz, hogy szilárd, maradandó alapnak bizonyuljanak, csak úgy, ha az Írások megbízhatósága is megerősíti mindazt, amit elrendelünk. Az Írásban pedig ezt olvassuk: „*Íme, mily jó és örömteli, ha a testvérek egységben élnek*” (Zsolt 132,1). Másutt pedig ezt: „*ő ad otthont azoknak, akik egyetértésben élnek*” (Zsolt 67,6). Ennek fényében tehát immáron hozzáfoghatunk ahhoz, hogy a Szentlélek útmutatását követve a jámbor élet Reguláját adjuk a testvéreknek.

Experiment: Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens, Vita Regularis, Abhandlungen, vol. 24, LIT-Verlag, Münster, 2005, 148–154.

²⁶ A fordítás alapjául szolgáló latin szöveg: ADALBERT DE VOGÜÉ (éd.): *Les Règles des Saintes Pères I.* (SC 297), Cerf, Paris, 1982, 180–204.

(III.) Azt akarjuk tehát, hogy a testvérek egyetértésben és örvendezésben lakjanak otthonukban. Azt pedig, hogy ezt az egyetértést és örömet hogyan lehet a helyes életvitel segítségével megőrizni, Isten segítségével a következőképpen határozzuk meg.

(IV.) Azt akarjuk tehát, hogy egy valaki legyen a testvérek között előjáró, s az ő tanácsától vagy parancsától senki ne térjen el a rossz irányba, hanem olyan örömmel engedelmeskedjenek neki, mintha magának az Úr parancsának engedelmeskednének. Amint az Apostol mondja a Zsidókhoz írt levélben: *„Engedelmeskedjete előjáróitoknak, mert ők örködnék fölöttetek”* (Zsid 13,13). Az Úr pedig ezt mondta: *„Nem áldozatot akarok, hanem engedelmességet”* (Mt 9,13). Akik tehát az engedelmesség munkája révén egyetértésben akarnak élni, azt is fontolják meg, hogy Ábrahám engedelmissége révén nyerte el Isten tetszését, és *„Isten barátjának hívták”* (Jak 2,23). Az apostolok maguk is engedelmisségük miatt lettek méltóvá arra, hogy az Úr tanúi legyenek a törzsek és népek előtt. Maga a mi Urunk is, amikor a magasságokból a mélybe szállt, ezt mondta: *„Nem azért jöttem, hogy a magam akarátát cselekedjem, hanem azért, aki küldött engem”* (Jn 6,38). Miután tehát az engedelmisséget ilyen erős tanúbizonyságok támasztják alá, nagy alaposággal és gonddal kell azt gyakorolni.

2. (V.) Makáriosz ezt mondta: Miután az imént bemutattuk a testvérek ismertetőjegyeit, vagyis a közös élet és az engedelmisség erényeit, most Isten segítségével arra térünk rá, hogy hogyan gyakorolják lelki feladatukat azok, akik előjárók. Akik előjárók, azoknak úgy kell viselkedniük, ahogyan az Apostol mondja: *„Legyetek a hívek számára példaképek”* (1 Tessz 1,7). Vagyis vallásos szeretetek és szigorúságok tulajdonságai révén a testvérek lelkét a földiekről az égiekre irányítsátok, ahogyan az Apostol mondja: *„Ints, kérj, buzdíts nagy türelemmel és tudománnyal”* (2Tim 4,2). Másutt pedig ezt mondja: *„Mit akartok? Vesszővel menjek hozzátok, vagy szelíd lélekkel?”* Az előjárónak minden egyes testvérrel kapcsolatban meg kell különböztetnie, hogy milyen formában kell kimutatnia a szeretet érzését, s hogy hogyan kell egyenlő bánásmódot biztosítani mindenkinek, nem megfélemlítve az Úr mondásáról: *„Amilyen mértékkel mértek, olyan mértékkel mérnek majd nektek is”* (Mt 7,2).

(VI.) Amikor tehát összejönnek az imádságra, senki se merészeljen belekezdeni a zsoltárdicséretbe, ha arra az előjáró nem adott utasítást. Tartsák meg ezt a rendet azért, hogy a monostorban senki se merészeljen másokkal szemben az elsősége törni akár a kórusban elfoglalt helyet, akár a zsoltározást tekintve, mert Salamon azt mondja: *„Fiam, ne vágyj az első helyre, s az étkezésor se ülj a főhelyre, nehogy jöjjön valaki, aki nálad jobb, és azt mondja neked, hogy kelj fel, s így azon a napon szégyenben lesz részed”* (Sir 7,4; Lk 14,8). Máshol pedig erre int

az Írás: „*Ne légy fennhéjázó, hanem inkább tisztelettudó!*” (Róm 11,20). Ha pedig az előljáró késlekedik, akkor először tájékoztatni kell őt a helyzetről, és akkor is az ő parancsa szerint illik engedelmeskednie a testvéreknek.

(VII.) Bemutatjuk nektek, hogy hogyan kell megvizsgálni azok tetteit, akik a világból a szerzetesi életre térnek. Elsőként a világi gazdagságot kell mindenképpen lenyesniük magukról.

Ha pedig a belépőről azt látják, hogy szegény, attól még neki is van vagyona, amit le kell nyesnie magáról, ahogyan a Szentlélek megmutatja Salamon szavai által: „*Lelkem utálja a gőgös szegényt és a hazug gazdagot*” (Sir 25,2). Másutt pedig azt mondja: „*A gőgös olyan, mint akit sebesülés ért*” (Zsolt 88,11 vulg.). Az előljárónak tehát nagy gonddal kell megtartania ezt a szabályt: ha szegény készül belépni, először vesse le magáról a gőg terhét, s csak úgy vegyék fel, ha erről megbizonyosodtak. Az illetőnek mindenek előtt magára kell öltenie az alázatosságot, ami az Istennek tetsző nagy áldozat, s közületek, testvérek, senki se kövesse a saját akaratát, hanem „*legyetek készek minden jó munkára*” (2Tim 2,21). Bármilyen történjék is, mindig emlékeznie kell arra, milyennek kell lennie: „*A megpróbáltatásokban béketűrők*” (Róm 12,12). Azok, akik ilyenek, midőn meg akarnak szabadulni evilág csábításaitól, a monostorhoz érkezve maradjanak egy hétig a kapun kívül. Senki se érintkezzen velük a testvérek közül, és mindig kemény és fáradságos dolgokat mutassanak nekik. Ha ez után is kitartóan kopogtatnak, akkor már ne tagadják meg tőlük a bebocsátást, hanem az előljáró engedje meg, hogy belépjenek, s tanítsa meg őket arra, hogy hogyan tarthatják meg a testvérek életét, vagyis a szabályt.

Ha a belépni kívánó gazdag ember, és nagy vagyona van a világban, először teljesítenie kell Isten akaratát, és követnie kell azt a nagyszerű parancsot, amit az Úr a gazdag ifjúnak adott: „*Adj el mindent, amid csak van, árát oszd szét a szegények között, majd fogd a keresztedet, és kövess engem!*” (Mk 10,21). Utána pedig okítsa őt az előljáró atya, hogy ne hagyjon meg magának semmit, csak Krisztus keresztjét, azt pedig vegye fel, s így kövesse az Urat. A legnagyobb kereszt pedig, amit hordozni kell, abban áll, hogy az ember teljes engedelmességet vállalva ne a saját akaratát tegye, hanem másokét. Ha pedig vagyonának egy részét a monostorra akarja hagyni, akkor tudassák vele, hogy milyen feltételekkel fogadják el akár őt, akár felajánlását. Ha pedig szolgálai közül akarna valakit magával vinni a monostorba, tudja meg, hogy már nem szolgaként fogja őt birtokolni, hanem testvérként, hogy ezáltal az illető mindenben tökéletesnek találtsaon.

(VIII.) Hogyan fogadják a vendég zárandokokat? Amikor ezek megérkeznek, senki más ne fusson oda, csak az, akire a vendégfogadást bízták, és ő adjon választ az érkezőknek. De őneki is csak úgy szabad imádkozni a vendéggel, és úgy köszönheti a béke jelével, ha előbb az előljáró atya már látta az illetőt. Utána vé-

gezzék el az imát, és a szokott rendben következhet a békeköszöntés. A testvérek közül senkinek sem szabad az érkezővel beszélgetni, csak az előjárónak és azoknak, akiknek ő megengedi. Ha elérkezik az étkezés ideje, a zárandok testvérnek nem szabad együtt étkeznie a testvérekkel, csak az előjáróval, mert ez szolgál épülésére. Senkinek se legyen szabad beszélnie, s ne is lehessen más szót hallani, csak az Istennek a Szentírás lapjairól származó igéit és az előjáró szavait, vagy esetleg annak a testvérnek a beszédét, akinek az előjáró megparancsolja, hogy Istenről mondjon valamit a többieknek.

3. (IX.) Paphnútiusz ezt mondta: Csupa nagyszerű és hasznos dolog hangzott el, mely a lélek üdvére szolgál. De nem szabad hallgatni arról sem, hogy miként kell megtartani a böjtöt. Ezzel kapcsolatban nem hagyatkozhatunk más, megbízhatóbb tanúbizonyságra, mint amit az Írás mond: *„Péter és János felmentek a templomba a kilencedik órai imádság idején”* (ApCsel 3,1). Azt a rendet kell tehát megtartani, hogy soha ne egyenek a monostorban a kilencedik óra előtt, kivéve a vasárnapot. Vasárnap egyébként semmi mással ne foglalkozzanak, csakis Istennel. Ne is kerüljön szóba semmiféle tennivaló, hanem az egész napot *„himnuszokkal, zsoltárokkal, és lelki énekekkel”* (Ef 5,19) töltsék.

(X.) Azt is előírjuk, hogy miként dolgozzanak a testvérek. A következő rendet tartsák meg: Az elsőtől a harmadik óráig Istennel foglalkozzanak. A harmadiktól a kilencedik óráig pedig mindenki zúgolódás nélkül végezze azt a munkát, amit rábíztak. Akikre valamilyen feladatot bízna, emlékezzenek az apostol mondására: *„Bármit is tesztek, mindent zúgolódás nélkül tegyetek!”* (Fil 2,14). Félelemmel idézzék fel azt a félelmetes ígét, mely így szól: *„Ne is zúgolódjatok, mint néhányan zúgolódtak, ezért lesújtott rájuk a pusztító angyal”* (1Kor 10,10). Ezen kívül az előjáró az elvégzendő feladathoz rendeljen egy felelőst is a testvérek közül, s a többiek mind engedelmeskedjenek neki.

(XI.) Hogyan vegye figyelembe az előjáró a testvérek testi gyöngeségeit és képességeit? Ha a testvérek közül valakin a böjt vagy a kétkezi munka miatt eluralkodik a gyengeség – hiszen az apostol előírása szerint *„saját kezünk munkájából éljünk, hogy ne legyünk senkinek a terhére”* (1Kor 4,12) – akkor az előjáró vizsgálja meg, hogy miként tudja őt támogatni gyengeségében. Ha azonban a testvér gyengesége a buzgóság hiányából fakad, akkor dolgozzon még odaadóbban, megszívlevélve azt, hogy az apostol miként *vetette rabságba a testét* (vö. 1Kor 9,27). Egyébként pedig leginkább arra ügyeljenek, hogy semmiben se kövessék a saját akaratukat.

(XII.) Hogyan szolgáljanak kölcsönösen egymásnak a testvérek? Ha a testvérek gyülekezete népes, akkor az előjárónak kell készítenie egy heti rendet, és meg kell határoznia, hogy a különféle szolgálatokban milyen sorrendben váltásák egymást.

Milyennek kell lennie annak, aki a testvérek kamráját őrzi? Olyan valakit kell kiválasztani, aki képes uralni a torkosság minden készítését, s aki féli Júdás kárhozátát, aki *kezdetlenül fogva tolvaj volt* (vö. Mt 26,24). Akire rábízák ezt a feladatot, annak arra kell törekednie, hogy majd ezt a szótat hallhassa: „*Aki jól szolgál, jó helyet szerez magának*” (1Tim 3,13).

Azzal is tisztában kell lennie a testvéreknek, hogy bármi kerüljön is a kezük ügyébe a monostorban, legyen az edény, valamilyen szerszám vagy bármi más, minden megszentelt dolog. S ha valaki valamivel hanyag módon bánik, akkor tudja meg, hogy ugyanaz a sors vár rá, mint a bibliai királyra, aki az Isten házában szent edényeiből ágyasainak társaságában italozott, s ezzel bosszúálló ítéletet vont magára (vö. Dán 5,1–30).

Tartsák meg ezeket az előírásokat, és minden nap véssék jól a testvérek emlékezetébe!

4. (XIII.) Makáriosz ezt mondta: Maga az Igazság tanúsítja, hogy „*két vagy három tanú vallomása kell, hogy döntsön minden ügyben*” (2Kor 13,1; MTörv 19,15). Így kell tehát a jámbor élet szabályát is megerősíteni.

Arról sem szabad hallgatni, hogy miként kell a monostoroknak egymás közt a békét szilárdan őrizni. Egy másik monostorból származó testvért nem szabad előjárója engedélye nélkül befogadni. Sőt, nem csak befogadni, de még ránézni sem szabad, mert az apostol szavai szerint „*aki megszegi az első hűséget, az rosszabb a hitetlennél*” (1Tim 5,12.8). Ha pedig valaki azt kéri saját előjárójától, hogy átléphessen egy másik monostorba, akkor előjárója adjon neki ajánlólevelet annak a monostornak az előjárójához címezve, ahová belépni kíván. Ott pedig úgy vegyék csak fel, ha az illető elfogadja, hogy minden testvér, akit abban a monostorban talál, nála előbbre van a rangsorban. Nem kell azzal törődni, hogy mi volt korábban, hanem inkább tegyék próbára abban, amibe belekezdett. S ha kiderülne, hogy az illető valaminek a birtokában van, legyen az használati tárgy vagy kódex, nem szabad megtartania semmit: hadd legyen tökéletes (vö. Mt 19,21), másutt ugyanis ezek szerint nem lett azzá. Amikor pedig a testvérek összejövetelén az Írásokról beszélnek, és az újonnan jött testvér jártas a témában, ne legyen szabad neki hozzászólni, hacsak erre parancsot nem kap az előjárótól.

(XIV.) Hogyan fogadják a klerikus vendégeket? Az oltár szolgálójának kijáró, nagy tisztelettel. Csak nekik legyen szabad a záró imádságot mondaniuk. Még ha csak ajtónálló²⁷ is az illető, akkor is az Isten templomának szolgálója. Ha azonban az illető valamiben elbukott, s a bűn, amit mondanak róla, igaznak bizonyul, akkor ne legyen szabad neki az előjáró vagy helyettese előtt záró imádságot mon-

²⁷ *Ostiarus* – a II. Vatikáni Zsinat előtt létezett ún. „kisebb rendek” egyike.

dani. Egyetlen klerikusnak se engedjék meg, hogy a monostorban lakjon, csak olyanoknak, akik elbukván a bűnben alázatosságra jutottak, és sebzett a szívük, hogy az alázatosság orvossága révén a monostorban meggyógyuljanak.

Ha mindezeket betartjátok, az elégséges; ha ezeket megtartjátok, az hasznos, s akkor *feddhetetlenek lesztek* (vö. Fil 2,15; 1Tim 5,7).

5. (XV.) Arról sem szabad hallgatni, hogy az egyes testvérek hogyan tegyék jóvá vétkeiket. A bűn jellegéhez igazodjék a kiközösítés mértéke. Az alábbi rendet tartsák meg tehát:

Ha a testvérek közül valaki hiábavaló dolgokról beszél, akkor azt elkerülendő, hogy *„méltó legyen a főtanács ítéletére”* (Mt 5,22) előírjuk, hogy legyen kizárva a testvérek közösségéből és beszélgetéseiből három napig, azért, hogy senki se érintkezessen vele.

Ha valakit rajtakapnak, hogy hangosan nevet, vagy vaskos tréfálkozásba bocsátkozik, ami az apostol szavai szerint *nem illik hozzátok* (Ef 5,4), akkor elrendeljük, hogy az ilyen ember két héten keresztül olyan büntetések ostorát szenvedje el, melyek az alázatosságra vezetnek. Hisz az apostol is ezt mondja: *„Ha valakit testvérnek hívnak közöttetek, de lobbanékony, gőgös vagy átkozódó (1Kor 5,11), az ilyet különítsétek el, de ne úgy bánjatok vele, mint ellenséggel, hanem feddjétek meg mint testvéreketek”* (2Tessz 3,14–15). Másutt pedig így tanít: *„Ha valakit a testvérek közül botláson értek, ti akik lelkiek vagytok, tanítsátok őt, és intsetek meg a testvért”* (Gal 6,1). Így tegyen mindenki, hogy az alázatosság gyakorlatai ne megpróbálják őt, hanem kipróbált emberré tegyék,²⁸ és kitartsón a közösségben.

(XVI.) Nektek pedig, akik ezt a hivatalt viselitek, mindenekelőtt azt kötjük a lelketekre, hogy ne legyetek személyválogatók, hanem ugyanolyan jóindulattal szeressetek mindenkit, s ugyanolyan büntetéssel gyógyítsátok azt, aki rászorul, mert az egyenlőség tetszik Istennek, ahogyan a próféta mondja: *„Ha valóban az igazságosságról beszéltek, akkor igazságosan ítéljetek, emberek fiai!”* (Zsolt 57,2).

Nem akarjuk, hogy ezt szem elől tévesszétek, mert aki nem téríti jó útra azt, aki eltévelyedett, tudja meg, hogy számot kell majd adnia róla. Legyetek *hűséges és derék szolgálók!* (vö. Mt 25,21). *Feddjétek meg a nyughatatlanokat, gondozzátok a betegeket, tanítsátok mindenki iránt türelmet* (1Tessz 5,14), s minél többeket megnyertek, annál többért fogtok jutalmat kapni. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében, Ámen.

²⁸ Magyarra nehezen fordítható szójáték: *„non reprobis sed probatus”*.

Hans Joas: A hit választása. Milyen jövője lehet a kereszténységnek?

Mai keresztény gondolkodók 8, Vigilia,
Budapest, 2014, ford. Görföl Tibor.

A Vigilia Kiadó 2014 karácsonyára jelentette meg az ismert német vallásszociológus, Hans Joas könyvét: *A hit választása. Milyen jövője lehet a kereszténységnek?* 2015 márciusának első napjaiban pedig személyesen is megismerhettük a szerzőt: március 2-án a kötet bemutatóján, amelyet a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán tartottak, vagy március 3-án a „Vallás, média, nyilvánosság” címmel rendezett konferencián a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Karán. Miért tartom szellemi életünk egyik nagy eseményének a könyv megjelenését és Joas professzor látogatását?

A könyvben Hans Joas hosszú évek kutatásait rendszerezi néhány olyan kérdés körül, amely a kereszténység mai helyzetét érinti. Bár egyfajta „népszerű” kiadványnak készült, nem szabad tőle azt várnunk, hogy egyszerű és praktikus formulákkal válaszol meg mindent. Joas ugyanis nem hajlandó lemondani arról, hogy a fölvetett kérdésekről árnyaltan, kiegyensúlyozottan, a kijelentés érvényességének korlátaira figyelve beszéljen. Túl akar lépni az „a priori” érvelési stíluson, amelyen azt érti, hogy „a viták résztvevői általában véve a vallás vagy sajátosan a keresztény hit lényegéről alkotott fel fogásuk alapján következtetnek a vallás és a hit nélkülözhetetlenségére vagy veszélyességére”. (47.) Ezzel az „empirikus tájékozódást” helyezi szembe, amely „az előre megállapított elveken túllépő, a történelmi és kulturális jelenségek gazdag összességére nyitott, fogalmi igénytel csak kevés dolgot előre eldöntő hozzáállás”. (47.)

A könyv alap kijelentése kettős, szinte olyan, mint egy mérleg, amelyen két tételt egyensúlyoz. Lássuk a mérleg egyik serpenyőjét. Joas kifejti az ún. szekularizálódási tétel kudarcát. Ez a té-

tel valójában egy feltételezés, hogy a modernizálódással együtt a vallás automatikusan visszaszorul. Joas ismerteti a kutatási eredményeket, amelyek alapján a tétel hamisnak bizonyult: „A modernizálódás egyáltalán nem fonódik össze szükségszerűen szekularizálódással, a szekularizálódás pedig gyakran modernizálódás nélkül megy végbe”. (45.) Márpedig a szekularizálódási tétel működött a marxista társadalomelméletben, és működik ma is számos ideológia mélyén. Joas összegzése szerint „a szekularizációs tétel már nem alkalmas arra, hogy önbeteljesítő jóslattá váljon. Ez a tény pedig korszakos jelentőségű változás csíráját rejtí magában.” (46.)

A mérleg másik serpenyőjében is egy feltételezést látunk, amelyet Joas alaptalannak mutat be. Ez a gondolatmenet már érzékenyebben érintheti az egyházi gondolkodást, hiszen sokunkban ott működik. A feltételezést így foglalhatjuk össze: ahol a vallás ténylegesen visszaszorul, ott az ember „óhatatlanul erkölcsi hanyatlásnak indul”. (19.) Joas ezzel szemben kifejti, hogy a kutatások szerint a feltételezés alaptalannak bizonyult: a bűnözési mutatók a magasan szekularizálódott országokban nem rosszabbak más országokénál. Ma, amikor Magyarországon kiépülőben van az iskolai etikaoktatás, oda kell figyelniünk Joas nézetére, miszerint az univerzális etikának nem csak vallási támpontjai vannak. Természetesen ezzel Joas nem akarja kizárni a vallást vagy a kereszténységet az etika támpontjai közül, és figyelmeztet, hogy „a kereszténység meggyengülésével az erkölcsi és a jogi univerzalizmus egyik tartópillére gyengül meg”. (67.)

Az erkölcs nem-vallási forrásai között Joas megemlíti (Malinowskira hivatkozva), hogy a kölcsönösségnek vannak olyan alapvető struktúrái, amelyek az erkölcs forrását alkotják, de nem kötődnek vallási szemléletmódhoz. Érvként hozza Jean Piaget és Lawrence Kohlberg megállapításait is: a gyerekek önállóan, pedagógiai tekintélyek hatása nélkül is fel tudnak „fedezni” alapvető erkölcsi szabályokat (például a játékban

tanúsítandó korrektséget), csupán azzal, hogy a közös játék sikerének feltételeire reflektálnak.

Ebből a szempontból jelentősége van annak, hogy Joas másutt behatóan foglalkozott az emberi jogok általános érvényének megalapozásával. Az emberi jogokat nem egy előzetes elméleti álláspontból akarja levezetni, pl. a vallásos hitből, hanem nyitva hagy többféle megalapozást (*Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2011). Ezek között nemcsak pozitív tapasztalatokat említhetünk, hanem negatívakat is (igazságtalanság, megaláztatás és erőszak átélése), és ezen keresztül válhatnak az értékek kötelező erejűvé. Ahogy írja: „Az emberiség történelmében az erkölcsnek mindig két gyökere van: egyrészt az értékek és az értékek szempontjából konstitutív jelentőségű tapasztalatok, másrészt az együttműködés feltételeire irányuló reflexió”. (66.) A Sapientia Főiskolán az etikatanárok képzésében mi is fontosnak tartjuk, hogy a jövőendő tanárok az értékek megalapozásának többféle útját ismerjék.

Hans Joas könyvének egy másik alapfogalma az „esetlegesség”. Korunkat az „esetlegesség korának” nevezi. Ezzel nem a „monotematikus diagnózisok” sorát akarja gyarapítani, sőt, éppen ezekkel száll szembe (pl. „kockázat-társadalom”, „élménytársadalom”, „hálózati társadalom”, „döntéstársadalom” stb.). Joas óv attól, hogy korunk valóságát egyetlen szemponttal akarjuk megmagyarázni, és arra biztat, hogy sokféle szempontot összegezzünk a korelemzésben. Az esetlegesség hangsúlyozása azt jelenti Joasnál, hogy „nem szabad egyetlen oksági dimenzió alapján magyarázatot adnunk a modernizálódás folyamataira, hanem azt kell látnunk, hogy esetleges kapcsolatban állnak egymással”. (118.) Ezután veszi végig az elemzés lehetséges szempontjait.

A kereszténységnek számot kell vetnie a választási lehetőségek számának növekedésével a mai társadalmakban, és ebben nem kell végveszélyt látnia, mintha a nagyfokú esetlegesség

feltételei mellett lehetetlenné válna a szilárd értékkötődések kialakulása. Joas érvelése szerint „a nagyfokú kontingencia feltételei mellett nagyon is sor kerülhet személyekhez és értékekhez való szilárd kötődésre, csak éppen a kötődés jellege lesz más”. (126.) Ami ma számunkra lehetséges, az a „kontingens bizonyosság” (126.), olyan bizonyosság, amely tudatában van saját kialakulása esetlegességének.

Várnai Jakab OFM

Balázs M. Mezei: Religion and Revelation after Auschwitz

Bloomsbury, New York, 2014.

Mezei Balázs a magyar vallásfilozófiai gondolkodás egyik legmeghatározóbb alakjának tekinthető. Az eddig már megjelent és ismertté vált legjelentősebb munkái közé tartozik a *Mai vallásfilozófia* (Kairosz, 2010), a 2004-es *Vallásbölcselet* (Attraktor), a 2003-as *Vallás és hagyomány* (L'Harmattan), a 2000-es *Life-World and Body as Problems in the Philosophy of Religion* (Recherches Husserliennes) és az 1997-es *Zárójelbe tett Isten* (Osiris), amelyekhez 2013-ban kapcsolódott az angol nyelven írott, rendkívül igényes *Religion and Revelation after Auschwitz* [*Vallás és kinyilatkoztatás Auschwitz után*] című kötet. A mű a neves New York-i Bloomsbury kiadónál jelent meg, amely tény egy Magyarországon alkotó gondolkodó esetében kiemelkedően nagy teljesítménynek tekinthető. A munka meghatározó nemzetközi elismertségét mutatja a kiadói háttér, amely a kötetet 2014-ben papírkötésben is kiadásra bocsátotta. A könyv, mint arra szerző a bevezető részben utal, a készülő *Radical Revelation* című munka előfutárának tekinthető.

Az auschwitzi események borzalmát magyar nyelven, illetve magyar szerző tollából eddig legfőképpen naplójegyzetek, beszámolók, irodal-

mi vagy képzőművészeti alkotások alapján ismertük, például Viktor E. Frankl ... *mégis mondj igent az életre!* című írásának elbeszéléséből, Kádár György és Kondor Béla grafikáiból, Kertész Imre *Sorstalanság*ából és Heller Ágnes *Auschwitz és Gulag* című esszé tanulmányaiból. Ezek a megrendítő tanulmányok, leírások és karcok történeti, esztétikai beállítottságból kiindulva megdöbbentő képet festenek és megrendítő kérdéseket vetnek fel az emberi élet értékére vonatkozóan. Mezei Balázs *Religion and Revelation after Auschwitz* című munkájának kiemelendő újdonsága azonban, hogy nem egyszerűen rákérdez az auschwitzi esemény sor által megváltozott értékrendre, hanem ezen keresztül rámutat az emberi létezés értékébe vetett hit megőrzésének ellehetetlenítésére, felvetve az emberi létezésre irányuló metafizikai kérdésfelvetés megújulásának szükségességét.

A könyv négy nagyobb fejezetben vizsgálja a 1.) Vallás, 2.) Kinyilatkoztatás, 3.) Történelem és 4.) Egyetem túlélésének lehetőségeit. A mű három egymásra épülő kérdéskört tesz fel a vallásfilozófia lehetőségeinek feltárásán keresztül, amely speciálisan a kinyilatkoztatás teológiájának filozófiai megközelítésére fókuszál, és a kinyilatkoztatáson legfőképpen az auschwitzi eseményt, annak történeti örökségét, a transzcendenshez való viszony megváltozását érti. A munka gondolati gazdagságát mutatja a kortárs gondolkodókkal és a holokausztra irányuló első reflexiókkal való szoros együttgondolkodás, amely lehetővé teszi, hogy olyan egységes kontextusról beszéljünk, amelyben Auschwitzra földrajzi helyként, a többi táborra vonatkozó gyűjtőnévként, Isten választott népének népiertési eseményeként tekintünk, tágabb értelemben a történelem olyan vízvonalzó eseményeként, amely egy konkrét földrajzi helyhez kötött, illetve a világon előforduló népiertés szimbóluma (vö. Mezei 2014, 5.).

A munka legnagyobb hozadékának a nagyon is tág teológiai és filozófiai összefüggésben vizs-

gált kinyilatkoztatás-fogalom tekinthető, amelynek középpontjában az auschwitzi eseménysor az Isten által engedett vagy hagyott Gonosz megnyilvánulásként mutatkozik meg. Mezei munkája lényegében e körül a kérdés körül forog: Mennyiben lehetséges megértenünk Auschwitz igazságtartalmát, hogyha abban az isteni kinyilatkoztatás egy formáját szemléljük. E kérdéskör megválaszolásában Mezei többek között olyan teológiai felvetésekre alapoz, mint Karol Wojtyła *Acting Person* című munkája, Josef Ratzinger 2003-as *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religion* vagy Karl Rahner *Foundations of the Christian Faith* című munkája. E kérdésfelvetés problémahorizontjában Mezei rendkívül mély filozófiatörténeti háttérrel alátámasztva a gondolatmenetet, a vallásról – elsősorban a nyugat-európai gondolkodásba beágyazódott kereszténységről – alkotott gondolkodástörténet folytathatóságát kérdőjelezi meg olyan XX. századi gondolkodókon, a fenomenológia különböző szakaszainak felelevenítésén keresztül, akik a testi tapasztalatból kiindulva kérdezték rá az istentapasztalat lehetőségére. A korai, úgynevezett realista fenomenológia tagjai, Gerda Walther és Dietrich von Hildebrand – akikkel II. János Pál pápa gondolatmenete kapcsolódik – már a XX. század elején feltették azt a kérdést, hogy lehetséges-e a misztikus tapasztalat filozófiai megközelítése. A kérdés áthatotta a XX. század eleji göttingeni fenomenológiai mozgalom légkörét, ahol különböző módokon próbálták meg a vallási jelenség, azaz a kinyilatkoztatás lényegi fenomenológiai formáját megragadni. A már így is szétfeszülő problémakört lehetett volna a realista fenomenológián keresztül tovább tágítani abba az irányba, hogy az ugyanezen filozófuskörhöz tartozó, és a vallási problematikát már a korai munkáiban is tárgyaló, későbbi karmelita nővér és Auschwitzban mártírhált halt Edith Stein, Szent Terézia Benedikta nővér miként reflektál katolikus szemmel a saját zsidóságára, s mint válik egyre világosabbá számára a népéért vállalt

áldozatának kötelezettsége. Ugyanakkor elmondható, és már a mű névmutatója és bibliográfiája alapján is látható az a széles spektrumú gondolati ív, amelyen keresztül Mezei ezt a rendkívül bonyolult kérdéskört a legnagyobb alaposítással tárgyalja.

A mű a széleskörű filozófiai beágyazottságon keresztül mindvégig azt a lényegi kérdést feszegeti, vajon lehetséges-e megértenünk Auschwitz borzalmát abban a kinyilatkoztatási struktúrában, amelyben a keresztény gondolkodás az isteni kinyilatkoztatást a megváltásba vetett öröm horizontjába helyezi. Mezei könyvének eredetiségét nem a kérdésfelvetésben láthatjuk, hiszen azt a filozófiai-teológiai kérdést, hogy Isten végtelen jósága hogyan engedheti meg a világban a Gonosz eluralkodását, hogyan lehetséges a jóba vetett bizalmunkat az auschwitzi borzalmak után megújítanunk, a szerző által idézet Hans Jonas is felveti *Mortality and Morality. A Search for the Good After Auschwitz* című írásában. Mezei könyvének valódi eredetisége, mint az a könyv bevezető részének oldalain is olvasható, sokkal inkább azon új generáció kérdésfelvetésében mutatkozik meg, amelyik már a II. világháború után, de az auschwitzi borzalmak árnyékában született, és a gyermekkorát olyan múltbeli események határozták meg, amelyeknek a szerző maga nem volt részese, a legszűkebb környezetében mégis elevenen éltek, és ez által a szerző legelemibb világtapasztalatát határozták meg: Az emberi élet értékéhez való viszony megcsorbulása ennél fogva az új generáció tapasztalati élményének hiányában köszöntött be, egyfajta reflexióval egy korábbi állapotra, ebben próbálva folytatni az emberi élet értékének továbbörökítését. A Szerző által idézett „*Si comprehendis, non est Deus*” – „Ha megérted, az nem Isten” (Mezei 2014, 46. l. 9.; Szent Ágoston 52. Sermo, 16: PL 38, 360.) ágostoni gondolat az Auschwitzról való gondolkodás kiemmelhetetlenségére utal, amelynek megoldhatatlan összefüggésében feltárul számunkra az isteni kinyilatkoztatás lényegi mivolta.

Összességében tehát elmondható, hogy Mezei Balázs *Religion and Revelation after Auschwitz* című munkája mind a magyar, mind a kortárs nemzetközi vallásos és eszméletörténeti gondolkodás számára olyan lényegi kérdésekre mutat rá, amelyek a hívő katolikus gondolkodás területén mindeddig csak kevésbé kerültek megtárgyalásra. Mezei Balázs munkája ennél fogva feltétlenül ajánlandó és a kortárs vallásfilozófiai kérdésfeltevések vonatkozásában megkerülhetetlen jelentőségű mű.

Varga-Jani Anna

Jean-Luc Marion: A látható keresztteződése

Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2013, ford. Cseke Ákos.

„Az ikonban a látható és a láthatatlan
olyan tűzzel öleli át egymást,
amely immár nem elégeti, hanem
megvilágítja az emberek isteni arcát.”
(A látható keresztteződése, 196.)

Jean-Luc Marion neve már nemcsak a francia fenomenológia külföldi méltatói előtt ismerős, hanem az igényes fordításoknak köszönhetően immár magyarul is egyre több művét vehetjük kézbe. A jelen kötet fontos helyet foglal el a marioni életműben, hiszen olyan fogalmakat hoz közelebb hozzánk, melyek az elmúlt évtizedekben folyamatosan foglalkoztatták a filozófust, és gondolkodásának középpontjában találhatók: látható és láthatatlan, bálvány és ikon, fenomenológia és teológia.

A kortárs filozófia több alakjánál (lásd Maurice Merleau-Ponty, Jean-Luc Nancy, Michel Henry, de akár Martin Heidegger vagy Marion maga is) feltűnik az a törekvés, hogy kiemeljék a művészetet az esztétika kizárólagos területéről, és visszavezessék gyökereihez, a létkérdéssel vagy a láthatatlannak a láthatóban való megjelenésével hozzák kapcsolatba. Ez a mű is illeszkedik ezen

felvetések sorába: a festészetről kezdünk el olvasni, a képről és a vele járó láthatóságról, és főleg arról, hogy mindez elvezethet-e, és ha igen hogyan, a láthatatlan megmutatkozásához. Marion egyik érdeme a fent említett szerzők között, hogy a láthatatlant nem immanensként értelmezi (mint pl. Merleau-Ponty a látható valóság visszájaként), hanem a transzcendensként, mint ami úgy képezi a látható alapját, hogy végtelenül meghaladja azt, és ezért mindig is a Szent Istenre utal.

A kötet egymástól időben, és látszólag témában is elkülönülő négy hosszabb tanulmányt tartalmaz, melyeket azonban együtt olvasva nem nehéz rátalálnunk az őket összekötő szálra: a láthatót keresztező láthatatlan problémájára és ajándék mivoltára. Ahogy elkezdjük olvasni a szöveget, koncentrikus körökben haladunk egyre közelebb a mondanivaló szívéhez: az ikonhoz, mint a látható és a láthatatlan kereszteződésének legsebbe és legigazabb példájához. A kiindulópontot a festészet kérdése adja, és a festmény kiüntetett láthatósága, melynek tárgyalását kivonva a festők és esztéták kizárólagos hatásköréből, a szerző mindenki, de főleg azok érdeklődési körébe utalja, akik számára a látható nem magától értetődő. A látható ugyanis nem pusztán önmagát adja, hanem megnyit és utal valamire, ami nem látható, mégis jelen van. A láthatatlan mindig a látható alapja, és mint ilyen, vagy mélysége szerint rendezi el a láthatót (perspektíva), vagy behatol a láthatóba, oda lép be, ahol nem számítunk rá – sokkal, lenyűgöz, megebez (paradoxon). A látható és a láthatatlan kereszteződése tehát kétféle módon adatik: a láthatatlan a szemlélő tekintet és a látható között fejt ki hatását, mint rendező elv; vagy a láthatatlan maga a tekintet révén fejt ki hatását, mely a látható közvetítésével láthatatlanul egy másik láthatatlan tekintetre tekint. Az első esetben a látható látványnak minősül, mely felkínálja magát a látás számára, a második esetben viszont a láthatóban a láthatatlan szólít meg, célzó meg a tekintettel. Az első esetben előfordulhat, hogy a tekin-

tet leragad a láthatónál, és a láthatatlan helyett csak egy látatlant feltételez mögötte, így könnyebben esik annak a csapdájába, amit Marion bálványnak nevez. A két láthatatlan tekintet összekapcsolódása ezzel szemben a bálvány ellentétéhez vezet: ez pedig az ikon. A célja az, hogy a szemlélőt látóvá tegye és visszajuttassa a másik tekintet eredetéhez, és így elfogadja magát e tekintet látottjaként. Az ikonról szóló elemzés vitathatatlanul a mű egyik kiemelkedő értéke és érdeme. Maga a szó Marionnál többet jelent a klasszikus keleti ikonok festészeti műfajánál: az ikon olyan kép, mely lehetővé teszi a tekintetek összekapcsolódását; hagyja, hogy megjelenjen rajta a láthatatlan nyoma; kiüresíti magát, és nem önmaga miatt adja magát, hanem az egyedüli Szentre utal vissza, miközben kitesz bennünket az Isten láthatatlan tekintetének. Vagyis az ikon hármas kapcsolódást hoz létre a szemlélő tekintet, a látható tárgy és a láthatatlan prototípus között; úgy mutatja fel a valóságot, hogy elvezet annak alapjához is. És bár sok minden lehet ikon, akár a másik ember arca is, végső soron minden ikon eredetije, prototípusa Krisztus, aki az Atya ikonja, „a láthatatlan Isten képmása” (Kol 1,5). Ahogyan Krisztus az Atyára utal vissza, úgy utal vissza az ikon Krisztusra magára, neki követelve a tiszteletet és a dicsőséget. Vajon van-e szebb keresztény élethivatás, mint Krisztus ikonjává válni, jellé, amely a rá szegeződő tekintetet elvezeti az élő Isten tekintetéhez? Minden ikon a láthatatlant nem utánczás, hanem ismétlés révén jeleníti meg; nem a hasonlóság révén idézi fel, hanem a láthatótól a láthatatlanig halad a felismerés révén, hogy az egyedüli Szentre utal. Fel kell ismerni és megvallani azt a szentséget, mely nyomot hagy rajta, azt a szentséget, mely nem sajátja, hanem Azé, aki az ikon eredetije – és ez csak az imádság révén lehetséges: az ikon nem tárja fel szentségét, csak az imádkozó szemlélő előtt, hiszen az imádság maga nem más, mint kitenni magunkat Isten tekintetének, Hozzá emelni a tekintetünket.

Az olyan kép azonban, amely elveszítette hozzáférését az eredetihez és elidegenedett tőle, bálvánnyá válik, megszűnik jelnek lenni. A tekintetet magához láncolja, és a látás torkosságát eredményezi, mely elszakít a valóságtól, gyökértelenné és elidegenedetté tesz. Heideggeri fogalmat kölcsönözve, az inautentikus létmód új mélységeit (vagy inkább felszíneit) nyitja meg, egyre távolabb sodorva a valóságtól és benne önmagunktól, míg az „én” végül feloldódik a képben. Így teszi a televíziós bálvány a látót előbb pusztává, majd kukkolóvá. Míg a látó a nem azonnal rendelkezésre állót és a láthatatlan látja a láthatóban, addig a kukkoló az azonnal rendelkezésre álló képpel „tömi tele magát”: míg minden feltárlat nézése előtt (az is, ami nem tartozna rá), ő maga mindvégig láthatatlan marad.

A mű másik kiemelkedő érdeme épp a helyenként kemény kritikának ható elemzés a televíziós (internetes) képről, reklámokról, hiszen ma, amikor a láthatóság fénykorát éljük, ritkán esik szó arról, hogy milyen zsákutcákba vezethet. Vajon hányszor kérdezzük meg magunktól: mindaz, ami így mutat fel képet, közel hozza a valóságot vagy távolságot iktat be közénk és a szemléltetett közé? Vajon megnyit az igazságra vagy kizár belőle? Szabadok vagyunk a képpel szemben vagy az zsarnokoskodik a világ és a lelkünk fölött? Ha minden a képernyőre kerülhet, nem áll-e fenn a veszélye annak, hogy nem történik igazi kommunikáció, nem adnak és nem kapunk semmit? Az egyre többet látás vágya vajon nem zár-e be egy illuzórikus „valóságba”, mely elszakít az igazságtól, másoktól és végül önmagunktól is? A mindent látni akarásnak is kétféle tekintete van: a képnél leragadó, és az eredeti a képpel helyettesítő magányos és tárgyiasító tekintet; és a szeretet tekintete, mely a képen keresztül is a szeretett tekintetbe kapcsolódik. A kettő pedig kizárja egymást: „A látás tiszta vágya (*libido videndi*), amely a képernyő előtti magányos élvezettel lakatja jól magát, felment a szeretet törvénye alól, hiszen megtiltja, hogy lássuk

a másik arcát – amely láthatatlan és valóságos”. (124.) Az ikonnak viszont egyetlen tétje van: „a tekintetek kereszteződése, tehát szigorú értelemben, a szeretet – a szerelem – maga”. (195.) Hogy mi minden válhat bálvánnyá vagy ikonná abból, amit tekintetünk lát és átlát, csupán ezen múlik.

Petres Lúcia OP

Szabó Ferenc SJ: „Krisztus fénye”. Bevezetés Henri de Lubac SJ életművébe

Jézus Társasága Magyarországi
Rendtartománya, Budapest, 2014.

2014 decemberében mutatták be a jezsuita Szabó Ferenc új könyvét, amely sok évtizednyi személyes és még inkább szakmai kapcsolat összefoglalója. A könyv átfogó képet akar adni Henri de Lubac (1896–1991) jezsuita teológus munkásságáról, aki a XX. századi európai teológia legmeghatározóbb alakjainak egyike volt. Az élete végén bíborossá kreált Henri de Lubac nevét elsősorban éppen Szabó Ferenc írásain keresztül ismerhette meg korábban is a magyar olvasóközönség. A patrisztika kiemelkedő művelőjeként és szisztematikus teológusként egyaránt jelentős francia jezsuita életműve komoly hatást gyakorolt a II. Vatikánumra is. Magyar nyelvű fordításban csupán a kiterjedt életmű töredéke olvasható, ezért is kiemelt jelentőségű az, ha bármilyen közvetítés útján hozzájuthat a magyar nyelvű olvasó Henri de Lubac teológiájának a megismeréséhez.

„...én – a XX. századi ember” (224.), olvasható Szabó Ferenc könyvében. Páter Szabó – Henri de Lubac *L'exégèse médiévale* című munkájának bemutatásakor – saját narrátori jelölőjét, vélhetően az olvasó bevonásáért, általános alannya terjeszti ki, ez a retorikai fogása azonban sokatmondóan téveszti el a célját. A könyv írójának az olvasó számára kölcsönözni kívánt al-

teregője megakad a korszakjelölésen: egyikünk sem (csak) XX. századi. Az olvasó és a szöveg (beszélője) között így keletkező narratív hasadék ugyanakkor alkalmas bejárat lehet a közel félezer oldalas írásmű világába.

A nézőpont, amely a XX. század szellemtörténeti horizontjait meggyőzően tágítja ki a magyar befogadók előtt, nem véletlenül marad az előző század rabja. A francia teológia és kultúra ismerőjeként a világégek századának legfontosabb, egymást kölcsönösen átjáró szellemi mozgalmait Szabó Ferenc magabiztosan beszéli el úgy, hogy azok a századot teológiailag közepeken elfelező II. Vatikáni Zsinat felé konvergálnak. Henri de Lubac életművének könyvbeli bemutatása ennek eklatáns példájaként zsinat előtti, alatti és utáni szakaszokra bomlik, illetve a francia teológus-bíboros legnagyobb munkái is egy-egy zsinati dokumentumhoz (*Lumen gentium*, *Dei verbum* és *Gaudium et spes*) illeszkedve jelennek meg előttünk. Szabó Ferenc személyére találóan illik egy korábbi könyvének (*Keresztény gondolkodók a XX. században*. Agapé, Szeged – Budapest, 2004) fülszövegéből a „koronatanú” jelző, amit a most tárgyalt művének első fejezete azzal támaszt alá, hogy a szerző Henri de Lubachoz fűződő személyes élményeiről ad számot. A kezdő fejezet direkt emlékidézése indirekt módon a további fejezetekben is tovább él. Mindez egyszerre kölcsönöz hitelességet és szakértői hozzáértést a különböző események, illetve azok összefüggéseinek tárgyalásakor.

Másfelől ugyanennek a személyes emlékezésnek az intenzitása talán túlságosan is hangsúlyos, ami a tudományos monográfia műfaji hangvételét az esszéhez közelíti. Henri de Lubac életművének bemutatása több esetben olvasónaplószerű benyomást kelt elsősorban azoknál a műveknél, amelyek a részletező kifejtés és kritikai viszonyulás helyett csak tartalmi összefoglalást kapnak. Igaz, egy ilyen monumentális életmű átfogása aligha bontható ki egyetlen kötetben, éppen ezért a szükségszerű válogatást érdemes lett

volna kérelmelhetedenebbül véghezvinni. A kötet szerzőjének saját életművére tett hivatkozásait például ritkítani lehetett volna, más redundanciákhoz hasonlóan. E nélkül is nyilvánvaló ugyanis, hogy a magyarországi katolikus teológia döntően német szerzők által orientált látásmódját nagymértékben Szabó Ferenc eddigi értékes munkássága egészítette ki a francia teológia perspektíváival. Meggyőződéssel állíthatjuk, hogy a „*Krisztus fénye*” ennek a kíváncsatos és még mindig úttörő tendenciának a szerves folytatása.

Történeti szempontból megvilágító erejük a könyvnek a modernista válságról, majd az ezzel hírbe hozott *Nouvelle Théologie* mozgalmáról, illetve ezek zsinat alatti és utáni recepciójáról írott fejezetei. Ehhez kapcsolható erénye a könyvnek, hogy tovább gazdagítja a II. Vatikáni Zsinat és a *Humani generis* vagy a *Humanae vitae* enciklikák történeti kontextusainak ismeretét, kitérve a zsinati atyák rekonstruálható szándékaira és az azokat befolyásoló tényezőkre. Fontos kiegészítése mindennek az a szerényen csak *Függelék* címre keresztelt, a könyv mintegy ötödét kitevő bemutatás, amely Henri de Lubac szellemi partnereit veszi sorra. Ezek közül is kiemelendő Joseph Ratzinger portréja, amely már a jelenbe vezeti el az olvasót, hasonlóan a főszöveg utolsó alfejezeteihez, amelyek Ferenc pápa egyházképét helyezik a korábbi egyházkritikák mellé. Sokáig (373.) várat magára az Henri de Lubac életművére tett kritikai megjegyzések mérlegelése. A kritikai távolságnak köszönhető érdemi értelmezés a könyv utolsó fejezetéig inkább a másokkal folytatott polémikiakból hámozható ki, ezért annál fontosabb, kiegyensúlyozó szereppel bír a végső bekezdések sora. (Például a rahneri anonim kereszténység fogalmára von Balthasartól és de Lubactól érkező kritikák is alkalmat szolgáltatnának [322–325.] az értelmezői távolság felvételére, ehhez azonban szükséges lett volna, hogy a szerző Henri de Lubac meglátásait von Balthasaréval azonos mértékben fejtsse ki.)

Polémia helyett elmélyült párbeszéd jellemzi Henri de Lubac és rendtársa, Pierre Teilhard de Chardin szellemi kapcsolatát. A könyv külön fejezetben értekezik arról, hogyan védi a fiatalabb teológus az idősebb mestert az őt érő kritikák keresztüztüében. A középkori egzegézisről írt fejezet mellett ezek a passzusok mindenképpen a legjobban sikerültek között említhetőek. Teilhard de Chardin látens zsinati recepciójának felfejtése mellett a de Lubac számára is elfogadhatatlan tézisrészecskék egyaránt hozzájárulnak a hiteles portré megszületéséhez.

Ha néhány hónapja azt a kérdést tettük volna fel, hogy mire van nagyobb szüksége a magyar teológiának: félezer lapnyi szövegre Henri de Lubactól vagy ugyanennyire Henri de Lubacról, a válaszok bizonyára megoszlottak volna. Szabó Ferenc eldöntötte a dilemmát. Gazdag és hiánypótló monográfiájával egyúttal arra inspirálja a magyar befogadókat, hogy ne nyugodjanak bele az olvasásba Henri de Lubacról. A következő lépés lehetne félezer oldalnyi fordítás Henri de Lubactól.

Hoványi Márton

Peter Neuner – Paul M. Zulehner: *Jöjjön el a te országod. Gyakorlati egyháztan*
Verbum Kiadó, Kolozsvár, 2014,
ford. Wildmann János.

Bármely teológus, hitoktató vagy hite iránt érdeklődő ember felteheti magának a kérdést: ha meghívnának Kínába tanítani, miről beszéljek? Mit kellene elmondanom az *ottani* papnövendékeknek és szerzetesnőknek? Mire van *nekik* szükségük? A jelen könyv ugyanis így keletkezett. „A szerzőket éveken át dr. Chen Binshan, a Kínai Katolikus Egyház Nemzeti Papnevelő Semináriumának tanulmányi dékánja hívta meg előadásokat tartani. A hallgatók elsősorban kis-

papok voltak, de növekvő számban papok is, akik hosszú ideje lelkipásztori munkát végeznek, néhányan közülük pedig fontos feladatokat látnak el a kínai egyházban. Egy harmadik csoportot alkottak a szerzetesnővérek, akik a gyorsan növekvő kínai egyházban sokrétű szociális munkát végeznek, és a kínai társadalomban a bonyolult, európaiak számára nehezen érthető kihívások közepette nagy tiszteletnek örvendenek.” (11.) A keletkezés másik érdekes mozzanata, hogy a könyv Kelet-Európában is jó visszhangra talált teológusok körében, többek között a sajátos párhuzam miatt, amelyet a kínai helyzettel felfedeztek. Ilyen körülmények között a szerzők érthető módon elszakadtak a teológiai traktátusok hagyományos beosztásaitól, a leglényegesebb kérdésekre koncentráltak, egyszerű és érthető bemutatásra törekedtek.

Mindkét szerző professor emeritus: Neuner 2006-ig Münchenben a dogmatika, Zulehner 2008-ig Bécsben a pasztorálteológia professzora volt. Könyvükben életművük sok fontos tételét fogalmazzák meg, miközben rendszerezen utalásokat tesznek a kínai és kelet-európai helyzetre.

Az első jelentős szakmai adat az anyag beosztása. Az *első rész* („Egyház az üdvörtörténetben”) műfaja „egyháztan a szoteriológia (megváltástan) keretében”. Ha „az egyház az üdvösség szentsége”, akkor először ki kell fejteni a krisztusi üdvösség fogalmát. Jól emelik ki a keresztény üzenet, és ezáltal az egyház gyógyító jellegét. Végül a nem keresztény vallások keresztény megítélésének kérdését mutatják be az egyház szemzőgéből. Az ismert vallástéológiai nézetekből „exkluzív, inkluzív és plurális egyházkép” lesz, ahol a szerzők egyértelműen az inkluzív egyházkép mellett teszik le a voksot. A plurális felfogást éppen csak megemlítik.

A *második részben* („Az egyház mint Isten népe – állandók és változók”) találjuk az egyháztan körében általában tárgyalt alapvető kérdéseket: rövid ismertetés az újszövetségi könyvekben talál-

ható egyházfelfogásokról, az egyház négy tulajdonsága a Credóban, az egyház lényege a zsinat szerint (a *communio* szép kifejtésével), valamint a „hivatalok és rendek az egyházban”, ahol először Isten népének egységére, azután a laikusokra, és csak utána a hivatalviselőkre irányul a figyelem. Említésre méltó ennek a résznek a végén a lelkipásztori referensekről szóló teológiai kifejtés.

A *harmadik rész* témáit a teológia hagyományosan a pasztorálteológia keretében tárgyalja, de itt érthető a továbbgondolás: miután bemutattuk, mi az egyház, hogyan fog ez működni? A szisztematikus kérdésektől a pasztorális témához való átmenetet összefoglalóan „egyházépítésnek” vagy „ekkleziogenezisnek” nevezik a szerzők. Szó van itt az egyház társadalmi cselekvésének lehetőségeiről, az intézményekről, de leginkább a keresztény közösségek építéséről. A 152. oldaltól szerephez jut Zulehner egyik gyakran idézett forrása, a finn származású amerikai Martin F. Saarinen tanulmánya (*The Life Cycle of a Congregation*, Alban Institute, Washington D. C., 1986) az episzkopális kongregációk életciklusairól, amely kiemeli a „vízió” szerepét a keresztény közösségek létrejöttében és megújulásaiban. Mások „vízió” helyett inkább „istenélményt” vagy „lelki tapasztalatot” mondanának, de az tény, hogy a műben kellő hangsúlyt kap az egyházi élet lelkiségi megalapozottsága.

A szerzők nem úgy járnak el, hogy ismertetik a zsinati egyháztant és utána rátérnek a mai viszonyokra, hanem lényegében az egész mű a zsinati egyháztan gondos, kiegyensúlyozott bemutatásának tekinthető. Nem a dokumentumok sorrendjében haladnak, hanem értelemszerűen és rendkívül jó didaktikával alkalmazzák az egyes zsinati kijelentéseket az éppen tárgyalt témához. A *Lumen gentium* fejezeteinek sorrendjében a II. fejezet szerepére többször is emlékeztetnek, így például a 97. oldalon: „Az egyházat elsősorban nem a struktúrái felől kell szemlélni, hanem a lényege, a küldetése, az eredete felől, vagyis ar-

ról az oldalról, amely az egyház minden tagját érinti és mindenkire vonatkozik, nem csak a tisztviselőkre és a hierarchiára. Az egyházat csak akkor érthetjük meg, ha előbb arról van szó, ami az egyház valamennyi tagjában közös. Csak ezután beszélhetünk az egyház elengedhetetlen feladatairól, rendjeiről és funkcióiról.” Úgyszintén méltatandó a *communio* kifejtése és a rá való sokféle, koherens utalás, főként a „koinónia kultúrájának” kifejtése a 179–190. oldalakon.

Érthetően kitérnek a „rázós” kérdésekre is. Ha például hangsúlyozzák az Eucharisztia jelentőségét az egyház építésében, adódik a kérdés, hogyan jut hozzá minden közösség rendszeresen az Eucharisztia ünnepléséhez? A vitás kérdésekben korrekt módon ismertetik az álláspontokat, és legtöbbször nyitva hagyják egy ilyen értelmű mondattal: „A jövő majd eldönti, mi lesz a helyes megoldás”. Ebben azért is joggal bíznak, mert többször is rámutatnak az egyház rugalmasságára, pl. 143. oldal: „Nyilvánvaló, hogy eredete miatt az egyház nagyon rugalmas életének, működésének és társadalmi formájának kialakításában.”

A fordítás jónak mondható, nyelvezete jól olvasható. Az olvasónak néhány észrevétel talán mégis segítséget jelent: A 19. oldalon a *Victimae paschali* húsvéti szekvencia két elírása sajnos a német eredetiben is hiba. A 106. oldalon a „Hivatalok és rendek az egyházban” címben nem „rendek”, hanem inkább „életállapotok” lenne a helyes (*Stände*). Az idegen szavak átírása olykor a németet követi, holott erre a magyarnak is megvannak a szabályai, pl. a 107. oldalon a két görög szó magyar átírásban helyesen *ethné* és *laosz*. Végül a nyomda ördöge is közbeszólt: a címlapon a német eredetiben a KRESZ-tábla árnyéka egy keresztben végződik, mintha templom árnyéka lenne – ez a magyar kiadás címlapján alig-alig felismerhető. E néhány formai hiányosság ellenére a könyv nagyon jó impulzusokat adhat az egyháztannak – és magának az egyház életének.

Várnai Jakab OFM

György Benyik (ed.): *The Bible and Economics. International Biblical Conference XXV. Szeged, Ferenc Gal Theological College, 22nd – 24th August 2013*
JATE Press, Szeged, 2014.

A mai ember gondolkodásában kulcsfontosságú szerephez jutnak a gazdasági kérdések, így nem véletlen az érdeklődés a judaizmus és a kereszténység szent iratainak gazdasághoz fűződő kapcsolata iránt. A szervezők felismerték a téma aktualitását, így a tudományos összefüggéseket követően a *Biblia és a gazdaság* címmel 2013 augusztusában Szegeden megrendezett, 25. Nemzetközi Bibliikus Konferencia írásos anyagát immár a kezünkben tarthatjuk. A gazdagon dokumentált kötet összesen 36, angol, német és olasz nyelven írt tanulmányt tartalmaz.

A *Héber Biblia* kapcsán olvashatunk arról, hogy a gazdagság és szegénység témája hogyan jelenik meg a Példabeszédek könyvében és Ámosz igehirdetésében, valamint a Templom kifosztásairól a hellenisztikus korban. Előkerül a rabszolgának eladott József egyiptomi története, de olvashatunk olyan tanulmányt is, amely a pénzre és a pénzermére tett bibliai utalásokat dolgozza fel. A kötetet alapvetően mégis az *új-szövetségi hangsúly* jellemzi. Természetesen előkerül a Jézus korabeli Galilea gazdasága, az alamizsnálkodás, a pénzszeret, a templomadó kérdése, de ugyanígy találkozunk különböző részletkérdésekkel az Apostolok Cselekedeteiből vagy éppen a Pál apostol tanítványi köréhez fűződő levéltudományból. A szövegek újraolvasása teoretikus aktus. Jól fogalmaz a nemrégiben elhunyt neves haiku-szerző, Fodor Ákos: „*új szemmel nézni / a régi képre: ez a / mi alkotásunk*”. Így például nem csupán a vonatkozó kutatás elégséges vagy kiváló összefoglalóival találkozunk, hanem eredeti meglátásokkal és a legújabb irodalmi elemzés új módszereivel, és a humán tudományok (szociológia, kulturális antropológia) bevonásá-

val is. Ami talán külön érdekesség, hogy nemcsak bibliai gondolatok kaptak helyet a kötetben, hanem megjelenik a hatástörténet is, előkerülnek kora keresztény feldolgozások, valamint az egyistenhívő közösségek, a muszlim és zsidó tradíció értelmezései és gyakorlatai is. Az pedig felettebb örömdetes, hogy a kötet végén említett új bibliafordítást, amely Simon Tamás László benedek atya kitartó és szakértő munkáját dicséri, már mi is haszonnal forgathatjuk.

Köszönet illeti a konferencia szervezőit és a kötet gondozóit, amiért felvillantják előttünk a Biblia színgazdagságát a felmerülő gazdasági kérdések kapcsán. A kötetet jó szívvel ajánlom olvasásra nemcsak teológiai hallgatóknak, hanem a gazdaság kérdéseiben járatos, érdeklő civil-társadalomnak is. *Tolle lege!* Vedd és olvasd!

Szabó Xavér OFM

Joseph Ratzinger (XVI. Benedek): *Hit, igazság, tolerancia. A kereszténység és a világvallások*
Jövőegyetem könyvek, Pécs, 2014,
ford. Sallai Gábor.

Bár már két éve a pápai szolgálattól való visszavonulásának, teológiája, irodalmi tevékenysége, gondolatai ma is olvasók tömegeit vonzzák. Az emeritus pápának a világ, a teológia, az élet sok területén kinyilvánított véleménye, tanítása számtalan igazságra vágyó embert eligazít, biztos útmutatót jelent számukra. Ilyen a 2003-ban, a Herder kiadásában megjelent könyve, amit most Sallai Gábor szakszerű fordításában vehetünk kezünkbe és olvashatunk magyarul. A könyv két nagy részre tagolódik: a keresztény hit a kultúrákkal és a vallásokkal való találkozásban, valamint az igazság keresése és a vallások. E két nagy csoporton belül azután előkerülnek olyan fontos kérdések, mint a misztika és a hit kapcsolata, az inkulturáció, a vallásközi imádság, a fel-

szabadítás teológiájának válsága, a New Age, Szent II. János Pál pápa *Fides et ratio* enciklikájának mai olvasata, az igazság kérdésének megkerülhetetlensége és a keresztényként értelmezett és gyakorolt (valódi) tolerancia. Utolsó nagy témaként, mintegy zárásként a szabadság témáját tárgyalja a szerző. A függelékben az egyes fejezetek korábbi megjelenései helyeinek lelőhelye található. A mű kiváló segédeszköz, kiegészítő irodalom a fundamentális teológiát tanulók (és persze tanítók) számára, de mindazoknak is hasznos olvasmánya lehet, akik nemcsak beszélni tudnak a világban történő visszaélések, durvaság, jogtalanság, vallási alapon történő üldözés láttán, hanem keresik a történések gyökereit és tenni is akarnak megszüntetésükért. A kötetet Székely János püspök lektorálta.

Pákozdi István

Bugár M. István: Szabadság, szeretet, személy. Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete
Catena Monográfiák 15, Kairosz Kiadó, Budapest, 2013.

Bugár István, a Debreceni Egyetem tanszékvezető docense, – számításom szerint – immár negyedik forrás-szöveggyűjtemény jellegű munkáját adta közre *Szabadság, szeretet, személy. Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete* címmel.

Bugár István könyvei közül az egyik éppen tíz éve jelent meg, szintén a Catena sorozatban – *Szakraális képzőművészet a keresztény ókorban*, két kötetben (Catena Fordítások 6, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest), a *Sors és szabadság* 2004-ben, illetve a *Kozmikus teológia* 2005-ben, szintén a Kairosz Kiadó gondozásában, de egy másik, Kultusz és Logosz című sorozatban. Eme szisztematikus feldolgozása az antik filozófiai és keresztény vallási-teológiai kulcsfogalmak történetének igen nagy segítséget

nyújt az olvasók számára ahhoz, hogy megértsék, mi is az ókori filozófia és hogyan formálódott az ókori keresztény teológia. A forrásszövegek kiválogatása, fordítása, megfelelő bevezetővel és bibliográfiával ellátása egy külön műfaj, ami felettébb munkaigényes és nem is annyira látványos, nincs megfelelő presztízse, talán éppen ezért nem nagyon találhatók Magyarországon igazi művelői. Ennek oka az lehet, hogy számos szöveggyűjtemény megelégszik a többé-kevésbé elszórtan meglévő anyagok összegereblyezésével, gyakran a legpraktikusabb elemi szintű oktatási céllal. Pedig egy igazán jó forrásgyűjtemény igazi kincs, ami többet érhet, mint egy problematikus tézist kibontó vagy ecsetelő nagymonográfia. Azt hiszem, Bugár István a forrásgyűjtemény műfaját érleli egyre tökéletesebbé folyamatosan eredményeket hozó, kitartó munkálkodásával. Az is megköszönhető, hogy műfaji értelemben a „monográfia” megjelölés is korrekt Bugár esetében, mert terjedelmes bevezetője monografikus elmélyültséggel készült, amely főszöveg téziseit a szövegek mint bizonyító anyagok támasztják alá.

A korábbi szöveggyűjtemény-kötetek közül tematikusan a Lautner Péterrel közösen készített *Sors és szabadság* az, ami leginkább kapcsolódik a *Szabadság, szeretet, személy* könyvhöz, annak is első témaköréhez.

A *Szabadság, szeretet, személy* előszava utal is a *Sors és szabadság* és *Szabadság, szeretet, személy* gyűjtemények kontinuitására, sőt, egy kicsit feltételezi annak ismeretét. A szabadság kérdése iránt érdeklődő olvasó mindenképpen jól teszi, ha alaposan áttanulmányozza az ott található bevezetést. Mindkét kötet, a *Sors és szabadság* és a *Szabadság, szeretet, személy* – sőt, mind a négy kötet – bevezetője egy végtelenül tömör, minden leegyszerűsítést kerülő alapszöveg, amely kristálytisztan gondolatmenet keretében a forrásgyűjtemény hívószavainak történetét mutatja be.

A *Szabadság, szeretet, személy* kötetben található dokumentumok hét évszázad ide vonatkozó szövegeiből adnak válogatást, kronológiailag az

első a Jézus-kortárs zsidó Philónnak *Az emberiségesség* című értekezése, az utolsók közül pedig a hetedik századi Hitvalló Szent Maximosz szövegei említendők. A bevezető még nagyobb időtartamot fog át.

A „szabadság”, „szeretet”, „személy” fogalmak históriáján egy ismertetés természetesen nem tud végigmenni. Néhány fő pontot szeretnék csak érinteni. A „szabadság” fogalma kapcsán alapvető, hogy itt a görög források terminusai – *autexuszion*, *ep'hémin* – kapcsán autonómiáról, döntésképességről van szó, amelynek ágense az ember, illetve az emberi értelem, és nem akaratszabadságról – annak kanti fogalma szerint, mintha szabad ész-lényként a *noumenon* világának lakói lennének, akiknek a szelleme minden determináló késztetéssel szemben szabad – vagy éppen ágostoni értelem, mintha a *voluntas* önálló mentális döntéshozó képességünk lenne. Bugár István elemzései nyomán világossá válhat, hogy néhány patrisztikus szöveg korábban készült magyar fordítási megoldása revízióra szorul, az „akaratszabadság” kifejezést ezekből érdemes lenne eltávolítani. A világban tapasztalt rossz és az isteni jószág együttes állítása a görög filozófiai tradíció alapján a keresztény szerzőknél is a szabad döntés irányában kereste a feloldást legalább Juszinosz óta. A kötetben közölt hosszabb lélegzetű szövegek két szerzőhöz kapcsolhatók: Órigenészhez és Aranyszájú Szent Jánoshoz. Órigenész a *Téremtés könyvéhez*, a *Zsoltárokhoz* és a *Római levélhez* írt kommentárjainak Nagy Szent Vazul és Nazianzoszi Szent Gergely által a *Philokaliába* beválogatott szemelvényeivel van jelen – az isteni előretudásnak és emberi szabadságnak egy elméletileg felettebb cizellált egyeztetési kísérletével, amelynek szálait és problémáit Bugár szépen megmutatja a bevezetőben. Megjegyzem, lassan kezd összeállni egy teljes *Philokalia* magyarul. Ha egyszer ennek a maga korában óriási népszerűségnek örvendő műnek a teljes magyar verziója megjelenhetne, a fordítási szöveg terminológiájának a megállapításához Bugár magyarítása

szolgálhat majd vezérfonalként. Aranyszájú Szent János *Máté- és János-evangéliumi homíliáikkal*, továbbá páli levelek magyarázatával szerepel a kötetben. Többek között ő bontja ki a klasszikus *szünergeia* eszméjét az isteni gondviselés és emberi igyekvés együttműködéséről, amelynek elemzését a szemelvények szerzőin túl az egész patrisztikus irodalmi örökség optikájából rajzolja fel a bevezető.

Ugyanígy a „szeretet” fogalma kapcsán is alapvető Bugár Istvánnak az a nyelvészeti ihletésű kiindulópontja, hogy a „szeretet” *philia* első megközelítésben nem érzelem, hanem tudatos beállítódás, és hogy négy különböző szót (*phil., agap., era., sterg.*) jelentésspektusainak kapcsolata során bomlik ki egy érzelmi, ám tudatos irányultság koncepciója a patrisztikus forrásokban. A válogatott szövegek Philontól, Aphrahattól és Aranyszájú Szent Jánostól, illetve az Aranyszájú gyűjteményből, továbbá Gabalai Szevériánostól, Szír Szent Izsáktól és Hitvalló Szent Maximosztól valók. Ez a gyűjtemény-rész nem nagyon lett volna elkészíthető a szír anyag fordítása nélkül, amely a biblikus hagyomány értelmezésében a szorosabb szó szerinti kötődést juttatja érvényre.

Ha azt mondjuk, a szabadság felfogása a görög bölcséleti irodalomban gyökerezik, a szeretet értelmezése hasonlóképpen, de attól olykor már erősen elrugaskodik, úgy a személy fogalma esetében már arról beszélhetünk, hogy ez ízig-vérig önálló keresztény teológiai koncepció, amelynek persze szintén megvannak bizonyos filozófiai előzményei Szókratésznél, a platóni *corpus I. Alkibiadész*ének szövegében és másoknál, ezek azonban inkább csak egy tudományos rekonstrukció eredményeképpen érzékelhetők számunkra, és nem olyan egyértelmű irodalmi reminiscenciák révén, mint pl. Platón *Lakomájának* Erősz-koncepciója a patrisztikus *Énekek éneke*-magyarázatokban Órigenésztől kezdve. A bevezető alaposan elemzi a személyfogalom kialakulását és annak szentháromságtanban elő-

térbe kerülő csomópontjait. Érvényre juttatja a komplexitásnak azt a követelményét is, hogy az írott források mellett folyamatosan tekintettel kell lennünk a tárgyi emlékekre, különösképpen a keresztény művészet alkotásaira. A forrásgyűjteményben két igen jelentős szöveg fordítására vállalkozott ebben a szekcióban Bugár István: Hippolitosz *Noétosz ellen* írt vitairatára és Nüsszai Szent Gergely *Ablabioszhoz* címzett rövid értekezésére: *Ne gondoljuk, hogy három Istenről beszélünk*. Az előbbi Noétosz patripassionista nézeteit veszi górcső alá és szedi ízekre, az utóbbi a triteizmus Szküllája és a Fiú és Szentlélek istenségét tagadó szélsőséges arianizmus Kharüdisze között hajózva fejt ki az egy *uszia* három *hüposztaszisz* újnikaiai koncepcióját, amelynek elfogadtatásában a kappadókiai atyák, köztük Nüsszai Szent Gergely, óriási szerepet játszottak.

Én úgy érzékeltem, hogy a korábbi forrás-szöveggyűjtemények bevezetőjéhez képest Bugár István még több forrást idéz. Ezek nagy része is saját fordítás. Tiszteletre méltó önkorlátozás ez abban az értelemben, hogy ezek az idézetek azután nem szerepelnek a lefordított szövegek között. Maguk a görög és szír nyelvből magyarított szövegek majdnem minden esetben teljes szövegek, tehát nem csupán részletek, és minden esetben saját fordítások. Ez – véleményem szerint – tovább emeli a gyűjtemény értékét. Az, hogy a szövegben szereplő kulcsfogalmak esetén feltünteti a szóban forgó görög kifejezést, tovább segíti az olvasót, csakúgy, mint a tematikusan rendezett bibliográfia. A könyv tipográfiai kvalitásai is igen jók.

A Szabadság, szeretet, személy. Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete című könyv tehát egy nagyon fontos kötet, ott a helye minden, az ókori teológia iránt érdeklődő olvasó polcán.

Somos Róbert

Viktória Hedvig Deák: Consilia Sapientis Amici. Saint Thomas Aquinas on the Foundation of the Evangelical Counsels in Theological Anthropology

Tesi Gregoriana Serie Teologia 207, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2014.

There is once again considerable interest in the thought of Thomas Aquinas and some parts of his works are studied over and over again. This is not true, however, of his writings about religious life which have been somewhat neglected. Even in the full flow of Leonine neo-scholasticism, Aquinas's work in this area did not receive much attention. We should therefore be grateful to Viktória Hedvig Deák for her careful study of these writings and for her contextualization of them in relation, particularly, to nature and grace.

The book is in three parts. The first part, *Status Quaestionis*, is a brief intellectual history of the ideas and movements which affected the reception of what Aquinas wrote about the counsels and the vows of religious life. The author analyses this history in a way that is familiar from the work of Servais Pinckaers but which remains effective in showing how and why later students of Aquinas' work were not always faithful to him. Deák's main concern in this first part is to show how an extrinsicist understanding of the evangelical counsels came to predominate, firstly through the birth of a morality of obligation, then through the rejection of religious life by Luther and the Protestant reformers, culminating in Roman Catholic defences of Aquinas which, in response to the later intellectual tendencies and controversies, were selective, and eventually distorting, in their interpretations of what Aquinas wrote. The result was a separation of the evangelical counsels from the full doctrinal and spiritual setting in which they

need to be thought about, the prevailing view being that they are extrinsic to the Christian life, additional obligations to which some Christians might commit themselves.

Although Vatican II made important contributions to this theme, not least by underlining the universal call to holiness, some of the difficulties inherited from earlier understandings influenced what the Council said about religious life while these difficulties remained unanswered and even unaddressed. There have been important contributions from the magisterium since Vatican II, notably in presenting a Trinitarian theology of religious life, although a legitimate focus on the vocation of the laity has sometimes led to the marginalization of religious life, or at least to regarding it once again as simply a sign, or as having a purely moral function for some Christians. For Karl Rahner the counsels are signs that objectivise aspects of faith, an approach for which he is criticized by Hans Urs von Balthasar who offers a Christological approach that brings him closer to how Deák interprets Aquinas. Balthasar and Aquinas focus on the love and obedience of Christ but differ in the stress they place respectively on person and nature. This sets the scene for a historical, and then a more systematic, presentation of Aquinas's thought. The analysis she gives in this first part supports Deák's view that there is a need to ground the counsels in a new vision of theological anthropology.

In the second part, *The Development of Saint Thomas's Thought on the Evangelical Counsels*, we see that Aquinas developed his thought and produced his writings on religious life under the pressure of a number of contemporary controversies. It was never simply a theoretical question for one who was himself a mendicant friar. One of these controversies was the mendicant debate, an argument set off by the objections of secular clergy to the new form of religious life established by St Francis and St

Dominic. This controversy rumbled on through the 13th century, involved all the great theologians of the mendicant orders, and gives a polemical edge to Aquinas' *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256), *De perfectione spiritualis vitae* (1270) and *Contra doctrinam retrahentium a religione* (1271). These are not the only texts in which Aquinas speaks of the evangelical counsels and the vows of religious life. He considers these topics also in his great systematic works, *Summa contra gentiles* and *Summa theologiae*, as well as in a number of other occasional writings. Deák considers all the relevant texts.

Aquinas is keen to defend not just the mendicant form of life but the vowed life in general. The three counsels of poverty, virginity or chastity, and obedience, were already well established as fundamental in earlier forms of monastic and eremitical life. Aquinas is obliged to treat of them again not only in response to the economic questions raised by the secular clergy (where will the mendicants get their money?), but also in response to controversies about the age at which people should be accepted into religious life and whether bishops, removed from living in poverty, could still be regarded as living in a 'state of perfection'. In the evolution of his writings the main themes of Aquinas' account emerge: the counsels are dispositions for perfection addressed to the main areas of human life (the threefold good identified by Aristotle), they are divine admonitions based on the words of Christ, they are instruments of divine love as well as effects of its transforming power, they constitute a state of perfection, and they are fundamental to religious life understood as sacrifice and so linked with the worship of God and the virtue of religion.

Deák shows how the later reception of Aquinas has been partial and that using his work in defence of ideas such as 'two classes of Christian' or 'supererogatory obligation', while

it does have some textual support in his writings, neglects not only other things that he says but also the context and orientation of his work. The goal Deák sets for herself is to read Aquinas's texts again but in the fuller context of his theological anthropology: the call of all Christians to holiness, the place of the counsels in the human person's journey towards God, most fundamentally the question of nature and grace. This goal is most fully developed in Part III, *A Thomasian View of the Counsels*, but it has already guided the historical account given in Part II.

Central to Deák's constructive argument is the point that the evangelical counsels – advice from Jesus, our wise friend – must be seen as a natural flowering of the Christian life, the perfection of the dynamism of love. Anyone who follows Christ faithfully will come to the point of receiving his wise advice and they will try to follow it in their lives. Many have done so and have not needed to make the vows of religion in order to do so. So the vows by which men and women publicly commit themselves to this search are not simply identical with the evangelical counsels themselves. Clarifying this point is one of the most helpful contributions of Deák's book.

Another very important, and inspiring, contribution is her presentation of the dynamism of love. Chapter VII alone makes this book worth reading: it is a beautiful piece of work showing how the dynamism of love, as understood by Aquinas, is the foundation of the counsels. It has sometimes been fashionable to regard Aristotle alone as the source of Aquinas's understanding of charity as friendship and this is then contrasted with Platonic understandings which seemed to combine more easily with strands of Christian nuptial mysticism, strands with which Aquinas is not normally linked. But Deák brings to bear

here another important recovery of contemporary Thomistic studies, which is to give due weight to the importance of Ps.Dionysius the Areopagite for the construction of Aquinas's theological anthropology. Specifically it means including an understanding of ecstatic love, drawing on Ps.Dionysius' *Divine Names*, within the more familiar understanding of charity as friendship, drawing on Aristotle's *Nicomachean Ethics*. This allows for a richer understanding not only of charity but of the evangelical counsels and of their role in the healing and transforming work of charity which is the grace of the Holy Spirit poured into human hearts. It also inserts the counsels firmly within an account of the Christian life as such, since the holiness to which all are called is simply the perfection of charity, life according to the new law of the gospel.

The final chapters bring together Aquinas's different approaches to the counsels, seeing ecstatic love as the meeting point of these different approaches, as well as considering how religious life relates to the 'natural' virtue of religion. The work concludes with an interesting section on the classical order of the counsels, and how Vatican II, unfortunately, changed it.

The importance of the topic, the fresh approach, and some key contributions to a renewed and profoundly theological understanding of the evangelical counsels, all contribute to make this a very valuable book. It should help to open new perspectives on religious life within the communion of the Church, understood in the perspective of Aquinas's thinking about nature and grace.

Vivian Boland OP

Thomas Keating és Tom S.: Isten terápiája és a szenvedélybe- tegségek. A középpontba vezető ima és a tizenkét lépés

Ursus Libris, Budapest, 2014,
ford. és előszó Görföl Tibor.

Ez egy beszélgetős könyv. Két ember beszélget. Egyikőjük, Tom S. józanodó alkoholfüggő, aki 1978. október 5. óta nem fogyaszt alkoholt. Thomas Keating atyának köszönheti, hogy felismerte a spiritualitás és a vallás különbségét, valamint azt, hogy hogyan válthatók életre intuitív módon a tizenkét lépés alapelvei.

Beszélgetőtársa Thomas Keating atya, ciszterci szerzetes, korunk egyik neves spirituális tanítója, a középpontba vezető ima, összpontosító ima (*centering prayer*) gyakorlatának kidolgozója.

Nehéz olvasmány. Nyitottságot, az AA törvényének és gyakorlatának ismeretét feltételezi, valamint szükséges hozzá a spirituális út iránti nyitottság. Ha valaki úgy kezd az olvasásához, hogy mindezekkel nem, vagy csak hiányosan rendelkezik, ne szomorkodjon! Mire leteheti a könyvet, feltehetően már úton lesz...

Az AA-ról, röviden

– Sziasztok! Ferenc vagyok és alkoholista. Öt év, nyolc hónap és tíz nap óta nem fogyasztok alkoholt.

– Szia Ferenc! (Üdvözllet a csoport tagjai részéről.)

A világ számtalan pontján hangzik el ez a köszöntési formula, változó földrészekken, helyszíneken és nevekkkel, óráról órára, az Anonim Alkoholisták, az AA ülésein.

„Az Anonim Alkoholisták olyan férfiak és nők közössége, akik megosztják egymással tapasztalataikat, erejüket és reményüket azért, hogy megoldhassák közös problémájukat és segíthessenek másoknak felépülni az alkoholizmusból.

A tagság egyetlen feltétele az ivással való felhagyás vágya.

Az AA tagság nem jár illetékkel vagy díjjal, mi önellátóak vagyunk saját hozzájárulásainkból.

Az AA *nem szövetkezik* semmiféle szektával, felekezettel, politikai irányzattal, szervezettel vagy intézménnyel; nem kíván semmiféle vitába bocsátkozni, nem támogat és nem ellenéz semmilyen ügyet.

Elsődleges célunk *józanoknak maradni, és segíteni más alkoholisták józanodását.*”

Ezt a rövid ismertetőt az összes világnyelven, valamint számtalan más nyelven is olvashatják az érdeklődők a világ bármely pontján (a kiemelések jelen könyvismertető írójától származnak).

Az AA működése a tizenkét lépésre és a tizenkét hagyományra épül. Most csak az első három lépést idézzük:

1. Beismertük, hogy tehetetlenek vagyunk az alkohollal szemben – hogy életünk irányíthatatlanná vált.

2. Eljutottunk arra a hitre, hogy egy nálunk hatalmasabb Erő helyreállíthatja lelki egészségünket.

3. Elhatároztuk, hogy akaratunkat és életünket a *saját felfogásunk szerinti* Isten gondviselésére bízunk.

Az AA, mint spirituális alapokon működő önszorgató csoport, egyik lényegi eleme, s a tagság, az odatartozás feltétele is egyben a tehetetlenség, a sorozatos próbálkozás utáni kudarcok, a vereség élményének a beismerése, a mélypont átélése. Az egyik alapító, Bill az utolsó kórházi kezelése alkalmával tapasztalta meg a végső kétségbeesést. Bár – akkor még – nem volt hívő, Istenhez kiáltott: „Ha van Isten, mutassa meg magát! Kész vagyok bármit tenni, bármit! Hirtelen vakító fény töltötte el a szobát. Belsőleg úgy éreztem, hogy hegytetőn vagyok, és nem szél, de a lélek fuvallatát éreztem. Aztán ráébredtem, hogy szabad vagyok. Elragadtatásom lassan elmúlt. Fe-

küdtem az ágyon, de egy ideig egy más világban voltam: a tudat új világában. Egy csodálatos Jelenlétet éreztem önmagamban és körülöttem...” Élete hátralévő részében már nem ivott.

Az AA egyik fontos sarkpontja, hogy úgy tekint az alkoholizmusra, mint betegségre. Az évek, hónapok, napok elmúlása után is életük végéig függőként tekintenek magukra. Sok józanodó szenvedélybeteg egy-két ülés után elhagyja a közösséget, képtelen azonosulni ezzel a szemléletmóddal. A függőséggel foglalkozó szakemberek közül is sokan túlzásként, merevségként, többen önfelmentésként tekintenek erre a megfogalmazásra, holott ez az AA-szemlélet (és több önségítő irányzat) egyik alapja.

Alkoholizálása kezdetén az alkoholista sokszor a felelőtlenség bűnébe esik. De amikor az ivás kényszerré válik, nem terhelhető teljes felelősséggel viselkedéséért. Akkor már meg szállottságban szenved, ami ivásra ítéli őt, és az alkohol iránti fizikai érzékenysége garantálja végzetes esztelenségét és halálát.

Amikor azonban ráébresztik állapotának súlyosságára, szükségét érzi, hogy elfogadja az AA erkölcsi újjászületési programját, amelyet tömören kifejez a minden ülés elején és végén elhangzó AA-ima: „Istenem, adj lelki békét annak elfogadására, amin változtatni nem tudok; bátorságot, hogy változtassak azon, amin tudok; és bölcsességet, hogy felismerjem a különbséget.” (Az idézetek forrása: www.anonimalkoholistak.hu)

Isten terápiaja

Thomas Keating atyának a középpontba vezető imáról szóló könyve már korábban megjelent magyar nyelven (*Nyitott tudat, nyitott szív*, Filosz, Budapest, 2006, ford. Malik Tóth István). Ebben a könyvben a szerző áttekintést nyújt a kontemplatív imádság keresztény hagyományban betöltött szerepéről, formáiról, az evangélium kontemplatív dimenziójáról. Célja annak bemutatása, hogy megnyíl-

hatunk a végtelen számára, ennél fogva a végtelen lehetőségek számára.

Tom S., a beszélgető-kérdező társ csak néhány évvel fiatalabb Keating atyánál. Azt a keveset, amit tudhatunk róla, már a bevezetőben megosztottuk. Kérdései, tapasztalatai igen beszédeselek, dinamikus, önmagán folyamatosan dolgozó személyiséget mutatnak.

Keating atya több művében a szenvedő Jézust állítja középpontba. A passió folyamatában Jézus azonosul az emberi létállapottal, annak minden következményével. Jézus „átélte a magány, a bűntudat és a szorongás minden szintjét, amelyet bármely ember valaha érzett; az emberi nyomorúság, bűn és bűntudat iszonyú összessége szállt le rá”. (229.)

Többször is megjelenik a könyvben a függő ember tehetetlenségének, az élet irányíthatatlanságának képe, ami hasonlít a passióban leírt létállapothoz. (Ez az Anonim Alkoholisták első lépése lényegi elfogadásában válik megélhetővé a szenvedélybetegek számára.) Keating atya szerint a spirituális út megkezdéséhez paradox (?) módon ez a legjobb állapot, az, amikor az ember úgy érzi: „Zsákutcába került, padlón van, összeomlott. [...] Minél kétségbeesettebb, annál készségesebben keres segítséget”. (23.)

A beszélgetések során hihetetlen mélységeket és magasságokat érintenek a résztvevők. Gyakran merülnek fel Keresztes Szent János gondolatai, az érzékek és a lélek sötét éjszakáinak képeitől a teljes (lelki) egészség szentenciájáig: „[...] az egészséges emberségnek az a feltétele, hogy kifejezetten tudatában legyünk Istennek”. (146.) Ehhez kapcsolódik szorosan Keating atya egyik összefoglaló gondolata: „Az isteni bennlakozás azt jelenti, hogy Isten szeretetteljesen jelen van bennünk. A spirituális út elején még nem vagyunk tudatában. Ahogyan tudatossá válik, jelzi számunkra, hogy merre található az igazi boldogság. Ennek fényében újraértékelődik azoknak a bol-

dogságforrásoknak a jelentősége, amelyektől kielégülést reméltünk és vártunk. Pótlékként szolgálnak Isten helyett, amikor még nem tapasztaljuk meg a jelenlétét.” (147.)

A spirituális utat járva függőség és kegyelem összetartoznak. Járjunk rajta!

Kály-Kullai Károly

A recenziók szerzői

VÁRNAI JAKAB ferences szerzetes, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola rektora, a Fundamentális Tanszék vezetője; varnai.jakab@sapientia.hu

VARGA-JANI ANNA az ELTE BTK Filozófia Intézetének tudományos munkatársa, az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoportjának tagja; janianna@caesar.elte.hu

PETRES LÚCIA domonkos szerzetesnővér, filozófus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének adjunktusa, mb. tanszékvezetője; petres.lucia@sapientia.hu

HOVÁNYI MÁRTON irodalmár, az MTA BTK ITI Modern Magyar Irodalmi Osztályának tudományos segédmunkatársa, az ELTE BTK összehasonlító irodalomtudományi programjának doktorandusza, a PPKE HTK teológia szakos hallgatója; hovanyi.marton@gmail.com

SZABÓ XAVÉR ferences szerzetes, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének adjunktusa; szabo.xaver@sapientia.hu

PÁKOZDI ISTVÁN katolikus pap, egyetemi lelkész, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Gyakorlati Teológia Tanszékének vezetője, a *Praeconia* liturgikus szakfolyóirat főszerkesztője; ipakozdi55@gmail.com

SOMOS RÓBERT egyetemi tanár, a Pécsi Tudományegyetem BTK Filozófia és Művészetelméleti Intézetének vezetője, az MTA doktora, a Magyar Patrisztikai Társaság elnöke; somos.robert@pte.hu

VIVIAN BOLAND domonkos szerzetes, rendje generálisának helyettese, Santa Sabina, Róma; vivian.boland@gmail.com

KÁLY-KULLAI KÁROLY tanár, narkológus, mentálhigiénés szakember, szupervizor, a Sziget Drog-információs Alapítvány ügyvezetője, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola óraadó oktatója; kaly-kullai.karoly@sapientia.hu

2015. január – július

2015. január 14. Naphimnusz Műhely – 2014/15. 2. félév – 1. alkalom.

2015. január 31. Diplomaosztó ünnepség szentmisével.

2015. február 5. Sapientia Szabadegyetem 2014/15. 2. félév 1. előadása. *Szép – üdvös – hasznos. A liturgia helye az ember életében* címmel. Előadók: Füzes Ádám és Pákozdi István.

2015. február 6. Etikatanári műhely 2014/15. 2. félév 1. előadása. *Mit tudnak a különböző korú gyermekek a halálról.* Előadó: Papp Miklós.

2015. február 7. *A Jézus-ima és a keleti szerzetesség. Imaélet a monostorban és azon kívül* – konferencia. Megnyitó: Baán Izsák OSB. Előadók: Arszeniosz Kardamáksz metropolita, Orosz Atanáz püspök, Kocsis Fülöp püspök, Baán István, Baán Izsák OSB, Ötvös Csaba, Görföl Tibor, Parlagi Gáspár, Perczel István, Vassányi Miklós, Geréby György, Nacsinák Gergely András, Imrényi Tibor. Déri Balázs, Xeravits Géza, Nacsinák Gergely András képes bemutatója Egyiptom, Tur Abdin és a Kaukázus monostorairól. Fotókiállítás: *Fekete angyalok – monasztikus élet Áthoszon* (Nacsinák Gergely András, Xeravits Géza, Parlagi Gáspár és Ötvös Csaba képei).

2015. február 11. Naphimnusz Műhely – 2014/15. 2. félév – 2. alkalom.

2015. február 12. Sapientia Szabadegyetem 2014/15. 2. félév 2. előadása. *Istenkép. Feladat egy életen át.* Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós.

2015. február 19. Sapientia Szabadegyetem 2014/15. 2. félév 3. előadása. *A sírbolt, amelyben senki nem feküdt. Jézus korabeli temetkezési szokások és feltámadás-elbeszélés János evangéliumában.* Előadók: Szatmári Györgyi és Szabó Xavér OFM.

2015. február 26. Sapientia Szabadegyetem 2014/15. 2. félév 4. előadása. *Dura Europosz kincsei.* Előadó: Xeravits Géza.

2015. március 2. Kiemelt vendégelőadás és könyvbemutató. *A hit választása.* Előadó: Hans Joas, a könyv szerzője (Vigilia, 2014). A művet bemutatja: Hidas Zoltán (PPKE Szociológiai Intézet).

2015. március 3. Könyvtári Esték: *Vigilia 80.* Irodalmi est a Vigilia folyóirat fennállásának 80 éves jubileuma alkalmából. Felolvasnak: Dobai Lili, Györffy Ákos, Iancu Laura, Jász Attila, Lackfi János. Közreműködik: Tóth Barnabás (cselló). Házigazdák: Lukács László, a Vigilia főszerkesztője és Bende József, a Vigilia szerkesztője (a beszélgetés vezetője).

2015. március 5. Sapientia Szabadegyetem 2014/15. 2. félév 5. előadása. *Egy tekintet iránya. Egy poétikai módszer teológiai tanulságai*. Előadó: Hernádi Mária irodalomtudós (PPKE, Sapientia).

2015. március 11. Naphimnusz Műhely – 2014/15. 2. félév – 3. alkalom.

2015. március 12. Sapientia Szabadegyetem 2014/15. 2. félév 6. előadása. *Depresszió: mi az, és mit kezdjünk vele*. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós.

2015. március 13. Etikatanári műhely 2014/15. 2. félév 2. előadása. *Emberi méltóság a vallások nyomán*. Előadó: Bolberitz-Ködmön Ágota.

2015. március 16. Szép magyar beszéd háziverseny. I. helyezett: Czeglédi Katinka; II. helyezett: Hidasi Viktória; III. helyezett: Nagyné Koncsik Borbála.

2015. március 21. Sapientia nap, a Sapientia Szabadegyetem 2014/15. 2. félév 7. előadása. *Nyelv, kommunikáció, kisebbségek*. Megnyitó: Várnai Jakab OFM. Előadók a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Karának tanárai: Jitianu Liviu, Nóda Mózes, Diósi Dávid, Oláh Zoltán, Zamfir Korinna, Marton József, András István.

2015. március 26. Könyvbemutató. Pálvölgyi Ferenc: *Az erkölcsi nevelés új perspektívái*. A Pedagógia Tanszék Didascalia sorozata 1. kötetének bemutatója. Bemutatják a kötet lektorai: Bábosik István és Farkas István SchP.

2015. március 26. Sapientia Szabadegyetem 2014/15. 2. félév 8. előadása. *Milyen az élet? – Szent Ágoston válaszol*. Előadó: Tóth Beáta.

2015. április 7. Naphimnusz Műhely – 2014/15. 2. félév – 4. alkalom.

2015. április 14. Könyvtári Esték: „Ahol Ég és Föld összeér”. Az est vendége: Nedeczki Júlia hegymászó, pszichológus.

2015. április 16. Ozsvári Csaba, Magyar Örökség díjas ötvösművész élete és művei című kiállításának megnyitója. A kiállítást megnyitja: Oszváriné Ramocsai Imri. Közreműködik: Zajkás Boldizsár (ének).

2015. április 16. Sapientia Szabadegyetem 2014/15. 2. félév 9. előadása. *Az iskolai etikaoktatás aktuális kérdései*. Tájékoztató, tapasztalat és vitaest a Pedagógia Tanszék oktatóinak részvételével.

2015. április 17. Etikatanári műhely 2014/15. 2. félév 3–4. előadása. *A szervültetés orvosi, etikai és vallási háttere*. Előadó: Szalamanov Zsuzsa, a Transzplan-tációs Alapítvány elnöke. *Az erkölcsi magatartás biológiai alapjai az agykutatás eredményeinek tükrében*. Előadó: Oberfrank Ferenc kutatóorvos, bioetikus.

2015. április 23. Könyvbemutató. Kovács Péter: *Pilinszky közelében* (Vigilia, 2015). A kötetet bemutatja és a szerzővel beszélget Jelenits István piarista tanár.

2015. április 23. Sapientia Szabadegyetem 2014/15. 2. félév 10. előadása. *A megbocsátás mint életfontosságú képesség*. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós.

2015. május 6. Naphimnusz Műhely – 2014/15. 2. félév – 5. alkalom.

2015. május 12. Könyvbemutató és vetítés. Szent Bonaventura: *Szent Ferenc élete. Legenda maior*. Középkori keresztény írók, 7. (Szent István Társulat, 2015). A kötetet bemutatja a fordító: Berhidai Piusz OFM. A bemutató után Varga Kapisztrán OFM vetítéssel egybekötött előadást tart *A Legenda maior mint kulcs Giotto freskóihoz az Assisi Szent Ferenc bazilikában* címmel.

2015. május 30. Ökumenikus Diákfilmszemle 2015.

2015. június 16. *A bölcsesség műhelyéből* – A Filozófia Tanszék szimpóziuma. Megnyitó: Bakos Gergely OSB. Előadók: Mezei Balázs, Sárkány Péter, Petres Lúcia OP, Fehér M. István, Harai Levente SJ, Szombath Attila, Szeiler Zsolt, Puskás Attila.

2015. június 28–július 1. *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature* – A Sapientia Főiskola Bibliatudományi Tanszéke és a Károli Gáspár Református Egyetem által szervezett konferencia. Előadók: Stefan Reif, Panc Beentjes, Jeremy Corley, Severino Bussino, Otto Mulder, Beate Ego, Pierre Jordaan, Nuria Calduch-Benages, Marko Marttila, Ursula Schattner-Rieser, Tamási Balázs, Stefan Beyerle, Balla Ibolya, Renate Egger-Wenzel, Francis Macatangay, Karin Schöpflin, Friedrich Reiterer, Barbara Schmitz, Markus Witte, Gerhard Swart, Zsengellér József, Xeravits Géza, Ötvös Csaba.

2015. július 4. Te Deum és diplomaosztó ünnepség.

PEREGRIN KÁLMÁN OFM: The Institutional Rescuing of Persecuted Jews in 1944–1945
in the Saint John of Capistrano Hungarian Franciscan Province

ZSUZSANNA MARIANN
LENGYEL:

On the Violation of Frontiers (Transgression) – Philosophy
and Theology in Heidegger's Thought
Problems of the Place of Love

BEÁTA TÓTH:
JOSÉ JAIME BROSEL
GAVILÁ:
IZSÁK BAÁN OSB:

Current Trends in the Renewal of Pilgrimages
A Peculiar Text from the Cradle of Western Monasticism:
The Rule of the Four Fathers (*Regula quattuor patrum*)

PEREGRIN KÁLMÁN OFM: Institutionelle Rettung der Verfolgten 1944–1945 in der
Franziskanerprovinz vom Hl. Johannes von Capistran

ZSUZSANNA MARIANN
LENGYEL:

Grenzverletzung (Transgression) – Philosophie und Theologie
im Denken Heideggers
Probleme des Ortes der Liebe

BEÁTA TÓTH:
JOSÉ JAIME BROSEL
GAVILÁ:
IZSÁK BAÁN OSB:

Aktuelle Trends in der Erneuerung der Wallfahrten
Ein sonderbar Text des frühen abendländischen Mönchtums:
Regel der vier Väter (*Regula quattuor patrum*)

PEREGRIN KÁLMÁN OFM: Salvataggio istituzionale dei perseguitati negli anni 1944–1945
nella Provincia Francescana di San Giovanni da Capestrano

ZSUZSANNA MARIANN
LENGYEL:

Violenza di frontiera (trasgressione) – Filosofia e teologia nel
pensiero di Heidegger
Problemi del posto dell'amore

BEÁTA TÓTH:
JOSÉ JAIME BROSEL
GAVILÁ:

Tendenze attuali nel rinnovamento dei
pellegrinaggi
Un testo speciale agli inizi del monachesimo
d'Occidente: Regola dei quattro padri
(*Regula quattuor patrum*)

IZSÁK BAÁN OSB:

600 Ft



9 772060 323511