



SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITTUDOMÁNYI
FŐISKOLA FOLYÓIRATA

DE ROSSI RAJA SDB

Milyen az Úr, aki Pásztor? –

A 23. (22.) zsoltár egzgetikai válasza

SZOLIVA GÁBRIEL OFM

„...Viennae excudi fecimus” –

Oláh Miklós esztergomi érsek könyvkiadói
tevékenysége és a katolikus megújulás

BAKOS GERGELY OSB

How to Think the Otherness of Medieval Thought? –
On Decortian Hermeneutics

PÁKOZDI ISTVÁN

A fiatalok szent pápája idején – a fiatalok bíborosa
Eduardo Francesco Pironio kardinális

HÁMORI ANTAL

A várandós munkavállalók és az igazmondás erénye,
a hazugság tilalma

BARTÓK TIBOR SJ

Claudio Acquaviva generális hatása
a jezsuita rend identitására

Sapientiana

8. évfolyam 2015/2

TARTALOM

Tanulmányok

| | |
|--|----|
| DE ROSSI RAJA SDB Milyen az Úr, aki Pásztor? – A 23. (22.) zsoltár egzisztenciális válasza | 1 |
| SZOLIVA GÁBRIEL OFM „...Viennae excudi fecimus” – Oláh Miklós esztergomi érsek könyvkiadói tevékenysége és a katolikus megújulás | 16 |
| BAKOS GERGELY OSB How to Think the Otherness of Medieval Thought? – On Decortian Hermeneutics | 40 |
| PÁKOZDI ISTVÁN A fiatalok szent pápája idején – a fiatalok bíborosa Eduardo Francesco Pironio kardinális | 61 |
| HÁMORI ANTAL A várandós munkavállalók és az igazmondás erénye, a hazugság tilalma | 67 |

Szerzetesség

| | |
|--|----|
| BARTÓK TIBOR SJ Claudio Acquaviva generális hatása a jezsuita rend identitására | 82 |
|--|----|

Recenziók

| | |
|--|-----|
| FEHÉR M. ISTVÁN Helmuth Vetter Heidegger-kézikönyve (kitekintéssel a Heidegger-kézikönyv irodalomra) | 103 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| TOMKA FERENC Lehet valami újat mondani az Eucharisziáról? (Chiara Lubich új könyve kapcsán) | 110 |
| SZEILER ZSOLT Ian P. Wei: Intellectual Culture in Medieval Paris, Theologians and the University, c. 1100–1330 | 114 |
| SOMOS RÓBERT Orígenes: Sobre los principios. Edición bilingüe preparada por Samuel Fernandez | 115 |
| BARTÓK TIBOR SJ Paul Oberholzer SJ (szerk.): Diego Laínez (1512–1565) and his Generalate: Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent | 118 |
| VARGA PÉTER ANDRÁS Frenyó Zoltán (szerk.): Iskolák és kánonok között: Pauler Ákos filozófiája | 119 |
| SOÓS VIKTOR ATTILA Somorjai Ádám OSB: Törésvonalak Mindszenty bíboros emlékirataiban – Tartalmi és szövegközlési sajátosságok; Vecsey József, a társszerző | 123 |
| BAKOS GERGELY OSB Rowan Williams: A hit szerepe a mai világban | 125 |
| Főiskolánk életéből | |
| 2015. július – december | 128 |

Milyen az Úr, aki Pásztor?

A 23. (22.) zsoltár egzegetikai válasza

DE ROSSI RAJA SDB

Abstract

Psalm 23 is commonly known as the psalm of confidence which beautifully portrays God's providential care. The psalm as a whole is rich in images and metaphors. In this article I shall argue that the meaning of shepherd, the words related to leading and guiding, nourishment and care, the significance of name as related to faithfulness, the meaning of the ideas of the shadow of death, protection, goodness and kindness prefigure the New Testament portrait of the Lord as good shepherd.

Key concepts: *Psalm 23, good shepherd, divine providence, confidence in God, New Testament Christology*

Kulcsszavak: *23. zsoltár, jó pásztor, isteni gondviselés, bizalom Istenben, újszövetségi krisztológia*

BEVEZETÉS

Ötvennél több hasonlatot használ a Zsoltárok könyve az Úr nevére.¹ A Bibliában Isten mint férj (vö. Iz 62,5), király (Zsolt 95,3), bíró (vö. Ter 18,25), pásztor (Zsolt 23,1; 74,1; 78,52; 79,13; 80,1; 95,7; 100,3), megváltó (vö. Iz 44,24), fazekas (vö. Jer 18,1–6), katona (Kiv 15,3), szikla (Zsolt 18,2.31.46;

DE ROSSI RAJA szalézi szerzetes, főiskolánk hallgatója, a szombathelyi Szent Kvirin Szalézi Plébánia kisegítő lelkipásztora; derossisdb@gmail.com

¹ Vö. LARRY D. PETTEGREW: Shepherd, in Willem A. Van Gemeren (ed.): *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Vol 4, Zondervan, Grand Rapids, 1997, 1229. A zsoltárok Istenre vonatkozó képanyagához lásd még: CYRIL S. RODD: Psalms, John Barton – John Muddiman (eds.): *The Oxford Bible Commentary*, Oxford UP, Oxford, 2001, 355–405, 364–365 (pásztor, atya, szikla, erősség).

61,2; 71,3; 89,26; 144,1–2), atya, illetve apa (Zsolt 68,5; 89,26; 103,13), továbbá mint édesanya (vö. Iz 42,14; 66,13) is megjelenik.² Teológiai értelemben a pásztor-nyáj kapcsolatot Isten és ember kapcsolatára vonatkoztatjuk.³ A 23. zsoltárban világosan megmutatkozik a jó pásztor mint a szerető gondoskodás jelképe. Az Ószövetségben megtalálhatjuk, hogy az Úr úgy bánik népével, mint a pásztor juhaival: gondoskodik róla, vezeti, megvédi (Iz 40,11; 49,10; Jer 13,17; Zak 10,8, Zsolt 78,52, 80,2).⁴

A 23. zsoltár az után a zsoltár után következik, amelyet Jézus a kereszten imádságában felidézett (vö. Mk 15,34). Amennyiben *kánoni szemléletben* a zsoltárok folyamatosságára figyelünk, könnyen észrevehetjük a két imádságos költemény szoros kapcsolatát.⁵ Az „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem!” (vö. Zsolt 22,1) felkiáltás után jutunk el „az Úr az én pásztorom” kezdetű bizalomzsoltárhoz. Vagyis nehéz időket kell megélni ahhoz, hogy felfedezhessük a jó pásztor gondoskodását.

A ZSOLTÁR FELÉPÍTÉSE

James Kugel azt hangsúlyozza a 23. zsoltárral kapcsolatban, hogy sem szimmetrikus felépítést, sem pedig parallelizmust nem könnyű találni benne.⁶ Ethelbert W. Bullinger megközelítését felhasználva elmondható, hogy ebben a zsoltárban a következőképpen szerepelnek a személyek: 1–3. vers: én és ő (A),

² Vö. CYRIL S. RODD: i. m., 364–365.

³ Vö. COLOMBAN LESQUIVIT – XAVIER LÉON-DUFOUR: Pásztor és nyáj, in Xavier Léon-Dufour (szerk.): *Biblikus teológiai szótár*, Szent István Társulat, Budapest, 1972, 1079–1083, 1079: „Az ősi Keleten (Babilónia, Asszíria) a királyok szívesen tekintették magukat úgy, mint pásztor, akire az istenség rábízta a nyáj juhainak összegyűjtésének és gondozásának szolgálatát.”

⁴ Amikor ezek a szövegek a „pásztor” megnevezést használják, akkor a szentírásmagyarázók szerint nem annyira a pásztorcivilizáció tapasztalatát akarják aláhúzni, sokkal inkább *királyi* címként alkalmazzák.

⁵ A zsoltárok sorrendjére, az egymást követő zsoltárok közötti kapcsolatra már az ókori zsidók is felfigyeltek. Franz Delitzsch német kutató nyomán az olasz Alberto Mello például a 22. és a 23. zsoltár közötti kapcsolódási pontot a következő kifejezésekben fedezte fel: „esznek a szegények” (22,27), „asztalt terítesz nekem” (23,5). A mai kanonikus, kontextuális egzegézis, illetve az egymást követő zsoltárok közötti kapcsolat kérdéséhez lásd: ALBERTO MELLO: A zsoltárok sorrendje, *Katekhón* 1 (2013) 7–37.

⁶ Vö. JAMES L. KUGEL: *The Idea of Biblical Poetry Parallelism and its History*, Yale UP, London, 1982, 50–51; 91.

4. vers: én és te (B), 5. vers: én és te (B), 6. vers: én és ő (A).⁷ A 23. zsoltár héber nyelven összesen 57 szóból áll.⁸ Az első négy vers krízishelyzetet ábrázol. A negyedik vers különösen jól emeli ki a szerző jelen problémáját. Az utolsó két vers kultikus jelenetet vagy a vendégszeretet példáját mutatja be. Itt főleg az Istenbe vetett bizalmon van a hangsúly még a nehézség közepette is.⁹ Jan P. Fokkelman szerint a 23. zsoltár két részre tagolódik: az első rész az 1–4. versből áll, amely a pásztor környezetét ábrázolja; a második rész az 5–6. vers, amely által a költő a JHWH (*'ādōnāy*) házába vezeti az olvasót. Tehát a zsoltár elsődleges felosztása két ellentéten alapszik: kinti (a nyáj legeltetése a természetben) és benti (a vendéglátó házában).¹⁰ Charles A. Briggs három témát és három strofát azonosít: (v 1–3a) pásztor, (v 3b–4) vezető, (v 5–6) vendéglátó.¹¹ Tehát a zsoltár háromféle kapcsolati képre épül: a nyáj és a pásztor viszonya, az utazó és kísérőjének viszonya, valamint a vendég és a vendéglátó viszonya.¹²

VALÓBAN DÁVID ZSOLTÁRA?

A *l'dāwīd* felirat kapcsán a kutatók Dávid életével keresnek kapcsolódási pontot. Daniel J. Estes kutató Peter Craigie-t idézve azt mondja, hogy a felirat azért fontos, mert Dávidot királyként mutatja be, így a zsoltár Dávid életét foglalja össze.¹³ Egyrészt azt jelentheti, hogy a költemény szerzője maga Dávid, hiszen a bibliai tudósítás szerint a nagy király értett a zenéhez.¹⁴ Másrészt a

⁷ Vö. ETHELBERT WILLIAM BULLINGER: *Figures of Speech Used in the Bible, Explained and Illustrated* [online], Messrs E.J. & Young, New York, 1898, 376. [2014. 04. 09.] <https://archive.org/stream/figuresofspeechu00bull#page/n5/mode/2up>

⁸ Vö. LAURA DUHAN KAPLAN: *Super Psalm 23* [online], s. l., 2013. 05. 16. [2014. 04. 09.] <http://onsophiastreet.com/2013/05/16/super-psalm-23>

⁹ Vö. WILLIAM H. BELLINGER: *Psalms: Reading and Studying the Book of Praises*, Hendrickson, Peabody, 1990, 101.

¹⁰ Vö. JAN P. FOKKELMAN: *Major Poems of the Hebrew Bible: At the Interface of Prosody and Structural Analysis*, Vol. 3, Koninklijke Van Gorcum, Assen, 2003, 38.

¹¹ Vö. CHARLES AUGUSTUS BRIGGS – EMILIE GRACE BRIGGS: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, Vol. 1, Charles Scribner's sons, New York, 1906, 207–211.

¹² Vö. MICHAEL WILCOCK: *The Message of Psalms 1–72. Songs for the People of God*, Inter-Varsity, Downers Grove, 2001, 86.

¹³ Vö. DANIEL J. ESTES: *Handbook on the Wisdom Books and Psalms, Job, Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, Baker Academic, Grand Rapids, 2007, 142.

¹⁴ Vö. 1Sám 16,17–23; 18,10; 2Sám 1,17–27; 3,3; 23,1–7; Ám 6,5. Egyes kutatók (többek között Raymond B. Dillard, Tremper Longman) úgy gondolják, hogy a felirat szövege

feliratban szereplő prepozíció azt is jelentheti, hogy „valakitől, tartozik valakihez, valakiről, valakinek” íródott zsoltárt.¹⁵ Ezekből arra következtethetünk, hogy a szóban forgó zsoltárt Dávidnak tulajdoníthatjuk,¹⁶ de azt is jelentheti, hogy neki ajánlották, az ő tiszteletére írták, vagy éppen a zsoltár szerzője Dávid „köpenyébe bújva” fogalmazta meg imádságát és csatolta a költeményt a dávidi gyűjteményhez, és csak a hagyományt elfogadva tartjuk Dávidénak.¹⁷

Bár Dávid szerzőségének elfogadására és tagadására is felsorolhatunk különféle érveket, úgy vélem, hogy Dávid szerzősége bizonytalan. Magam részéről Paul Beauchamp véleményét tartom útmutatónak. Szerinte ebben a névben

egyértelműen azt állítja, hogy maga Dávid írta a zsoltárt. Vö. RAYMOND B. DILLARD – TREMPER LONGMAN III: *An Introduction to the Old Testament*, Zondervan, Grand Rapids, 1994, 215. Horváth Konstantin meg is indokolja, hogy a 6. versben Jahve háza nemcsak a templomot jelenti, hanem a szent sátor is. Ugyanis Dávid idejében még nem létezett a templom, de a szent sátor már igen. Ezért lehet ő a zsoltár szerzője. Vö. HORVÁTH KONSTANTIN: *A zsoltároskönyv magyarázata és fordítása*, Egyházmegyei Könyvnyomda, Veszprém, 1934, 55. A hagyományra hagyatkozva Romano Guardini azt állítja, hogy Dávid fiatal korában írta, amikor az apja nyáját terelgette. Vö. ROMANO GUARDINI: *A zsoltárok bölcsessége. Elmélkedések*, EFO, Budapest, 1999, 105. Dér Katalin úgy gondolja – sok kutató véleményét és a hagyományt is figyelembe véve –, hogy nem örömeiben, hanem fájaldalmában írta ezt a zsoltárt. Vö. DÉR KATALIN: *A zsoltárok világa*, Mária Rádió, Budapest, 2008, 264. Ravasz László szerint a zsoltár írója az öreg Dávid, aki pásztor, király, költő és hívő ember volt. Élete végén mélyebben elmélkedve, a múltba tekintve kapja azt a választ, hogy Isten az ő pásztora és vendégszerető házigazdája. Vö. RAVASZ LÁSZLÓ: *Ószövetségi magyarázatok*, Kálvin, Budapest, 1993, 60.

- ¹⁵ Vö. RAYMOND B. DILLARD – TREMPER LONGMAN III: i. m., 215. Vö. FRANCIS BROWN: *The Brown – Driver – Briggs Hebrew and English Lexicon with an Appendix containing the Biblical Aramic*, Hendrickson, Massachusetts, 2010, 510.
- ¹⁶ Vö. JAN ALBERTO SOGGIN: *Bevezetés az Ószövetségbe. A kezdetekről az alexandriai kánon lezárásáig*, Kálvin, Budapest, 1999, 385.
- ¹⁷ Így gondolja ezt például Schmatovich János is, aki a 23. zsoltárt a jahvista gyűjteménybe sorolva dávidi zsoltárnak nevezi, magát a *l'dāwīd* kifejezést azonban „Dávidért” vagy „Dávidra vonatkozóan” értelmezi. Vö. SCHMATOVICH JÁNOS: *Bevezetés az Ószövetségbe. Az ígéretek emlékezete*, Agapé, Szeged, 2001, 506–507. Pálffy Miklós úgy véli, hogy a hatodik vers kijelentése („az Úr házában lakozhatom”) ellene mond a dávidi szerzőségnek, mert Dávid nem élt akkor, amikor az Úr háza, vagyis a jeruzsálemi templom megépült. Vö. PÁLFY MIKLÓS: *A zsoltárok könyve. Válogatott zsoltárok magyarázata*, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1964, 54., Bernard Thomas Kelly Cheyne és Kittel azt állítják, hogy a 23. zsoltár szerzője egy zarándok. Vö. JULIAN MORGENSTERN: Psalm 23, *Journal of Biblical Literature* 65 (1946/3) 13–14. Varga Gyöngyi szerint az Úr háza gondolat alapján a kultuszhoz közel álló levita írta. Vö. VARGA GYÖNGYI: A bízalom éneke: a 23. zsoltár mint a pásztoráció paradigmája, *Lelkipásztor* 81 (2006/6–7) 202–207, 204.

talált magára az imádkozó Izrael: a „Dávid név névtelen énekesek sorát, a zsoltárok sok-sok szerzőjét jelöli”.¹⁸ Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy a legtöbb szerző a hagyomány alapján fogadja el Dávid szerzőségét.¹⁹

A ZSOLTÁR KELETKEZÉSÉNEK IDEJE

A zsoltárokat főleg imádságra használták, különösen a Templomban (*Song-book of the Second Temple*), de egyéni istentiszteleteken is, vagy éppen csak tanulmányozták őket.²⁰ Krisztus előtt mintegy 1000 évvel Salamon királynak köszönhetően megépült a választott nép számára az első templom Jeruzsálemben, amelyet Kr. e. 587-ben leromboltak a babiloni hadak. A második templomot Kr. e. 515-ben szentelték fel. Ezáltal (újra) megszilárdult az istentisztelet gyakorlata, és megerősödött a templomi kultusz. A zsoltárok, amelyeket ma a liturgiában alkalmazunk, a Kr. e. 4–3. században kapták meg végső formájukat.²¹ Charles J. Callan, a Pápai Biblikus Bizottság egykori vezetője azt állítja, hogy a 23. zsoltár akkor keletkezhetett, amikor Saul király üldözte Dávidot.²² A zsoltár alanya alapján William Taylor viszont azt gondolja, hogy annak keletkezése a fogság utánra tehető.²³ Amint látható, a zsoltár keletkezésének idejére

¹⁸ Vö. PAUL BEAUCHAMP: *A zsoltárok világa*, Bencés, Pannonhalma, 2003, 12.

¹⁹ Vö. WILLIAM SANFORD LASOR: *Old Testament Survey, the Message, Form, and Background of the Old Testament*, 2nd ed., William B. Eerdmans, Cambridge, 1996, 444. Vö. CLIFTON JUDSON ALLEN: *Ester – Psalms, The Broadman Bible Commentary*, Vol. 4, Broadman, Nashville, 1971, 216.

²⁰ Vö. JUDITH H. NEWMAN: Book of Psalms, in John J. Collins – Daniel C. Harlow: *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, William B. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge, 2010, 1105.

²¹ Vö. DÉR KATALIN: i. m., 11–12.

²² Vö. CHARLES J. CALLAN: *The New Psalter of Pius XII in Latin and English, with Introductions, Notes and Spiritual Reflections*, Joseph F. Wagner, New York, 1961, 5. Dér Katalin úgy véli, hogy amikor Saul üldözte Dávidot, és Dávidnak bujdosnia kellett, akkor írta a zsoltárt. Vö. DÉR KATALIN: i. m., 264. Jack R. Lundbom szerint Dávid akkor írta a 23. zsoltárt, amikor Absalomtól elmenekült a pusztába (2Sám 15). Vö. JACK R. LUNDBOM: Psalm 23: Song of Passage, *Interpretation* 40 (1986/1) 5–16, 6.

²³ Vö. WILLIAM R. TAYLOR: i. m., 124. Karasszon Dezső szerint tartalmát tekintve a 23. zsoltár a fogság utáni korban keletkezhetett, mivel a zsoltár első része pásztorhoz, a második része vendéglátó házigazdához hasonlítja az Urat. Vö. KARASSZON DEZSŐ: A zsoltárok könyvének magyarázata, in *A Szentírás magyarázata, 2. kötet. Az Ószövetség könyveinek magyarázata. Zsoltárok könyve – Malakiás könyve*, Kálvin, Budapest, 1998, 556.

vonatkozóan is különböző álláspontok vannak. Több szerző véleményét figyelembe véve az a megállapításom, hogy a zsoltár akkor keletkezhetett, amikor Izrael népe a babiloni fogságot követően visszatért.²⁴

A ZSOLTÁR MŰFAJA ÉS RITMUSA

A 23. zsoltár jellege hálahimnusz.²⁵ A 23. zsoltár előtt lévő zsoltár témája a szenvedés, az utána lévő zsoltár témája a dicsőség. A kettő közé illeszkedik a bizalmat kifejező 23. zsoltár. Így a három zsoltár egymáshoz szorosan kötődik: triptichon ábrázolás.²⁶ A 23. zsoltár a *mizmôr* szóval kezdődik, amely azt jelenti: dal hangszeres kísérettel.²⁷ A héber költészetben a parallelizmus a legjellegzetesebb és legfontosabb elem. Az egyik verssor felel a másiknak. Ezt disztichonnak vagy trisztichonnak nevezik.²⁸ Ron Tappy szerint a zsoltár ritmusa

²⁴ Baethgen, Mopszuesztiai Theodórosz, Hengstenberg, Gunkel és Bertholet megállapítása szerint a 23. zsoltár a fogság után keletkezett. Vö. JULIAN MORGENSTERN: i. m., 14.

²⁵ Vö. GRANT R. OSBORNE: *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, 2nd ed., Inter Varsity, Downers Grove, 2006, 185, 200, 222, 242, 258, 275, 291, 312, 323.

²⁶ Vö. J. VERNON MC GEE: *Joshua – Psalms, thru the Bible with J. Vernon McGee*, Vol. 2, Thomas Nelson, Nashville, 1982, 711. Grant R. Osborne kilencféle tárgykört sorol fel: törvény, elbeszélés, költemény, bölcsesség, prófécia, apokalipszis, példabeszéd, levél és az Újszövetség az Ószövetségben. Az Újszövetségben az Ószövetségből idézett „megváltó jellegű” zsoltárok közé sorolhatjuk a 23. zsoltárt is, mert Krisztust mint a jó pástort ábrázolja. Vö. ERNST AEBI: *Rövid bevezetés a Bibliába*, Primo Evangéliumi Kiadó, Budapest, 1990, 53. Mark S. Smith a mozgást, vonulást kifejező igék és a vezetés ténye miatt azt állítja, hogy a 23. zsoltár kivonulás jellegű. Vö. MARK S. SMITH: *Setting and Rhetoric in Psalm 23*, *Journal for the study of the Old Testament* 41 (1988/6) 61–66, 62. Bizonyos kutatók, például Bruce Corley, Steve W. Lemke és Grant L. Lovejoy úgy vélik, hogy a 23. zsoltár a hit és bizalom zsoltára. Vö. BRUCE CORLEY – STEVE W. LEMKE (eds.): *Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Introduction to Interpretive Scripture*, 2nd ed., Broadman & Holman, Nashville, 2002, 288. Vö. MICHAEL GOULDER: i. m., 463. John Kselman azt fogalmazza meg, hogy a 23. zsoltár lehet, hogy királyzsoltár jellegű, de talán egy-egy részét a későbbi nemzedékek úgy értelmezték vagy demokratizálták, hogy eredeti képét, vagyis királyi jellegét elvesztette. Vö. JOHN S. KSELMAN – MICHAEL L. BARRE: *Zsoltárok könyve*, in Aloysius Fitzgerald: *Héber költészet, Jeromos Bibliakommentár I., az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002, 803–845, 806.

²⁷ Vö. RÓZSA HUBA: *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*, 2. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 1996, 326.

²⁸ Vö. SCHMATOVICH JÁNOS: i. m., 501.

a következő: bicolon (vv 1a–b), bicolon (vv 2a–b, 5a–b), tricolon (vv 3a–b–c, 6a–b–c).²⁹

A PÁSZTOR MEGNEVEZÉS

A „pásztor” kifejezést a királyoknál és az isteneknél szokták használni. Például Hammurabi uralkodó „pásztornak” nevezte magát. A babilóniai igazságosság istenét is, Shamash-t, pásztornak hívták.³⁰ A pásztor szó használata egészen a patriarkális időszakra nyúlik vissza,³¹ ez a szó a keleti népeknél a gondoskodást jelenti. A Szentírás pásztornak nevezi Istent (Zsolt 28,9), a népet viszont nyájnak.³² A *rō‘eh*, (pásztor) szó a Teremtés könyve 4,2 versében található legelőszőr: „Ábel juhász lett”.³³ A Teremtés könyve azt is világosan megmutatja, hogy az ősatyák mind pásztorok voltak.³⁴ Ezékiel próféta részletezi, hogyan is pásztora Izraelnek Isten (Ez 34): összegyűjti a juhait mindenhol, gondoskodik róluk, ügyel rájuk, szemlét tart fölöttük, visszahozza a szétszóródottakat, legelteti őket, megkeresi az elveszettet, visszatereli az elszéledtet, bekötözi a sérültet, ápolja a beteget, örködik a kővérek és egészségesek fölött.³⁵ A pásztor élete szorosan összefügg a bárány életével, mert a pásztor is azt az utat járja, amelyet a bárány jár. Bármilyen veszély, amely a bárányt fenyegeti, mint például az eső, az erős szél, a tűző nap, ugyanúgy fenyegeti a pásztort is.³⁶ A jó pásztor mindig gondoskodik a nyájáról az élet minden nehézsége közepette is.

²⁹ Vö. RON TAPPY: Psalm 23: Symbolism and Structure, *Catholic Biblical Quarterly* 57 (1995/4) 255–280, 270.

³⁰ Vö. SCHMATOVICH JÁNOS: i. m., 215. (ANET, 164); (ANET, 388).

³¹ (Iz 63,11; Jer 13,17; 23,1–4; 31,10; 50,19; Ez 34,11). Vö. GERHARD WALLIS: „*rā‘eh*”, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren – Heinz-Josef Fabry (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 13, William B. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge, 2004, 549.

³² (Zsolt 74,1; 77,21; 78,52; 79,13; 95,7; 100,3; Iz 40,11; Jer 23,3; Ez 34,11–16; Oz 4,16; Mík 7,14; Zak 9,16) Vö. KARASSZON DEZSŐ: i. m., 556.

³³ Vö. RÓZSA HUBA: *A Genézis könyve I. A bibliai őstörténet (Gen 1–11)*, Szent István Társulat, Budapest, 2002, 176.

³⁴ Ábrahám, Lót (Ter 13,5), Izsák (Ter 26,14), Jákob és fiai (Ter 31,38). Vö. TAKÁCS BÉLA: *Mesterségek és foglalkozások a Bibliában*, Kálvin, Budapest, 1993, 129.

³⁵ Vö. F. DELITZSCH: *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, Vol. 5, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1988, 329.

³⁶ Vö. SZIKSZAI BÉNI: *Zsoltármagyarázatok 1. Hétköznapi dalai*, Koinónia, Kolozsvár, 2010, 279.

Olykor védőként jelenik meg, olykor vezetőként. A héberben a *rō'eh*, vagyis pásztor kifejezés közel áll a barát (*rē'a*) szóhoz is.³⁷

A *rā'āb* ige, amely „vezetni, legeltetni”³⁸, „örizni” jelentéssel bír, 168-szor jelenik meg az Ószövetségben. A Qal participium formában viszont „pásztornak” fordíthatjuk. Jórészt a királyok és az uralkodók helyett használják ezt a kifejezést.³⁹ Van egy másik jelentése is: belekeveredni valamibe. Az Ószövetségben a következőképpen használják: *r'ū* – „Legeltessétek!” (Ter 29,7); *hāyā^b rō'eh* – „örizte” (Ter 37,2); *rō'im* – kormányozók, „pásztorok” (Jer 3,15); *yir'em* – „táplálni, eltartani” (Oz 9,2). A „pásztor” szót a 23. zsoltárban vallási és kulturális szempontból is értelmezhetjük. Abban a társadalomban, amelyben jelentős a gazdálkodás, a földművelés és az állattenyésztés, a „pásztor” megnevezés az Istenre, a királyra, a hatalomra vonatkozik.⁴⁰ A Jelenések könyvében található az egyetlen *szó szerinti* idézet a 23. zsoltárból, ugyanis az Apokalipszis szerzője ugyanazt a *ποιμαίνω* igét használja.⁴¹ Ezt a szót – bár pontosan a legeltetésre utal – ő a pásztorkodás, vagyis irányítás értelmében használja.⁴²

VEZETÉST KIFEJEZŐ IGÉK

nāhal (Piel igetörzsben) – vezet, irányít, terel, gondoz, ellát

A héber szótár szerint a *nāhal* ige jelentése: a vizekhez vezérel vagy irányít, ahol pihenni lehet. Ez a kifejezés Izajás könyvében is megjelenik (Iz 40,11), párhuz-

³⁷ Vö. GEORGE ARTHUR BUTTRICK (ed.): *The Interpreter's Bible, The Holy Scriptures, in the King James and Revised Standard Versions with General Articles and Introduction, Exegesis, Exposition for Each Book of the Bible*, Vol. 4, Abyngdon, New York, 1955, 124.

³⁸ Vö. SZABÓ MÁRIA: *A zsoltárok kincsei: zsoltárfordítás nyelvi-filológiai jegyzetekkel, válogatás a zsoltárok I. könyvéből (1–41)*, Szent István Társulat, Budapest, 2013, 213.

³⁹ Vö. GERHARD WALLIS: „*rā'āb*”, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren – Heinz-Josef Fabry (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 13, William B. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge, 2004, 544.

⁴⁰ Vö. JAN ALBERTO SOGGIN: i. m., 1246–1247.

⁴¹ Ugyanezt a hivatkozást (Jel 7,17) adja meg a Nestle–Aland görög nyelvű, 27. újszövetségi szövegkiadása is a *Loci citati vel allegati* részben: Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993, 786.

⁴² Vö. STEVE MOYSE: *The Psalms in the Book of Revelation*, in Steve Moyse – Maarten J. J. Menken (eds.): *The Psalms in the New Testament*, T&T Clark International, London, 2004, 231–246, 231.

zamos a 23. zsoltár 2. versével: a gyámoltalan nyáj alárendelte magát a pásztor gondviselésének és gondozásának.⁴³ A másik jelentése az, hogy a nyugalom helyére vezetni.⁴⁴

nāḥab (Hifil igetörzsben) – vezet, irányít, (jó) útra terel

A 23. zsoltár 3. versét lehet úgy magyarázni, hogy az Úr a helyes útra szándékozik vezetni a nyáját. Tehát a szöveg pontos értelmezése: helyes útra vezetni valakit, vagy helyes utat mutatni valakinek.⁴⁵ A következő szavakban észre lehet venni a költői párhuzamosságot: *nāhal* (Zsolt 23,2); *nāḥab* (Zsolt 23,3). A *nāḥab* ige akkor szerepel, amikor azt magyarázzák, hogyan vezet az Úr a pusztában vándorló népét. A *nāḥab* magába foglal bizalmat és vallomást is, az jelenik meg benne, hogyan vigasztalja az Úr azokat, akik sok keserőséggel érkeznek hozzá.⁴⁶

A *šedeq* szó igazságosságot jelent, a pásztorra vonatkozik, ő az igaz, ő vezet a helyes útra a nyáját, hogy a nyáj elérje a célt. Természetesen arról is gondoskodik a pásztor, hogy a nyáját fölöslegesen ne fárassza. A pásztor, aki vezetni őket, mindig jelen van köztük. Tehát a két kifejezés: vezetés és jelenlét – szorosan összekapcsolódik. Az Úr jelenléte és vezetése mindig együtt jelenik meg életünkben. Az Úr hűséges a nevéhez. Így nyilatkozik: „Bizony, én veled leszek.” (MTörv 3,12).⁴⁷ Az Úr a nevéhez híven az igazság felé vezet, ez alatt az egyenes úton való vezetést is érthetjük. Tehát az Úr személye nagyon fontos, mert a jelenlét és az igazság ismerete jellemzi a jó vezetőt. A vezetéshez szükséges a példa is. Az Úr vezetéséről a zsoltár szerzője azt állítja, hogy az Úr úgy vezet a nyáját, mint a keleti pásztor, aki jó példát mutatva a nyáj előtt halad (Iz 49,9).⁴⁸

⁴³ Vö. FRANCIS BROWN – SAMUEL ROLLES DRIVER – CHARLES AUGUSTUS BRIGGS: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon, Oxford, 1907, 624–625.

⁴⁴ Vö. ARVID S. KAPELRUD: „*nāhal*” in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren – Heinz-Josef Fabry (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 13, William B. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge, 2004, 260.

⁴⁵ Vö. ERNST JENNI: „*nāḥab*” in Ernst Jenni – Claus Westermann (eds.): *Theological Lexicon of the Old Testament*, Vol. 2, Hendrickson, Peabody, 1997, 729.

⁴⁶ Vö. G. JOHANNES BOTTERWECK et al. (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 13, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2004, 318.

⁴⁷ Vö. FRANK E. GAEBELEIN – RICHARD P. POLCYN (eds.): i. m., 216–217.

⁴⁸ Vö. RONALD E. CLEMENTS (ed.): *New Century Bible Commentary, the Book of Psalms*, Vol. 1, Marshall, London, 1972, 197.

LELKEMET MEGVIDÁMÍTJA

A *yešōbēb* kifejezés a 23. zsoltárban nemcsak lelki felélénkítést jelent, hanem a testi felfrissítést is magába foglalja, amely használható érzelem, szükséglet, szenvedély, kedv jelentésben is.⁴⁹ Francis Landy szerint a *naṣ̄šī yešōbēb* kifejezés („lelkemet megvidámítja”) megtöri a hangulatot. Ron Tappy azonban azt mondja, hogy a mondat nem megtöri, hanem folytatja a pásztori tevékenység gondolatát. Az ügyes pásztor pihenteti a nyáját.

A *ḥāsēr* ige jelentése annyi, mint szűkölködni vagy nélkülözni. Azt magyarázza Ron Tappy, hogy ha az Úr az én pásztorom, nem fogom nélkülözni jelenlétét, mert megvidámítja a lelkemet. Ha eltévedtem, akkor is keresni fog és visszahoz az ő házába, vagyis az Úr jelenlétebe (6. vers).⁵⁰ A *yešōbēb* kifejezés („megvidámítja”) ellentétben áll a *lō’ ʿeḥsār* („nem szűkölködöm”) kifejezéssel. Akinek nincs semmire szüksége, az meg van vidámítva? Igen.

Az általában „lélekkel” fordított *neṣ̄eš* főnév alapjelentése: torok, gége, garat, vagyis a táplálékfelvétel szervét és a jóllakottságot jelöli. Összességében jelöli, jelölheti a hiányt szenvedő ember csillapíthatatlan vágyakozását, kívánságát.⁵¹ A zsoltár értelmezése kapcsán Ron E. Tappy a következőkről beszél: a *naṣ̄šī* (vö. 23,3) itt a jóra való várakozást, keresést jelöli. Hasonló értelemben *só-várgásként* tűnik fel a Prédikátor könyvének néhány szövegében is (vö. Préd 2,24; 4,8). Az amerikai kutató szerint (nyilván a kontextusban értelmezve) a 23. zsoltárban a *naṣ̄šī* annyit jelent, hogy visszatérni az életbe, vagyis JHWH jelenlétében bizakodni, nem veszteni szem elől jelenlétét, nem nélkülözni, egy szóval: az Úrral lenni. A „vezetni” ige két különböző jelentése: *y’ nabālēnī* (a második versben a nyugalom vizéhez terel), *yanḥēnī* (a harmadik versben az igaz úton vezérel). Tehát JHWH (*ʿādōnāy*) jelenlétében lenni biztonságot és életet jelent, JHWH távollétében lenni veszélyt és halált foglal magába.⁵²

A *ḥāsēr* („szűkölködöm”) és *naṣ̄šī* („lelkem”) kifejezések mellékjelentést hordoznak, mint például halál. A negyedik vers értelmét, vagyis *šalmāwet* („a halál árnyékát”) már előre vetítik a *eḥsār* („szűkölködöm”) és *naṣ̄šī* („lelkem”) kifejezések. Amikor olvassuk az ősi kánaáni történeteket, akkor például Anat beszélgetéséből az derül ki, hogy a *eḥsār* („szűkölködöm” vagy „elveszett”)

⁴⁹ Vö. RON TAPPY: i. m., 269.

⁵⁰ Vö. Uo. 264.

⁵¹ Vö. HANS WALTER WOLFF: *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat – PRTA, Budapest, 2001, 26–35.

⁵² Vö. RON TAPPY: i. m., 268–269.

és *naḫšī* („lelkem vagy halott világa”) kifejezések halált (*māwet*) jelentenek.⁵³ A költő a jó pásztort úgy ábrázolja a 23. zsoltárban, mint aki keresi az elvesztettet, vagyis a lelki halált szenvedettet.⁵⁴

A NÉV JELENTÉSE

Michael Goulder szerint a harmadik versben a név (*šēm*) az Úrnak Izrael népével kötött szövetségére vonatkozik, mert az Úr áldást ígért Izrael népének, a nemzetnek, vagyis a királynak. Ha nem valósul meg az Úr áldása, akkor az Úr nevét kétségbe vonják, és a pogányok megkérdéshetik: hol van a ti istenetek?⁵⁵ Julian Morgenstern szerint „az ő nevéért” annyit jelent, mint az Úr által hűségesen végzett gondoskodás.⁵⁶ A Vulgata szövegváltozatának 3. versében ez található: *propter nomen suum*, ennek jelentése: neve miatt, önmagáért, mert hű a nevéhez, hiszen ő a jó pásztor.⁵⁷ A nevéhez híven: ez a kifejezés a sikeres, biztonságos vezetésre vonatkozó méltóság.⁵⁸ A név nem más, mint kinyilatkoztatás, amelyet Isten önmagáról adott (Kiv 3,14). Isten a nevéért meg is tartja az ígéretet (Iz 48,9; Ez 20,44).⁵⁹ A név nemcsak megnevezést jelent, hanem a nyájjal, vagyis a néppel való „kapcsolatot” is.⁶⁰

⁵³ Vö. MICHAEL D. COOGAN – MARK S. SMITH (eds.): *Stories from Ancient Canaan*, 2nd ed., Westminster John Knox, Louisville, 2012, 147.

⁵⁴ Vö. RON TAPPY: i. m., 268.

⁵⁵ Vö. JOHN EATON: *Kingship and the Psalms, The Biblical seminar*, 2nd ed., Sheffield JSOT, London, 1986, 36.

⁵⁶ Vö. JULIAN MORGENSTERN: i. m., 21.

⁵⁷ Vö. HORVÁTH KONSTANTIN: i. m., 55.

⁵⁸ A zsidókhöz írt levélben, amikor a szerző a hit példaképeinek mutatja Ábrahámot, Izsákot és Jákobot, akkor a névre vonatkozóan azt írja, hogy ők egy jobb haza után vándoroltak, a mennyei haza után. Ezért az Isten sem szégyelli, hogy Istenüknek hívják (Zsid 11,16). Tehát az Isten neve a büszkeséget, a megtiszteltetést fejezi ki. Vö. GEORGE ARTHUR BUTTRICK (ed.): i. m., 125. (Zsolt 25,11; 31,4; 106,8; 143,11; Iz 48,9; Ez 48,9; 14,22). Vö. KARASSZON DEZSŐ: i. m., 556.

⁵⁹ Vö. FRANK E. GAEBELEIN – RICHARD P. POLCYN (eds.): i. m., 217.

⁶⁰ Vö. uo. 215.

A BOT ÉS A VESSZŐ

Michael Goulder azt magyarázza, hogy a *šēbet* („vessző”) az Úr oltalmára vonatkozik. A *miš'enet* („bot”) viszont az Úr biztos irányítására utal.⁶¹ Ha sötét völgyben járok is, nem félek a bajtól. Az írástudók, amikor a zsoltárt másolták, kicserélték a következő kifejezést: a halál árnyéka (*šalmāwet*) helyett a sötét völgy (föld), *gē'* kifejezést használták.⁶² Ugyanis a *šalmāwet* szóban a *šal* (*umbra*, árnyék) és a *māwet* (*mors*, halál) kapcsolódik össze. Továbbá mivel az árnyékos helyet szokták a halál képével társítani, létrejött a *vallis mortis* (a halál völgye) kifejezés.⁶³ Tehát a halál völgye sötétséget jelent, de ez magának az eredetinek a jelentésétől nem tér el.⁶⁴

Tulajdonképpen a bot a támadás fegyvere, a vessző viszont a vezetés eszköze. A pásztor a bottal megveri a nyáj ellenségét, a vesszővel viszont a nyáját vezeti a sötétben, hogy annak félelmét elűzze. Tehát a bot és a vessző az erő, a hatalom, a ragaszkodás és a szeretet jelképe, amely a nyáj számára vigasztalás (*consolari*) is.⁶⁵ A folyamatos figyelemről van itt szó, a pásztor személyes jelenlétéről és odafigyeléséről a nyáj életére.⁶⁶ A *y^enhūnī* -t (ők vezetnek engem) így is írják *y^enahāmūnī* (vigasztalnak engem).⁶⁷ Hosia és Garnett szerint a *nahām* kifejezésnek más jelentései is vannak: sóhajtás, bántás, könyörölés, pártfogás, megfenyítés. Azt is megmutatja, hogy az Úr nem tartja számon a nép bűneit és irgalmas hozzá. A *nahām* kifejezés a Teremtés könyvében is megtalálható: „megbánta az Úr”, amely az Úr könyörületét fejezi ki a bűnös ember iránt. (Ter 6,6).⁶⁸

⁶¹ Vö. JULIAN MORGENSTERN: i. m., 22.

⁶² Vö. uo. 127.

⁶³ Vö. SZABÓ MÁRIA: i. m., 218–219.

⁶⁴ Vö. VERSEGHY FERENC: *Értekezés a Szentírás magyar fordításáról*, Typis Regiae Universitatis, Budae, 1822, 211.

⁶⁵ Vö. GEORGE ARTHUR BUTTRICK (ed.): i. m., 126.

⁶⁶ Vö. uo. 216.

⁶⁷ Vö. RONALD E. CLEMENTS (ed.): i. m., 198.

⁶⁸ Vö. HOSIA LEE HENLEY – GARNETT LEE HENLEY: The 23rd Psalm: an Exposition on its Meaning and Prophecies, *Journal of Religious Thought* 59 (2006/1) 181–190, 186.

A VENDÉGLÁTÓ KÉPE

Az Úr lakomáján az Úr a házigazda.⁶⁹ Az *‘arāk* ige jelentése: teríteni, készíteni, a *šulḥān* kifejezés az étkezéshez földre terített bőrt vagy az asztalt jelenti.⁷⁰ XVI. Benedek pápa ezt úgy magyarázza, hogy ez nemcsak ételmegosztást jelent, hanem életmegosztást is. Ilyen módon az aszalterítés a barátságot, az összekötést, a kommuniót, a szolidaritást fejezi ki.⁷¹ Alfred von Rohr Sauer az „asztal” kifejezést a füves tájra vonatkoztatja.⁷² A Septuaginta fordítás ötödik verse másképpen hangzik: „és a te poharad felvidít engem, mint a legjobb bor”.⁷³ A *calix meus inebrians* a Vulgata szerint: „kelyhem részegítő”.⁷⁴ Hosia és Garnett úgy látják, hogy a jólét és bőség magába foglalja az asztal szót.⁷⁵ Albert Barnes úgy véli, hogy az asztal szó a 23. zsoltárban az ünnepre vonatkozik, mert az Úr mint pásztor mindent megad a nyájnak, amire csak szüksége van. Így például a terített asztal az Úrral való együttlétet és a közös ünneplést jelenti.⁷⁶

A 23. zsoltár 5b héber verse latinul így hangzik: *pinguefacies oleo caput meum*. Olajjal kövérítéd fejemet.⁷⁷ Azokat az embereket kenték fel olajjal, akiket Isten

⁶⁹ Vö. FRANK E. GAEBELEIN – RICHARD P. POLCYN (eds.): i. m., 218.

⁷⁰ Vö. GEORG FOHRER: *Héber–arám–magyar bibliai szótár*, OMC, Bécs, 1993, 326.

⁷¹ Vö. Pope Benedict XVI’s commentary/meditation on psalm 23, [online], h. n., 2012, [2014. 04. 09.] www.thedivinelamp.wordpress.com/2012/03/13/pope-benedict-xvi-commentarymeditation-on-psalm-23.

⁷² Freedman viszont a 78. zsoltár 19. versét a 23. zsoltár 5. versére vonatkoztatja: „Zúgóldtak Isten ellen s így szóltak: »Tud-e Isten itt a pusztában asztalt teríteni?«”Vö. PETER C. CRAIGIE: *Word Biblical Commentary*, Vol. 19, Word Books, Waco, 1983, 207. Robert Alden úgy véli, hogy a mondat, „Számomra asztalt terítettél, ellenségeimnek szeme láttára”, az ősi hagyományból ered, például: „»hetven királynak vágattam le keze és lába hüvelykét« – mondta ekkor Adonicedek. – Ezek asztalom alatt szedegették a morzsákat. Ahogy én tettem, úgy fizet nekem vissza Isten is” (Bír 1,7). Vö. ROBERT ALDEN: *Psalms, Songs of Devotion, Vol. 1, Psalms 1–50*, Moody, Chicago, 1974, 60. „Számomra asztalt terítettél” – ez Dávid életére vonatkozik. Amikor Dávid Machanajimba érkezett, a barátai asztalt terítettek számára Absalom fia előtt (2Sám 17,24–29). Vö. MICHAEL WILCOCK: i. m., 86.

⁷³ Vö. PETER C. CRAIGIE: i. m., 204.

⁷⁴ Vö. HORVÁTH KONSTANTIN: i. m., 56.

⁷⁵ Vö. HOSIA LEE HENLEY – GARNETT LEE HENLEY: The 23rd Psalm: an Exposition on its Meaning and Prophecies, *Journal of Religious Thought* 59 (2006/1) 181–190, 187.

⁷⁶ Vö. ALBERT BARNES: Notes on the Bible, Psalms Chapter 23, [online], h. n., 1834, [2014. 04. 09.] www.sacred-texts.com/bib/cmt/barnes/psa023.htm

⁷⁷ Vö. VERSEGHY FERENC: i. m., 211.

meghívott a nép vezetésére. Ilyen személy lehetett a király, a pap és a próféta.⁷⁸ Az ókori keleti népeknél régen a megbecsült vendégeknek a házigazda olajjal kente meg a fejét.⁷⁹ A pohár a szívességet és a jótékonytságot jelképezi. Azt is mutatja, hogy az Úr a legjobbat adja a gyermekeinek. Ebben a vendégszeretben foglalja össze szeretetgondoskodását. Az Úr vendégszeretete elárasztja jutalmazással (olajjal) és bőséges ellátással (pohárral) a vendéget, hogy elfelejtkezzen fájdalmairól.⁸⁰

A *tób* szó jelentése: az Úr jósága (*bonitas*), amely az emberek iránt mutatkozik meg.⁸¹ A *hesed* szó annyit jelent, mint kedvesség főleg az alacsonyrendűek iránt.⁸² Ezt a főnevet Allen P. Ross a „szeretet” kifejezéseként fordítja le.⁸³ A Vulgata a *miser cordia* kifejezést használja, ami annyit jelent: irgalmasság.⁸⁴ A „lakhatom” kifejezés héberül a visszatérés képét is mutatja, amely egyben azt is jelenti, hogy felújít, vagyis helyreállít.⁸⁵ A *kol-y'mé* szó jelentése magyarul a következőképpen hangzik: „minden nap”, ami nemcsak időre vonatkozhat, hanem az egész életre is.⁸⁶

⁷⁸ Vö. SZIKSZAI BÉNI: *Zsoltármagyarázatok 1. Hétköznapi dalai*, Koinónia, Kolozsvár, 2010, 288–289.

⁷⁹ Mielőtt bemegy a vendég, a házigazda őt olajjal megkeni: „korsóból isszák a bort, finom olajjal kenik magukat” (Ám 6,6). (Zsolt 92,11; 133,2; Lk 7,44–46) Vö. KARASSZON DEZSŐ: i. m., 556.

⁸⁰ Vö. FRANK E. GAEBELEIN – RICHARD P. POLCYN (eds.): *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version of the Holy Bible in Twelve Volumes*, Vol. 5, Zondervan, Grand Rapids, 1980, 218.

⁸¹ Vö. GERHARD LISOWSKY: *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993, 549.

⁸² Vö. FRANCIS BROWN – SAMUEL ROLLES DRIVER – CHARLES A. BRIGGS: *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Clarendon, Oxford, 1951, 338–339.

⁸³ Vö. ALLEN P. ROSS: *The Bible Knowledge Commentary, an Exposition of the Scriptures by Dallas Seminary Faculty, Old Testament*, S.P., Wheaton, 1985, 812.

⁸⁴ Vö. HORVÁTH KONSTANTIN: i. m., 56.

⁸⁵ Vö. ALLEN P. ROSS: *The Bible Knowledge Commentary, an Exposition of the Scriptures by Dallas Seminary Faculty, Old Testament*, S.P., Wheaton, 1985, 812.

⁸⁶ Vö. GEORG FOHRER: i. m., 120.

BEFEJEZÉS

A zsoltár bensőséges kapcsolatot jelenít meg. Isten kinyilatkoztatása azért történt, hogy a népét magához kösse. Gondoskodását, amely a kivonulásban megnyilvánult, ebben a zsoltárban is megtalálhatjuk. Az étel lehet legelő, túlcorduló kehely, az ital a nyugalom vize és bőséges pohár. Az egyik helyen nyugalom, a másik helyen viszont mozgás van. Az egyik helyen pihenés, a másik helyen viszont utazás van. Amint az Úr a nép „előtt”, „mellett” és „mögött” volt a kivonulás idején, ő ebben a zsoltárban is „előtte”, „mellette” és „mögötte” jelenik meg. Az első versekben az Úr jelenléte a pásztor képen látszik, mint aki elől haladva mutatja az utat. A zsoltár középső részében az Úr a szerző mellett megy, a végén viszont úgy kíséri őt az Úr, mintha személyével körülvenné őt.⁸⁷ Az a lényege, hogy Isten ezt a népet titokzatos módon magához vonzotta. „Köztetek fogok lakni, Istenetek leszek, ti meg népem lesztek” (Lev 26,12). Ennek a tudatában fejezi ki a zsoltáros a pásztor és nyája kapcsolatát.⁸⁸

A 23. zsoltár bizalomének, hálaének. „Az Úr” nemcsak a zsoltár első mondatában szerepel, hanem az utolsó mondatban is. Az első rész az Urat mint pásztor, a második rész mint vendéglátót emeli ki. Bár az Úr képei változnak, az Úr ugyanaz marad: JHWH (*ʾādōnāy*). Az Urat JHWH (*ʾādōnāy*) is két-féleképpen ábrázolja a költő: először mint nomádot, másodszor pedig mint Örökkévalót.

A zsoltár tartalma az állandó gondoskodás, amely magába foglalja a vezetést, a nyugalmat, a táplálást és az oltalmat. A zsoltárban az Úr egy személyben a pásztor, a vezető, a védőpajzs, a vigasztaló, a vendéglátó, a gondoskodó, az irgalmas gondviselő és a szeretet.

⁸⁷ Vö. ELENA BOSETTI: *La tenda e il bastone*, Paoline, Milano, 1992. (Kézírtos magyar fordításban: *A sátor és a bot. Jahve, a nép pásztorja – az Ószövetség pásztor-szimbolikája*, 125. Ford. Ónodi-Papp Tamás).

⁸⁸ Vö. ROMANO GUARDINI: i. m., 110–111.

„...Viennae excudi fecimus”

Oláh Miklós esztergomi érsek könyvkiadói tevékenysége és a katolikus megújulás

SZOLIVA GÁBRIEL OFM

Abstract

Miklós Oláh (1493–1568), humanist archbishop of Esztergom, was a precursor of the renewal of the Catholic Church in Hungary during the Protestant Reformation. As the primate of the country, he launched several reform projects: he reformed the education system both in elementary and higher levels; he established the first seminary for priestly formation; he invited Jesuit missionaries to Hungary; he started canonical visitations in his territory and he convoked several diocesan synods. Although the public promulgation of the doctrine of the Council of Trent was prohibited in Hungary by Emperor Ferdinand, Oláh was eager to communicate the Tridentine declarations by his own means. He was aware of the lack of liturgical books and up-to-date theological literature in pastoral practice, therefore he had at least five books printed by the press of Raphael Hofhalter and the Viennese Jesuits, one of which in two editions. This paper gives a detailed analysis of the content and the historical background of these prints.

Keywords: *Nicolaus Olahus, renewal of the Catholic Church, Protestant Reformation, apologetics, Catholic press, diocesan synod*

Kulcsszavak: *Oláh Miklós, katolikus megújulás, reformáció, hitvédelem, katolikus könyvnyomtatás, egyházmegyei zsinat*

SZOLIVA GÁBRIEL ferences szerzetes, egyházzénész, a Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem egyházzenei és az Eötvös Loránd Tudományegyetem liturgiátörténeti kutatócsoportjainak tagja, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola volt hallgatója és jelenlegi óraadó tanára; gabriel@ofm.hu

BEVEZETÉS

Joggal tartja a történettudomány Pázmány Péter esztergomi érseket a reformációt követő magyar katolikus megújulás kulcsfontosságú XVII. századi alakjának. A jezsuita főpap reformtevékenységének főbb pontjai a széles körben elvégzett egyházlátogatások, az egyházmegyei zsinatok, az oktatás megújítása és a jezsuiták támogatása, a liturgikus cselekmények végzésének szabályozása, a könyvkiadás, valamint a papképzés új formájának bevezetése voltak. Pázmány programja azonban nem előzmények nélküli. A katolikus megújulást vizsgáló egyháztörténeti kutatás felszínre hozta, hogy Pázmány egyik elődje, *Oláh Miklós*¹ (1493–1568) már a XVI. század közepén érintette ugyanezeket a területeket, azaz a két érsek a megoldandó problémákat azonosan határozta meg, sőt a megoldási kísérletek terén, lelkipásztori gyakorlatukban is számos párhuzam mutatható ki. Pázmány lehetőségei – a XVII. századra bekövetkező társadalmi és politikai változások, a *Tridentinum* előrehaladottabb recepciója, az egyházi értelmiség itthoni megerősödése és számos más ok nyomán – jóval szélesebbek voltak, emiatt fáradozásait siker koronázta. Ezzel szemben Oláh tevékenysége, bár nem kisebb jelentőségű, történelmi helyzetéből adódóan jobbra árnyékban maradt.

A jelen tanulmánnyal az „előfutár” érsek, Oláh Miklós munkásságához szeretnénk további adalékokat szolgáltatni. Előbb nagy vonalakban áttekintjük érsekségének főbb eseményeit, majd részletesen tárgyaljuk teológiai iránymutatását és egyházkormányzati elveit, ahogy azok az általa kiadott könyvekben megjelennek. Azért választjuk e megközelítési módot, mert a reformáció mozgalmaival folytatott polémiában nagy jelentőséget kapott a könyvnyomtatás, és ezt Oláh időben felismerte. A megrendelésére készült, a korabeli egyházi és

¹ Oláh Miklós életével foglalkozó alapvető irodalom: BEKE MARGIT: Oláh Miklós esztergomi érseksége, in Mózes Huba (szerk.): *Program és mítosz között. 500 éve született Oláh Miklós. Az 1993. január 9–10-i kolozsvári megemlékezés anyagából*, Szent István Társulat, Budapest, 1994, 7–12; KOLLÁNYI FERENC: *Esztergomi kanonokok. 1100–1900*, Esztergomi Főszékesegyházi Káptalan, Esztergom, 1900, 132–134; MERÉNYI LAJOS: Oláh Miklós végrendelete, *Történelmi Tár* 19 (1896/1) 136–159; R. VÁRKONYI ÁGNES: Oláh VI. Miklós, in Beke Margit (szerk.): *Esztergomi érsekek. 1001–2003*, Szent István Társulat, Budapest, 2003, 256–261; SUGÁR ISTVÁN: *Az egri püspökök története*, Szent István Társulat, Budapest, 1984, 241–253; SZEMES JÓZSEF: *Oláh Miklós*, szerzői kiadás, Esztergom, 1936; TONK SÁNDOR: Oláh Miklós emlékezete, in Dávid Gyula (főszerk.): *Romániai magyar irodalmi lexikon*, 4. kötet, Kriterion – Erdélyi Múzeum-Egyesület, Bukarest – Kolozsvár, 2002, 253–255.

civil társadalom szélesebb rétegeit is megszólító nyomdai munkák szisztematikus feltárása gondolkozásmódjának mélyebb összefüggéseit ígéri.

I. A MAGYAR KATOLIKUS EGYHÁZ A MEGÚJULÁS ÚTJÁN

Miután Oláh Miklós 1553-ban elfoglalta az érseki széket, az esztergomi egyházmegye és a magyar egyház életének kérdései teljes súlyukkal vállára neheztedtek. A hitújító mozgalmak megjelenése és fokozatos térnyerése elodázhatatlan kérdéseket intézett az ország elsőszámú lelkipásztorához, figyelmét a társadalomban és az egyházban megbújó, régóta meglévő rendezetlenségekre, esetenként akuttá vált bajokra irányította. Kérdéssé váltak ugyanis az egyházi javadalmak kezelésének elvei és az azokhoz kötődő felelősség, a papi és főpapi szerepkör mibenléte, a szenteléssel bíró lelkipásztorok elsődleges kötelességei, a szentségek (különösen az Eucharisztia) értelmezése, kiszolgáltatásuk módja. Újra körvonalazandó volt a katolikus papi lelkiség és a hozzá tartozó, spirituális fejlődést segítő „eszköztár”. Magyarázatra szorult – minthogy erőteljesen megkérdőjeleződött – a papi nőtlenség és a szerzetesség értelme, az egyházi hagyomány mibenléte, a Szentírás hiteles értelmezése. A hívek vallási képzetlensége és befolyásolhatósága kétségessé tette a közoktatás, a hitoktatás, a hitre nevelés és a papképzés gyakorlatát. A magyar katolikus egyház a protestáns prédikátorokkal összehasonlítva hátrányban volt a könyvnyomtatásban rejlő lehetőségek kiaknázásában is.

Oláh ugyanakkor nem volt egyedül: e problémák – esetleg eltérő súllyal – Európa minden országában jelentkeztek. Segítették őt többek között európai útjai során szerzett ismeretségei, az egyes uralkodói udvarokkal és főpapi körökkel ápolts kapcsolatai, valamint a trienti egyetemes zsinattól (1545–1563) kapott egységes iránymutatás. Érseki működésének legfontosabb eseményeit hozzávetőleges kronológiai rendben az alábbiakban összegezhetjük:²

- új káptalani iskola alapítása Nagyszombatban (1554), amely későbbi státúmaival a szeminárium papképzés előfutárának bizonyult,³

² A téma legavatottabb történész kutatója, Fazekas István átfogó tanulmánya minden téren kiindulópontot jelent Oláh reformtevékenységeinek további tanulmányozásához: FAZEKAS ISTVÁN: Oláh Miklós reformtörékvései az esztergomi egyházmegyében 1553–1568 között, *Történelmi szemle* 45 (2003/1–2) 139–154.

³ FRANKL [FRANKNÓI] VILMOS: *A hazai és külföldi iskolázás a XVI. században*, Athenaeum, Budapest, 1873; IPOLYI ARNOLD (közr.): *Oláh Miklós esztergomi érsek és kir. helytartó levelezése*, k. n., Budapest, 1875; BÉKEFI REMIG: *Oláh Miklós nagyszombati iskolájának szervezete*,

- a káptalani javadalmak tulajdonjogának rendezése, a javadalmazottak jogállásának és kötelességeinek tisztázása; az egyházmegyei reformok anyagi fedezetének megteremtése,⁴
- egyházlátogatások megszervezése (1559–1562),⁵
- egyházmegyei zsinatok (1558, 1560, 1562, 1564, 1566),⁶
- tartományi zsinat Nagyszombatban (1561),
- a trienti zsinat határozatainak kihirdetésére tett kísérlet (1564),⁷
- jezsuiták letelepítése Magyarországon (1561–1567),⁸
- papi szeminárium alapítása a trienti zsinat határozatainak megfelelően (1566),⁹
- könyvkiadás (teológiai és liturgikus szakkönyvek megjelentetése),
- tehetséges fiatal egyháziak tanulmányainak támogatása.

A tényeket számba véve egy ambiciózus főpap mélyesleges erőfeszítései rajzolódnak ki, sikerben és kudarcban egyaránt bővelkedő tizenöt év. Értékelhetjük Oláh személyes útját is, amelyet hívő emberként, papként, majd püspökként járt be. Az udvarban felnőtt, majd humanista műveltséget szerzett klerikus a XVI. századi Magyarországon – kevés kivételtől eltekintve – általában híján volt a lelkipásztori tapasztalatoknak. Oláh nem különbözött ebben kortársa-itól. Püspökként is hosszú ideig más irányú, főként politikai tevékenységet folytatott. Magyarázható ez többféleképpen – a kormányzatban játszott különleges szerepével, a törökveszély sürgető körülményeivel, a hódoltsági területek és Erdély különállása okozta belső problémákkal –, de kétségtelen, hogy

Századok 30 (1897/10) 881–902; MÉSZÁROS ISTVÁN: *XVI. századi városi iskoláink és a „studia humanitatis”*, Humanizmus és reformáció, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981.

⁴ FAZEKAS ISTVÁN: Oláh Miklós esztergomi érsek udvara (1553–1568), in G. Etényi Nóra – Horn Ildikó (szerk.): *Idővel paloták... Magyar udvari kultúra a 16–17. században*, Balassi Kiadó, Budapest, 2005, 343–360

⁵ TOMISA ILONA (szerk.): *Katolikus egyház-látogatási jegyzőkönyvek. 16–17. század*, Millenniumi magyar történelem. Források, Osiris, Budapest, 2002.

⁶ BREZNYIK JÁNOS: *A selmecbányai ágost. hitv. evang. egyház és liceum története*, 1. kötet, Joerges Ágost özvegyénél, Selmecbánya, 1883, 129–134.

⁷ FAZEKAS ISTVÁN: Kísérlet a trentói zsinat kihirdetésére Magyarországon 1564-ben, in Tusor Péter (szerk.): *R. Várkonyi Ágnes emlékkönyv születésének 70. évfordulója ünnepére*, k. n., Budapest, 1998, 154–164.

⁸ MESZLÉNYI ANTAL: *A magyar jezsuiták a XVI. században*, Szent István Társulat, Budapest, 1931; PÉTERI JÁNOS: *Az első jezsuiták Magyarországon. 1561–1567*, k. n., Róma, 1963.

⁹ FAZEKAS ISTVÁN: Az esztergomi Szent István szeminárium alapítása (1566) és működésének kezdetei, in Harmai Gábor et al. (szerk.): *„Sapientia aedificavit sibi domum”. Papképzés Esztergom városában*, Érseki Papnevelő Intézet és Érseki Levéltár, Esztergom, 2006, 20–25.

emiatt sokáig nem tartózkodott egyházmegyéjében, nem végezte személyesen a javadalmához kötődő lelkipásztori feladatokat. Világi megbízatását, a király iránt elkötelezettségét, a politikai ügybuzgalmat fontosabbnak értékelte. Azt azonban nem állíthatjuk, hogy ne foglalkoztatta volna már korán az egyház jövője. Brüsszeli tartózkodása alatt – ahová a mohácsi csatavesztést követően Habsburg Mária királyné hivatalnoki kíséretének tagjaként érkezett – felismerte a reformáció irányzataiban rejlő vallási és társadalmi ellentmondásokat, a könyvtörténeti kutatás pedig kimutatta, hogy teológiai érdeklődése ekkor fordult a hitvédelem felé.¹⁰ Várva várt hazatérése után zágrábi püspöki kinevezése nem késett túl soká. Diplomáciai érzékét később egri püspökként, majd esztergomi érsekként is kamatoztatta: Ferdinánd király tiltása miatt például 1564-ben nem hirdethette ki hivatalosan a trienti zsinat kánonjait – amelyek saját reformjait az egész egyház és a pápa tekintélyével is megerősíthették volna –, intézkedései nyomán a gyakorlatban mégis elindult a magyar katolikus egyház életében az egyetemes tanítást követő, nagyon kedvező változás.

2. OLÁH MIKLÓS HUMANISTA MÚLTJA ÉS MAGÁNKÖNYVTÁRA

Oláh már említett brüsszeli életszakaszában (1531–1542) Mária királyné latin titkára volt. E nem túl időigényes megbízatást ellátva módjában állt a korabeli humanista körökkel való mélyebb ismeretség kiépítése. Az udvar tudniillik nemcsak politikai és diplomáciai, hanem irodalmi és művészeti központként is működött. Erre az időszakra tehető a klasszikus műveltség emblematikus alakjával, Rotterdami Erasmusszal való levélbarátsága. Saját kezűleg összeállított leveleskönyve¹¹ élénken bizonyítja a kettejük közötti gyakori levélváltás

¹⁰ BODA MIKLÓS: A Trident-előtti egyházzvédő irodalom jelentős képviselőjének műve Oláh Miklós könyvtárában, *Magyar Könyvszemle* 91 (1975/1) 59–61. Pighius *Hierarchia ecclesiastica*-ját Oláh Miklós Mária királynétól kapta brüsszeli tartózkodása végén.

¹¹ Oláh leveleskönyve, amelyet Cicero nyomán *Epistolae familiares*-nek, baráti leveleknek nevezett el, az utolsó ilyen típusú reneszánsz gyűjtemény a magyar történelemben. Életének e fontos időszakát öleli fel, 1527 és 1538 között írt levelek szerepelnek benne. A leveleskönyv eredeti szövegét kiadva lásd IPOLYI ARNOLD (közr.): *Oláh Miklós esztergomi érsek és kir. helytartó levelezése*, k. n., Budapest, 1875. Magyar nyelvű válogatást közöl belőlük V. KOVÁCS SÁNDOR (közr.): *Magyar humanisták levelei. XV–XVI. század*, Gondolat, Budapest, 1971. Jelenleg Szilágyi Emőke Rita dolgozik a leveleskönyv és az 1538 utáni levelek tudományos igényű feldolgozásán. Lásd SZILÁGYI EMŐKE RITA: Oláh Miklós mint szerkesztő. Szerkesztési eljárások és cenzúra-típusok az *Epistolae familiares*ban, in Jankovics József et al. (szerk.): *Stephanus noster. Tanulmányok Bartók István 60. születésnapjára*, reciti, Budapest, 2015,

szárnyaló szellemi színvonalát. Oláh e barátság ébresztette ambíciók nyomán tovább tökéletesítette ógörög tudását. Az írásos társalgásba beleszötte filológiai tárgyú kérdéseit, és egy Erasmus ajánlotta tanártól rendszeresen görögórákat vett. Költészettel és történetírással egyaránt foglalkozott, ekkor készültek el a *Hungária* (1536), valamint a hun–magyar rokonság témáját taglaló *Athila* (1537) című monográfiái.¹² Erasmus dicsfénytől beragyogva, törekvő személyiségének és társadalmi pozíciójának köszönhetően fokozatosan ő maga is ismert mecénássá vált.

Humanista műveltségéből természetesen következett a könyv szeretete. Élete végéig gyarapította és kitartóan olvasta gazdag könyvtárának köteteit. Németalföldön tapasztalhatta, hogy a reformáció tanainak ismertségét, a hitújító mozgalmakhoz csatlakozó értelmiség vallási gondolkodását mennyire meghatározzák a nyomtatásban megjelentetett vitairatok, kisebb-nagyobb terjedelmű vallási munkák és az új énekeskönyvek. A nyomtatott könyv hitvédelmi jelentősége – illetve a megfelelő könyvek égető hiánya – talán soha nem volt olyan nagy az egyház életében, mint épp a XVI. század közepén. Oláh napjainkig fennmaradt könyvei között szép számban találunk katolikus tanítást védelmező irodalmat.¹³

81–86. A témához lásd még SCHLEICHER PÁL: *Oláh Miklós és Erasmus*, Budapesti Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Latin Filológiai Intézete, Budapest, 1941.

¹² A monográfiák legfontosabb kiadásai: NICOLAUS OLAH: *Hungaria – Athila*, Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum Saeculum XVI, ed. Colomannus Eperjessy et Ladislaus Juhász, Egyetemi Nyomda, Budapest, 1938; OLÁH MIKLÓS: *Hungária – Athila*, Millenniumi magyar történelem. Források, Osiris, Budapest, 2000 (ford. és jegyzetekkel ellátta Németh Béla és Kulcsár Péter).

¹³ Szelestei Nagy László az Oláh-hagyatékban fennmaradt könyvek közül a hitvédő irodalomhoz sorolja az alábbiakat: „Georgius Cassander (†1566) *Liturgicá*-ja, Michael Helsingus prédikációi, Wilhelmus Lindanus (†1588) kortárs eretnkségeekkel foglalkozó *Tabulae*-ja, Fridericus Nausea (†1552) Ferdinánd gyóntatója, bécsi püspök művei, a tridenti zsinat szellemi előkészítésében szerepet játszó Albertus Pighius (†1542) *Hierarchia ecclesiasticá*-ja és *Apologiá*-ja, az V. Károlyt gyóntató, majd oxfordi professzor Petrus Soto (†1563) *Assertió*-ja és a katolikus egyházba visszatért német Fridericus Staphylus *Epitomé*-je.” Ez utóbbi művel kapcsolatban megjegyzi, hogy Derecskei János kanonok Oláh tanácsára valószínűleg e kötetet küldte el protestáns prédikátorok számára okulásul. Lásd SZELESTEI NAGY LÁSZLÓ: Oláh Miklós könyvtáráról, in Mózes Huba (szerk.): *Program és mítosz között. 500 éve született Oláh Miklós. Az 1993. január 9–10-i kolozsvári megemlékezés anyagából*, Szent István Társulat, Budapest, 1994, 54. Pighius *Hierarchia ecclesiasticá*-járól lásd még: BODA MIKLÓS: i. m. Oláh Miklós egykori könyveinek újabb jegyzékén jelenleg Zvara Edina és Monok István dolgozik.

A gazdag magánkönyvtárát, amelyet Oláh Miklós hosszú élete során gyűjtött, végrendeletében nagylelkűen szétosztotta. A bécsi házában tartott kötetekből előbb Liszthy János és fia válogathatott, a Nagyszombatban őrzöttekből pedig Telegdi Miklós és Desith Miklós, a maradék pedig mindkét helyről a nagyszombati szegény diákoké lett.¹⁴ Külön rendelkezett az általa nyomtatott, teológiai tárgyú könyvek sorsáról: arra kérte Nagyváthy Ferencet, hogy a fellelhető példányokat a szegény vagy még tanulmányokat folytató papoknak juttassa el.¹⁵

3. KÖNYVNYOMTATÁS A TEOLÓGIAI MŰVELŐDÉS ÉS A LELKI ÉLET SZOLGÁLATÁBAN

A belső válsággal küzdő magyarországi papság Oláh érseki beiktatásának idején lelkipásztori szolgálatait tekintve is rendkívül nehéz helyzetben volt. A nyilvános istentiszteletek tartása számos templomban leküzdhetetlen akadályokba ütközött. Egyrészt a lelkipásztoroknak nem voltak megfelelő szertartáskönyveik a korábbiak megsemmisülése vagy elhasználódása miatt, másrészt a reformáció térnyerése nyomán – a zsinati jegyzőkönyvek és az egyházlátogatások gyakran beszámolnak róla – terjedőben volt a népnyelv önhatalmú használata. A török hódítások miatt évtizedeken át nem nyomtattak hivatalos liturgikus könyvet magyarországi megrendelésre, és hasonlóképpen hiányzott a papok kezéből a korszerű teológiai irodalom. Oláh felismerte az égető hiányt, és igyekezett azt szellemi és anyagi áldozatot nem kímélve a lehető legszélesebb körben enyhíteni. A bécsi jezsuiták és a szintén bécsi Raphael Hofhalter nyomdája kulcsszerepet játszott mindebben: az érsek tőlük rendelte meg a könyveket. A kérésére készült első nyomtatványok között liturgikus könyveket, teológiai háttérodalmat és zsinati konstitúciókat találunk.

Oláh Miklós nemcsak az apologetikus irodalom gyűjtésével, hanem a liturgikus könyvek terén is jó példát mutatott: könyvtárából nyolc komoly értékű szerkönyvet ismerünk, de ennél bizonyosan többel rendelkezett. Az ismertek között legnagyobb jelentőségű az ún. *Bakócz-graduále*, amelyet Bakócz Tamás érsek megrendelésére kezdtek el másolni, és az esztergomi miseliturgia énekei-

¹⁴ MERÉNYI LAJOS: i. m., 156–157.

¹⁵ „Libri per me impressi, tam scilicet Breviaria, quam alia, quae Franciscus Naghwáthi scit ubi sint, omnes distribuantur pauperibus sacerdotibus et aliis studiosis ac Ecclesiis inopibus, qui tales non habent.” Lásd uo. 156.

nek utolsó nagy összefoglalása. A nagy értékű, gazdagon illuminált kódexpárt Oláh Miklós tovább díszítette, 1555-ben pedig székesegyházának adományozta.¹⁶ Említésre méltó ugyanakkor egy 1523-as nyomtatott *Psalterium Strigoniense* kötet, amely hajdan az érsek tulajdonában volt, ma pedig – kottás himnáriuma révén – a középkori esztergomi zsolozsmadallamok egyik alapvető forrásának tekinthető.¹⁷

Az alábbiakban kronológiai rendben mutatjuk be az Oláh érsek által nyomtatott könyveket:

a) *Breviarium Strigoniense* (1558)

Oláh Miklós lelkiségét, a papi élet alapjairól vallott nézeteit beszédesen jellemzi, hogy első egyházmegyei zsinata idején (Znióváralja, 1558) már folytak az esztergomi zsolozsmáskönyv, a *Breviarium Strigoniense* új kiadásának munkálatai Hofhalter bécsi nyomdájában.¹⁸ Papjait tehát még azt megelőzően akarta ellátni breviáriummal, hogy kezükbe adta volna a lelkipásztori szolgálat során használt rituále és a katekizmus hivatalos példányait. A belső élet megújítása előbbre valónak látszott a pasztoráció feladatainak maradéktalan elvégzésénél. A *Breviarium Strigoniense* kiadása egyébként méltán volt sürgető, hiszen esztergomi zsolozsmáskönyv a mohácsi vész óta nem jelent meg, a török dúlás pedig számos példányt (kódexeket és korábbi nyomtatványokat egyaránt) megsemmisített.

A kétkötetes breviárium nyomdai előkészítése komoly felkészültséggel, a szövegek körültekintő gondozásával történt: egyrészt az esztergomi liturgikus úzus hiteles forrásait használták fel hozzá, többek között az 1484-ben Nürnbergben Mátyás király parancsára nyomtatott *Breviarium Strigoniense*-t,¹⁹

¹⁶ Zenei tartalmát modern átírásban és terjedelmes bevezető tanulmánnyal kiadta SZENDREI JANKA (közr.): *Graduale Strigoniense s. XV/XVI*, Musicalia Danubiana 12., MTA Zenetudományi Intézete, Budapest, 1993.

¹⁷ Színes faksimile kiadása: SZOLIVA GÁBRIEL OFM (közr.): *Psalterium Strigoniense Venetis 1523 cum notis musicis manuscriptis (Psalterium Nicolai Olahi)*, Musicalia Danubiana 25., Bavarica et Hungarica 2., MTA–BTK Zenetudományi Intézete, Budapest, 2015. Vö. RMK III. 259.

¹⁸ A znióváraljai zsinat 5. artikulusa: „Horas Canonicas de iure canonum, unusquisque teneatur discere corde attento, iuxta cursum et breviarium Ecclesiae nostrae Strigoniensis, quod nunc propter paucitatem horum Viennae excudi fecimus.” Lásd BREZNYIK JÁNOS: i. m., 130, kiemelés tőlem.

¹⁹ RMK III. 9, ill. Pótlások V. 1.

másrészt egy humanista beállítottságú, filológiai problémákra érzékeny korrektor a teljes szöveget átnézte és gondozta. E munka a liturgikus szövegek besorozását, azok szövegváltozatát csak nagyon kis mértékben érintette, azaz Oláh Miklós breviáriumának szerkezete lényegében megegyezik a legkorábbi ismert esztergomi rítusú breviáriuméval. Az első kötetben a naptár és a mutatók után található a pszaltérium és az időszakai rész (*temporale*) teljes anyaga a templomszentelés zsolozsmájával, míg a szentekről szóló és az egyéb, dátumhoz kötött ünnepek (*sanctorale*) a második kötetet foglalják el.²⁰ E kiadás tette közzé utoljára a középkori magyar zsolozsmahagyomány esztergomi változatának szöveganyagát, hiszen 1568-ban megjelent a trienti zsinat által előírt új *Breviarium Romanum*, amelyet Pázmány érsek 1630-ban tartott nagyszombati zsinata a magyar katolikus egyházra nézve kötelező érvényűnek fogadott el.

A nyomtatványt magyar történeti forrássá avatja, hogy az első kötet címdala után egy rövid, krónikaszerű összefoglalót tartalmaz a magyar történelem egyes fontos eseményeiről Hunyadi Mátyás magyar királlyá koronázásától (1464. március 29.) Habsburg Ferdinánd német–római császárrá koronázásáig (1558. március 14.).²¹ Minthogy a szövegben bőségesen szerepelnek Oláh Miklós életére vonatkozó adatok, és ismert az érsek mély tisztelete a humanista Mátyás király iránt, vélhetően közvetlenül tőle származik a szöveg.

b) Johann Faber OP: Missa evangelica quid sit (1558)

Johann Faber augsburgi prédikátor, domonkos teológus *Missa evangelica quid sit* című munkáját Oláh Miklós a katolikus hitvédelem kiemelkedő alkotásának tartotta, ezért úgy döntött, hogy papjai számára hozzáférhetővé teszi.²² Az 1558-ban Bécsben megjelent könyv nyomdása Raphael Hofhalter volt.

²⁰ A nyomtatvány digitálisan elérhető (München, Bayerische Staatsbibliothek, Liturg. 161): <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10185964.html> (1. kötet), <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10185965.html> (2. kötet) [2015. 09. 22.].

²¹ A krónikát (*Suae aetatis chronicon*) tartalmazó részt Bél Mátyás megjelentette. Lásd MATTHIAS BÉL: *Adparatus ad historiam Hungariae sive collectio miscella*, Typ. Johann Paul Royer, Posonii, 1735, 38–41.

²² A nyomtatvány egy példánya (München, Bayerische Staatsbibliothek, P.lat. 2324 d) digitálisan elérhető: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10189215_00003.html [2015. 09. 22.]. Szemes József említi az érsekkel kapcsolatban Faber egy másik, az eretnekek „gyümölcseiről” szóló írását is (*Fructus quibus dignoscuntur haeretici*), lásd SZEMES JÓZSEF: i. m., 47.

Oláh az előszóban köszönti az olvasókat („Pio Lectori salutem in Domino”) és buzdít a mű gyakori forgatására.²³

Az öt nagyobb fejezetre tagolódo mű alapos háttérodalom a mise teológiájához. Címével összhangban a Szentírás tanúságára és az egyházatyák munkáira támaszkodik, ami a hitvédelem korabeli követelményeinek a leginkább megfelelt. Faber az első fejezetben a mise alapvető értelmezését adja (Krisztus valóóságos jelenléte az Oltáriszentségben, a *transsubstantiatio* fogalma a teológiatörténetben, a víz és a bor elegyítésének jelentősége, a színek külső változatlanlansága konszekráció után), a másodikban áttér a szentmise áldozatjellegének bizonyítására (a felajánlás mozzanata, Krisztus halálának hármas értelme és papságának bizonyítékai). A harmadik fejezetben az egy szín alatti áldozás helyességének részletes teológiai alátámasztása olvasható a kérdéses evangéliumi helyek értelmének tisztázásával, a negyedikben pedig a miseliturgia egyes mozzanatait veszi sorra. Ez utóbbi rész jelentősen meghaladja a középkori allegorikus misemagyarázatok gondolatvilágát, elsősorban az egyes mozzanatok, illetve állandósult liturgikus szövegek biblikus és patrisztikus háttérével foglalkozik, az allegóriák a háttérben maradnak. A hivatkozásokat a szerző a margón jegyzi meg. Az ötödik fejezetben a „miseostorozók” (*missaemastiges*), a katolikus szentmise teológiai alapjait kritizálók legfontosabb tételeit cáfolja a könyv első felében bemutatott érvekkel.

*c) Catholicae ac Christianae Religionis praecipua quaedam capita
– a nagyszombati zsinat nyomtatott határozatai (1560)*

Az 1558-as znióváraljai zsinatot követő években elvégzett egyházlátogatások friss képet rajzoltak Oláh érseknek az egyes esperesi kerületek helyzetéről. A vizitációkon felül négy alkalommal hívtak össze további egyházmegyei zsinatot (1560, 1562, 1564, 1566). A legnagyobb hatású az 1560-as nagyszombati zsinat volt; ennek határozatai olyannyira alapvetőnek bizonyultak, hogy szerkesztett (és képzett teológusok által kibővített) formában még ugyanebben az évben kinyomtatták Bécsben, Raphael Hofhalter műhelyében.²⁴

²³ Közvetlenül a címlap után szerepel a kötetben Hans Sebald Lautensack Oláh Miklóst ábrázoló rézmetszete, amely az érsek legrégebb hiteles arcképe. Lásd RÓZSA GYÖRGY: Oláh Miklós legrégebb arcképe, *Magyar Könyvszemle* 76 (1960/4) 433–438. Az arckép a hozzá tartozó latin versekkel megtalálható az 1558-as *Breviarium Strigoniense* nyomtatványban is.

²⁴ FAZEKAS ISTVÁN: Oláh Miklós reformtörekvései, i. m., 149.

A nyomtatott zsinati konstitúciók rövidített címe *Catholicae ac Christianae Religionis praecipua quaedam capita*, azaz sokkal inkább a katolikus hit összefoglalója, mintsem az egyházmegyei zsinatoktól megszokott gyakorlatias jogi szöveg. A teljes címből²⁵ kiderül, hogy főbb fejezetei többek között a szentségekről, a hit és a cselekedetek viszonyáról, az egyházzól, a megigazulásról szólnak, forrásai között pedig mindenekelőtt a Szentírást, az apostoli hagyományt és a szent atyákat találjuk. Lényegében tehát egy rendszeres hitelemzés közreadásáról van szó. Az egyes témakörök végén (főképp a szentségek esetében) gyakorlati tanácsok is találhatóak, vélhetően ezek jelenthették szoros értelemben a zsinati tárgyalások anyagát, míg a teológiai megalapozás utólagos szerkesztési munka eredménye.

Fazekas István szerint ismeretlenek a szövegrészletek tényleges szerzői, csupán a kész mű Juan de Vitoria nevű jezsuita lektorát említi.²⁶ A főszöveg mellett, lapszélen számos hivatkozás található, amelyek nagy része szentírási, illetve patrisztikus, de szerepel néhány későbbi szerző és mű is: Johann Faber a mise teológiájáról írt, fentebb említett könyve, Martinus Peresius Ayala munkája és Stanisław Hosius alapműve, a *Confessio fidei catholicae*.²⁷ Szemes József úgy tudja, hogy Oláh a trienti zsinat első két ülészakának eredményeit is belefoglaltatta a gyűjteménybe,²⁸ amit a szöveg vizsgálata számos esetben megerősít.

²⁵ *Catholicae ac Christianae Religionis praecipua quaedam capita de Sacramentis, Fide et operibus, de Ecclesia, Iustificazione, ac aliis: a Reverendissimo D. D. Nicolao Olaho, Archiepiscopo Ecclesiae Metropolitanae Strigoniensis, Primate Hungariae et Legato nato etc. ex purissimis sacrae scripturae, traditionum Apostolicarum, Canonum, ac Sanctorum Patrum fontibus derivata, et in Synodo sua Dioecesana Tirnaviae proposita, ac breviter explicata. Anno MDLX, Vienna, Austriae in aedibus Collegii Caesarei Societatis Iesu. Excudebat Raphael Hoffhalter. Anno 1560.* A nyomtatvány egy példányának (München, Bayerische Staatsbibliothek, 4Dogm. 417) digitális változata elérhető az alábbi címen: http://daten.digital-sammlungen.de/-db/0002/bsb00021327/image_1 [2015. 09. 22.]. Vö. RMK III. 473. A zsinati konstitúció szövegét teljes terjedelmében közli CAROLUS PÉTERFFY: *Sacra Consilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae*, Pars 2, Typ. Royer., Posonii, 1742, 45–129.

²⁶ Juan de Vitoria spanyol nemzetiségű jezsuita a zsinat idején a bécsi kollégium rektora volt, és ebben az időben Oláh vele tárgyalt a rend magyarországi letelepítéséről.

²⁷ FAZEKAS ISTVÁN: Oláh Miklós reformtörekvései, i. m., 142, 149. Stanisław Hosius, a lengyel egyház bíborosa Oláhéhoz nagyon hasonló történelmi helyzetben szerkesztette egybe hitvédelmi művét, ezért a magyar érsek számára hasznos forrásnak bizonyult. Egymást követő években többször kiadásra került a XVI. század közepén. Hosius már 1549-ben találkozott Oláh Miklóssal Prágában, 1560–61 között pedig pápai nunciusként Bécsben élt, így kapcsolattartásuk még könnyebb lehetett.

²⁸ SZEMES JÓZSEF: i. m., 50–51.

Oláh a kötet bevezetőjében atyai szavakkal szólítja meg a könyv címzettjeit, a klérus különböző rangú tagjait és minden embert az egyházmegyéjében és joghatósága alatt („cuncto etiam clero et populo in dioecesi et iurisdictione nostra”).²⁹ Bibliai példákon keresztül vázolja, hogy a tévtanítás veszélyével az egyháznak kezdettől szembe kellett néznie,³⁰ és korának nehézségeit, a protestáns tanítással való polémiát ehhez hasonlítja. A csorbítatlan („ortodox”) hit letéteményesének a katolikus egyházat nevezi: ez az a közösség, amelyen a pokol kapui nem vehetnek erőt.³¹ Nyomatékosan kéri, hogy a könyvben ismertetett igazságokat mindenki engedelmesen fogadja el („mandamus vobis, ut ea omni cum obedientia accipiatis”), tartsa meg, és ezek fényében cselekedjen.³² Atyai szeretettel felajánlja, hogy ha bárkiben kételyek merülnek fel a leírt tanítás kapcsán, és az illető felkeresi, örömmel segít azok szétosztatásában. Viszont szigorúan megtiltja, hogy valaki kérdéseivel a protestánsokhoz forduljon tanácsért.

A munka összesen 37 fejezetre tagolódik. Az első fejezet témája a hit (*De fide*), amelyet a keresztény élet alapjává kell tenni („fides sit vitae Christianae fundamentum”).³³ A folyószöveget egy idézetgyűjtemény szakítja meg (egy Cipriántól származó mondat és további szentírási helyek) egy külön beillesztett lapon, mindegyik sor a hit és annak hirdetője iránti engedelmesség szükségességét támasztja alá. A fejezet végén az egyetemes zsinatok és a pápai tekintély mint a keresztény hitmagyarázat elsődleges forrása, valamint az egyes hitvallások (az apostoli, a Szent Atanáz-féle és a niceai) kerülnek megemléítésre.

Ezután egy szentségtani rész következik általános bevezetővel (*De sacramentis*). Szent Ágostonra hivatkozva vázolja a szentség fogalmát: látható jel és láthatatlan kegyelem együttes valósága.³⁴ Szilárdan állítja a szentségek hetes számát, megnevezi a karaktert adó szentségeket. Ezután a 3–9. fejezetekben

²⁹ NICOLAUS OLAHUS: *Catholicae ac Christianae Religionis praecipua quaedam capita etc.*, i. m., fol. 1^r.

³⁰ Idézi az együtt növekvő konkolyról és búzáról szóló (Mt 13,24–30), valamint a hamis prófétákat báránybőrbe bújt farkasokhoz hasonlító (Mt 7,15–23) jézusi példabeszédeket, valamint a magukat a világosság angyalának tettető álapostolokról író Pált (2Kor 11,13–15).

³¹ Vö. Mt 16,18.

³² NICOLAUS OLAHUS: *Catholicae ac Christianae Religionis praecipua quaedam capita etc.*, i. m., fol. 3^v.

³³ Uo. fol. 4^v.

³⁴ „Sacramentum autem invisibilis Dei gratiae externum quoddam, et visibile signum esse colligitur...” Lásd NICOLAUS OLAHUS: *Catholicae ac Christianae Religionis praecipua quaedam capita etc.*, i. m., fol. 5^v.

egymás után következik a hét szentség részletes kifejtése. A keresztségnél az alapvető ismeretek mellett kitér a szükségkeresztség eseteire, és elismeri, hogy a szabályosan végrehajtott keresztség (még a zsidótól, pogánytól, eretnektől vagy skizmatikustól kapott is) üdvösségre szolgál, azaz érvényes. A kitétel itt nyilván a protestáns keresztelesek esetleges érvénytelenségével kapcsolatos kértelyek tisztázását szolgálta. A fejezet végén gyakorlati tanácsokat ad a keresztlapák számára, figyelmeztet, hogy megbízatásuk elsősorban a frissen keresztlap hitbeli növekedésének segítése. A bérmálás szentségénél a leendő bérmászlóket is emlékezteti az egyházi előírásokra. Az Eucharisztiaival kapcsolatban figyelemreméltó, hogy nem mulasztja el használni az átlényegül kifejezést („ut patres appellarunt, transsubstantietur”),³⁵ amely csak a trienti zsinat dogmatikus definíciójától fogva normatív.³⁶ A bűnbánat szentségéhez három lényegi dolgot követel meg: a megtérést (*conversio mentis*), a bűnvallást (*confessio*) és az elégtételt (*satisfactio*), ugyanakkor külön kitér – talán szintén a trienti kánonok tárgyalásmódját követve – a megtéréshez szükséges bűnbánatra (*contritio*).³⁷ Az egyházi rendnél külön alfejezet szól a papi bűnökről (*De malo presbytero*). Figyelmeztet, hogy mivel a papi karakter mindig megmarad a lélekben, a jóknak dicsőségükre szolgál a mennyben, a rosszaknak viszont kárukra válik a pokolban. A szentségek érvényessége ugyanakkor nem függ a kiszolgáltató erkölcsi minőségétől.³⁸ Ezen alapelvek ismételt hangoztatására nagy szükség volt az egyházlátogatási jegyzőkönyvekben vázolt helyzet ismeretében. A házasság szentségének kifejtése (*De matrimonii sacramento*) a szentségi jelleg bizonyításával kezdődik,³⁹ majd hosszas kitérőket tesz a tisztasági fogadalomról és az özvegyi állapotról, végül – a znióváráljai zsinathoz hasonlóan – itt kerül elő a papi rendet felvettek nőtlenségi kötelezettsége. Nem megy el érzéketlenül a probléma mellett csupán biblikus példák és patrisztikus idézetek felsorolásával. Elismeri a kísértések nehézségét, erejét. Pálra hivatkozik, aki tövissel a testében az Úrhoz kiáltott, és csak az isteni válasz nyugtatta meg: „Elég neked az én kegyelmem. Mert az erő a gyöngeségben nyilvánul meg a maga teljessé-

³⁵ Uo. fol. 17^r.

³⁶ DH 1642.

³⁷ Vö. DH 1676–1678.

³⁸ „Sacramenta tamen ipsa [...] non pendent ex bonitate aut malitia sacerdotis administrantis.” Lásd NICOLAUS OLAHUS: *Catholicae ac Christianae Religionis praecipua quaedam capita etc.*, i. m., fol. 28^r.

³⁹ Hivatkozik Krisztus és az egyház közötti szeretetkapcsolat és a házasfelek közötti kötelék páli párhuzamára (Ef 5,21–33), valamint egy másik páli igehelyre (1Tessz 4,1–12).

gében”.⁴⁰ Kijelenti, hogy a protestáns vélekedés téves, csak a katolikus egyház („extra quam nulla est salus”⁴¹) fegyelmi szabályozása jogos, így „mindenki tudjon róla, hogy bűnös dolog papoknak feleséget venni magukhoz”.⁴² Az utolsó kenetről szólva (*De extremae unctionis sacramento*) a biblikus megalapozás után gyakorlati kérdések kerülnek elő (pl. mikor kell valakinek kiszolgáltatni a szentséget). A szentségtani rész végén Stanisław Hosius kommentárjait ajánlja azok számára, akiknek a kifejtés nem volt kellően részletes. Nem annyira azért, mert a hitnek további, racionális magyarázatát találhatják bennük, hanem mert segítségükkel tévtanításukat megcáfolhatják.⁴³

A szentségek után a hit és megigazulás kérdését veszi elő (*De prima atque secunda iustificatione, De fide iustificante*), majd kitér a jócselekedetekre és azok értékére (*De bonis operibus eorumque merito*). E három fejezet nyilvánvalóan Luther megigazulásról szóló tanának kritikája, bár vitapartnerének nevét elhallgatja. A jócselekedetek védelmével kiáll a katolikus erkölcs értelmessége mellett.

A katolikus hitelemzés általános egyháztannal (*De Ecclesia*), a hagyomány és a mögötte álló tekintély témájával (*De traditionibus et earumque auctoritate*) folytatódik. Az egyházat Noé bárkájához hasonlítja, amelyen kívül nincs meg Isten tiszta Igéje („purum Dei Verbum”), sem annak érzékeny megértése („sanus eius intellectus”), sem pedig a szentségek helyes használata („verus usus sacramentorum”).⁴⁴ Lényeges jegyei az egység, a szentség, a katolicitás és az apostoliság; a Péterre bízott pásztori feladatot a pápautódok folytatják. A közösség mint Krisztus jegyese a Szentlélek vezetése alatt áll, ezért maga az egyház egészen tévedhetetlen („infallibilis”), a Szentírás helyes értelmezését magának tartja fenn.

Ezek után következnek a gyakorlati egyházi élet előírásai (liturgikus és egyéb szabályozások). Az utóbbi a könyv legnagyobb tematikus egysége, felöleli a 15–37. fejezeteket.

A *De ceremoniis Ecclesiae* című fejezetben az egyházi szertartások szükségességének teológiai magyarázatát adja: mindannyian vándorok vagyunk a küzdő Egyházban, ám e vándorlás helyéről az örök haza örömebe átmenni nem

⁴⁰ 2Kor 12,9. A bibliai idézetek forrása: *Biblia. Ószövetségi és újszövetségi Szentírás*, Szent István Társulat, Budapest, 2005.

⁴¹ NICOLAUS OLAHUS: *Catholicae ac Christianae Religionis praecipua quaedam capita etc.*, i. m., fol. 34^v.

⁴² „Nefas igitur unusquisque esse sciat, sacerdotibus uxores ducere.” Lásd uo.

⁴³ Uo. fol. 37^v.

⁴⁴ Uo. fol. 49^r.

könnyű; ehhez segítenek hozzá az egyház szertartásai, amelyek „kézen fogva” vezetnek minket az érzékelhetőkön át („per sensibilia”) a megérthetőig („ad intelligibilia”), a láthatókon át („per visibilia”) az örök és láthatatlan valóságokig („ad invisibilia et aeterna”).⁴⁵ Ezt követően részletesen kifejti a nagyböjti hamvazás és a virágvasárnapi körmenet mély, szimbolikus értelmét. A fejezet végén megemlíti, hogy a római katolikus egyház apostolokra épülő (liturgikus) hagyományát, közelebbről pedig annak az esztergomi egyházban szokásos formáját minden alárendeltje követni tartozik.

A szentmiseáldozatról szóló fejezetben (*De missae sacrificio*) két gyakorlati előírás olvasható. Oláh a visszaélések miatt egyrészt megerősíti, hogy a celebráció nyelve kizárólagosan a latin.⁴⁶ Másrészt rendelkezik az egyházi énekekről: csak azokat a népnyelvű vagy latin énekeket szabad a szentmisén énekelni, amelyek legalább száz évesek és az érsekelődök jóváhagyták őket, vagy amelyeket majd ő maga fog engedélyezni.⁴⁷ Óv attól, hogy újabb keletű, protestáns meggyőződéssel íródott énekeket használjanak, amelyek a népet holmi kegyesség címén („sub specie pietatis”) hitbéli tévedésbe taszíthatják. Hozzáteszi, hogy e fájdalmas jelenséget számos helyen tapasztalta.⁴⁸

Kifejti a szentek segítségül hívásának teológiai alapjait (*De invocatione sanctorum*) és a képi ábrázolások hasznát (*De imaginibus Christi et sanctorum*). Rámutat arra, hogy a megdicsőült szentekhez szóló imák és litániák, amelyeket a Szentlélek tanított az egyháznak, mindig Krisztushoz kapcsolódva értendők, azaz a szentektől közbenjárást kérnek. (Erre bátorít is minden hívőt az egyházmegyében.) E teológiai alapigazságot másutt úgy fogalmazza meg, hogy a szenteket nem a megváltás közvetítőiként – az ugyanis egyedül Krisztus –, hanem közbenjáróiként hívjuk segítségül.⁴⁹ Szűz Mária kiemelt jelentőségű a szentek között.

⁴⁵ Uo. fol. 74^r.

⁴⁶ Uo. fol. 79^r. Bár az eredeti megfogalmazásban a *sermo* szó szerepel („Latino sermone celebratur”), a szabályozás valószínűleg nem érintette a prédikációt, amely a latinul nem tudó hívek számára legtöbbször népnyelven (is) hangzott.

⁴⁷ A rendelkezés magyar zenetörténeti jelentőséggel bír, lásd PAPP GÉZA: Egyházi népének. Általános jellemzés; A népének helye a liturgiában, in Bárdos Kornél (szerk.): *Magyarország zenetörténete*, 2. kötet, 1451–1686, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990, 161.

⁴⁸ NICOLAUS OLAHUS: *Catholicae ac Christianae Religionis praecipua quaedam capita etc.*, i. m., fol. 79^r.

⁴⁹ „Sancti Dei tamquam intercessionis, non redemptionis mediatores invocantur.” Lásd uo. fol. 111^r.

A protestáns hitelvekkel való polémiában szükséges volt tisztázni a halottakért való imádság lehetőségét és a tisztulás állapotának értelmezését, erről szól a következő fejezet (*De orationibus pro defunctis et igne Purgatorii*).

A templom- és oltárszentelést taglaló részben (*De consecratione ecclesiarum et altarium*) az újonnan épített vagy helyreállított templomok és oltárok nemes olajjal és a szokásos esztergomi gyakorlatnak megfelelő szertartással való felszentelését szükségesnek tartja; ezekre ő maga, illetve szuffragáneos püspöke jogosult. Amíg erre nincs mód, hordozható oltárkő használatát írja elő.

Az eretnekek könyveivel kapcsolatban (*De libris haereticorum*) szigorúan jár el: a teológiában tanulatlan híveknek kiközösítés terhe alatt tilos volt olvasni, maguknál tartani ilyen iratot. Akinél mégis volt, rövid időn belül be kellett szolgáltatnia az illetékes főesperesnek. A rendelet tényleg nagyon szigorú, mert a kiközösítés feloldása a pápának volt fenntartva. Ugyanilyen büntetés alá esett mindaz, aki érseki engedély nélkül valamely teológiai munkát népnyelvű fordításban közreadott vagy nyilvánosan magyarázott.

A papok életéről és tisztességéről (*De vita et honestate clericorum*) szóló fejezetben újra összefoglalást nyernek a papi élet valódi erényei: a kiművelt prédikáció, az egy szín alatti áldoztatás, a templom gondozása, az erkölcsökre való ügyelés, a nőtlenség, a józanság, a mértékletesség (pl. szerencsejátékoktól való tartózkodás), a nepotizmus és a simónia elutasítása, a gondozott megjelenés (szakáll lenyírása, tonzúra, illő papi öltözék). Ebben és a következő fejezetben erőteljesen tükröződnek a znióváráljai zsinat pontjai. További fontos papi előírások: plébánián lakás, katolikus prédikációs irodalom olvasása (Luther, Brennius, Philippus [Melanchton?], Kálvin elutasítása), az Oltáriszentség megfelelő gondozása, fülgyónások hallgatása, a püspök tisztelete, az eretnekek megintése, esztergomi liturgikus könyvek használata, a zsolozsma kánoni óráinak hűséges imádkozása, a szentségek gondos kiszolgáltatása, a házasságok előre hirdetése stb. (*De officiis publico ministrorum ecclesiae*).

A nagyszombati káptalani iskola (1554) és a főiskola (1558) megalapítása után Oláh Miklós szükségét érezte, hogy az alacsonyabb rangú plébániái iskolák – például az egy tanítóval működő falusi iskolák – működésének is irányt szabjon. Ezért került a papi feladatokat felsoroló rész után a tanári hivatásról szóló fejezet (*De ludi literarii magistris*). A tanító dolga az elemi ismeretek (írás, olvasás, lehetőség szerint ének) oktatásán túl a diákok egyházas lelkületre, az előjárók iránti engedelmességre, fegyelemre nevelése. A tanulók számára előírás, hogy tudják az apostoli hitvallást, a Miatyánkot, az Úrangyalát, a Salve Reginát, a dekalógust, az asztali áldás szövegét fejből, katolikus magyarázatokat ismerjék és kérdés esetén azokat szabatos formában elő is tudják adni.

A hittani alapismeretek forrása a jezsuiták kis katekizmusa („parvum tamen catechismus Societatis Iesu”⁵⁰) vagy más alkalmas katolikus katekizmus a főesperes jóváhagyásával. A katekizmus teljes részletességű kifejtését („plenam vero catechismi doctrinam”⁵¹) ugyanakkor meg kell hagyni az egyházi előjáróknak. Az iskoláktól gondosan távol kell tartani mindenfajta lutheránus vagy más protestáns iratot, katekizmust vagy éneket. Az iskolai oktatás ellenőrzését a plébánosra bízta.

A szentek ünnepeinek szabályozása (*De celebratione festivitatum sanctorum*), a temetésekkel kapcsolatos előírások (*De sepulturis*), a tized (*De decimis*), valamint az egyházi cenzúra és a kiközösítés (*De censura et sententia excommunicationis*) részletei után a szent rendekre bocsátandók tulajdonságairól szól (*Quales sint promovendi ad sacros ordines*). Felszólítja az ordináriusokat és a többi illetékes előjárót, hogy a kisebb rendekhez engedés előtt is gondosan meg kell vizsgálni a szentelendőket („investigandum est diligenter”⁵²) az esetleges jogi és emberi akadályokkal kapcsolatban. Az illetékeseknek felfüggesztés terhe alatt tilos bárminemű adományt elfogadni mindeközben („sciant se de facto esse suspensos”).⁵³

A papság életére nézve jelentős rendeletet tartalmaz a *De poenis non residentium in beneficiis* című fejezet. Az érsek ünnepélyes stílusban hirdeti ki („statuimus”),⁵⁴ hogy az egyházi javadalommal bírók kötelesek azon a helyen tartózkodni, és a lelkipásztori feladatokat személyesen ott ellátni, ahonnan a megélhetésüket kapják. A zsinati kihirdetéstől számítva három hónap áll rendelkezésre, hogy minden javadalmas alkalmazkodjon az új helyzethez. Továbbá az érsek tudta és beleegyezése nélkül tilos egy hónapnál nagyobb időtartamra világi megbízatást vállalni, illetve a szolgálati helyet elhagyni. A szigorú intézkedés különösnek tűnik attól az érsektől, aki korábbi életében elég sokat járt a javadalmától távol, és főképp világi ügyek intézésében fáradt. Úgy tűnik 1560-ra már maga is érzékelte e gyakorlat visszásságát, ezért az egész egyházmegye számára fontosnak tartotta előírni a helyben lakást. Természetesen az érsekségen szolgálókra és más egyházi feladatok miatt távollévókra a kötelezettség enyhébb módon vonatkozott.

⁵⁰ Uo. fol. 108^v.

⁵¹ Uo.

⁵² Uo. fol. 116^v.

⁵³ Uo. fol. 117^r.

⁵⁴ Uo. fol. 118^v.

Az egyházi javakkal kapcsolatos túlkapásokat helyteleníti (*De usurpatoribus iurium, rerum, bonorum et proventuum ecclesiarum*), és előírja az egyháziak számára az esztergomi érseki bírósághoz („sede nostra ecclesiastica”⁵⁵) fordulást peres ügyekben (*De violatoribus iurisdictionis ecclesiae Strigoniensis*). Részletesen szabályozza a káptalanok liturgikus feladatait, a nyilvános jogszolgáltatás módját (a hiteleshelyi működést) és a plébánosi vizitációk⁵⁶ rendjét (*De officiis personatum et beneficiatorum archiepiscopalis ecclesiae nostrae Strigoniensis, ac abbatum et praepositum tam saecularium quam regularium*). Kitér a káptalanok fegyelmi kérdéseire, buzdítja a különféle tagokat a hűséges megjelenésre és a hibák kijavítására. Mindenki köteles volt a nagymisére a Kyrie befejezése előtt, a vesperásra pedig az első zsoltár vége előtt megérkezni. A matutínium és a többi kánoni óra közös eléneklésére a szokásban lévő tizenkét prebendáriust (helyettest) alkalmasnak tartja, a kanonokoknak azonban büntetés terhe alatt kötelező az alapítványi miséket gondosan elvégezni. Kitér a protestánsok által végzett (laikus) szentelések érvénytelenségére.

Atyai szavakkal figyelmezteti a szerzeteseket (*De monachis et religiosis*) hivatásuk mibenlétére, ugyanakkor inti mindazokat, akik a monostorok tulajdonát kisajátították, hogy azt haladéktalanul szolgáltatassák vissza. A koldulórendi szerzetesek számára érseki engedélyhez köti az egyes plébániákon való alkalmi lelkipásztori szolgálatot. A végrendekezésre vonatkozó szabályok (*De testamentis*) után részletesen felsorolja a pápának és a püspököknek fenntartott bűnöket (*De casibus papalibus et episcopalibus*), a papság számára pedig megfelelő gyóntatási segédletet ajánl.⁵⁷ A főegyházmegye liturgikus naptára (*De festis diebus colendis*) zárja a kötetet.

Az 1560-as nagyszombati zsinat az esztergomi egyházmegye és végső soron az egész magyar egyház megújulása érdekében végzett tevékenység kiindulópontjává lett. A kinyomtatott zsinati konstitúciók e reformprogram teológiailag igényes, részletes, ugyanakkor gyakorlati szabályokkal és rendelkezésekkel kiegészített megfogalmazása.⁵⁸ Valódi kézikönyvként kerülhetett a lelkipász-

⁵⁵ Uo. fol. 121^v.

⁵⁶ Ezek célja – a szöveg szerint – elsősorban a plébánosok alá tartozó iskolák látogatása és a protestáns befolyástól való távoltartása, ahogy arról fentebb, a tanárok feladatainál már szó esett.

⁵⁷ Egyrészt a bécsi jezsuiták által nyomtatott, közkézen forgó *Directorium confessionis*-t, másrészt Nicolaus de Plove *Tractatus sacerdotalis de sacramentis deque divinis officiis et eorum administrationibus* című kézikönyvét.

⁵⁸ Szinyei József irodalomtörténetében – és számos, az ő munkáját idéző későbbi írásban – felbukkan egy Oláhnak tulajdonított, de ma pontosan nem azonosítható, a fentebb

torok kezébe. A mű jelentőségét mutatja, hogy első kiadása után egy évvel újra kinyomtatták Hofhalternél, azaz létezik a könyvnek egy 1561-es, bővített jegyzetapparátussal ellátott második kiadása.⁵⁹ Ugyanakkor a határozatokban megfogalmazott, kissé idealizált egyházkép a valós helyzettől nagyon távol állt, ezért a következő években további erőfeszítéseket igénylő munka várt az érsekre és a reformban vele együttműködő egyházi elöljárókra.

d) *Ordo et ritus* (1560)

A breviárium és a teológiai szakmunkák után a lelkipásztorkodó papság gyakran használt szertartáskönyvét, az esztergomi rituálét jelentette meg Oláh Miklós *Ordo et ritus* címmel a bécsi jezsuitáknál.⁶⁰ Az 1560-as kiadású kötet előszavában az érsek megemlíti a hitújítók által az egyházba behozott tévedések nagy számát, amelyek következtében a hagyomány által mindaddig megőrzött szertartásokat elhanyagolták. A frissen kiadott rituálét kötelező érvénnyel vezette be, felszólít a korábban önhatalmúlag megváltoztatott szertartások elvetésére és a könyvben leírtaknak megfelelő celebrációra („hunc modis omnibus retineatis sub excommunicationis latae sententiae poena”).

A rituále – a könyvműfaj hagyományának megfelelően – a víz és a só megáldásával kezdődik, majd a házassági szertartás különféle szövegei következnek. Ezután a keresztelés, a betegek megkenése (*ad inungendum infirmos*), a lélekajánlás (*recommendatio animae*) és a temetés szertartásait közli. A következő nagyobb egység tulajdonképpen egy benedikcionále, azaz különféle alkalmak-

elemzett zsinati dokumentummal rokonítható nyomtatvány. Szinyei szerint 1560-ban Nagyszombatban nyomtatták *Instructio pastoralis ad clerum* címmel. A hivatkozásban az első hiba ott található, hogy 1560-ban még nem működött nyomda Nagyszombatban, Oláh Miklós könyveit az említett bécsi nyomdászoknál rendelte meg. A szóban forgó mű általános címe utalhat akár az 1560-as zsinati konstitúciókra is, azaz vélhetően a két mű valójában egy. Lásd SZINYEI JÓZSEF: *Magyar írók élete és munkái*, 9. kötet, Hornyánszky, Budapest, 1903, 1271. col.

⁵⁹ Egy 1561-es, második kiadású példány (Berlin, Staatsbibliothek, Cz 17160) digitális változata: http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN733826369&LO GID=LOG_0001 [2015. 09.22]. E példány Leonhard von Harrach rohraui báró tulajdona volt, aki dedikálva kapta Oláh Miklóstól. Vö. RMK III. 484.

⁶⁰ A rituále teljes címe: *Ordo et ritus sanctae metropolitanae ecclesiae Strigoniensis, quibus parochi et alii animarum pastores in ecclesiis suis uti debent. Viennae Austriae in aedibus Collegii Caesarei Societatis Iesu. Anno MDLX*. Digitálisan letölthető példánya (München, Bayerische Staatsbibliothek, ES1g/4 Liturg. 489): <http://daten.digitale-sammlungen.de/0007/bsb00078869/images/index.html> [2015. 09. 22.].

kor és kérésekre adott áldások gyűjteménye a liturgikus idő rendjében. A ház megáldásának szertartása után egy rövid valláserkölcsi összefoglalót találunk, amely szükség esetén pótolhatta a gyóntatási direktóriumot is. A bűnök és éretnyek számbavétele után kezdődnek az egyházi év sajátos, általában valamilyen processziót (vonulást) magába foglaló szertartásai. E szokások leírását – bár szövegeik benne szerepeltek a misekönyvben – célszerű volt megismételni a rituáléban, hiszen ezt a kisebb méretű kötetet szükség esetén az asszisztencia vagy akár a maga a pap könnyedén magával vihette. Az itt közölt szertartások: a gyertyák megáldása Gyertyaszentelő Boldogasszony ünnepén, a hamvazószerdai hamuszentelés, a virágvasárnap nagyprocesszió, a nagycsütörtöki lábmosás, a nagypénteki keresztbehozatal, a nagyszombati tűzmeáldás és a keresztkütszentelés. Az esztergomi egyházmegye munkaszünettel járó és megtartandó ünnepeinek felsorolásával zárul a kötet.

e) *A Canisius-féle kis katekizmus Telegdi Miklós fordításában (1562)*

Az 1560-as zsinati határozatgyűjtemény a hittan iskolai oktatásához ajánlotta a tanítók számára Canisius Szent Péter kis katekizmusát. A jezsuita szerző 1558-ban Kölnben megjelentetett latin nyelvű katekizmusát (*Parvus Catechismus Catholicorum*) Luther hasonló című (*Parvus Catechismus pro Pueris in Schola*) munkájára válaszul írta. Canisius művét a nagyszombati iskola tanára, Telegdi Miklós magyarra fordította, és Oláh Miklós támogatásával Raphael Hoffhalternél 1562-ben ki is nyomtatták *Az kereszténységnek fundamentomiról való rövid könyvecske* címmel.⁶¹ A megjelentetésre bizonyára ösztönzőleg hatott, hogy Ferdinánd király 1560. december 10-én az egész Német–Római Birodalomban bevezette a Canisius-féle katekizmust.⁶²

A könyv Hoffhalter (magyarra fordított) előszavával kezdődik: leendő olvasóihoz, a „keresztény tanuló gyermekek”-hez szól, és gyakori olvasásra int. Oláh Miklóst, a megrendelőt „kegyelmes és tisztelendő uram”-nak nevezi, és az előszó végén az olvasó imádságát kéri érte, hogy tovább „taníthassa, igaz-

⁶¹ A könyv eredeti címe: *Az kereszténységnek fundamentomiról való rövid könyvecske. Ki az Szent irasnac külömb külömb heleiből, keres es feleles keppen irattatot es Telegdi Miklos mester által, Deac nyelwől Magyar nyelwre forditatot.* Az eredeti nyomtatvány egyetlen fennmaradt példánya: Basel, Universitätsbibliothek – Hauptbibliothek, FO XI 1:3. A nyomtatvány reprint kiadását bőséges jegyzettel és kortörténeti összefoglalóval Szilády Áron jelentette meg 1884-ben a Franklin Társulatnál.

⁶² Lásd MÉSZÁROS ISTVÁN et al.: *Katekizmus*, in Diós István (főszerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*, 6. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 2001, 316.

gathassa minden jóra az őalatta való népet” a Szentháromság dicséretére.⁶³ Telegdi Miklós saját előszavát már kifejezetten a „nagyyszombati tanuló deák gyermekeknek” írja.⁶⁴ Itt megnevezi Canisiust mint az eredeti munka szerzőjét, és elárulja, hogy a fordítás azok számára készült, akik a latin nyelvben még járatlanok, hogy a hitbéli ismeretek elsajátításával „nemcsak test szerint, hanem lélek szerint is”⁶⁵ megmaradhassanak a Krisztus Jézus keresztény anyaszentegyházának kebelében.

A mű szerkezete – szemben az 1560-as zsinati határozatgyűjteményével – a szó szoros értelmében katekizmus, tehát kátészerűen, kérdés–felelet párokban veszi sorra a katolikus hitgazságokat. Öt főbb téma köré rendezi a kifejtendő kérdéseket: hit, reménység, szeretet, az anyaszentegyház szentségei és a keresztény igazság tisztjeiről. A hitről szóló részben pontról pontra magyarázza a niceai–konstantinápolyi hitvallást és definiálja az anyaszentegyházat. Igyekszik a gyermekeknek világos képet adni az egyháztól elszakadt egyes csoportokról: 1. zsidók és pogányok, 2. eretnekek, 3. skizmatikusok, 4. kiközösítettek. A fejezet vége a katolikus egyházhoz való tartozás súlyára figyelmeztet: „Mert valaki Anyaszentegyházat nem hallgatja, úgy tartsad azt (Krisztus mondja), mint egy pogányt és közönséges bűnöst. Innét vagon, hogy valaki Anyaszentegyházat úgy nem hallgatja, mint Anyját, Atyja annak nem lészen az Isten.”⁶⁶ A reménységről szóló részben előbb a Miatyánk, majd az Üdvözlégy kifejtése következik. A protestáns kritika miatt fontos volt megjegyezni, hogy az Üdvözlégyek ismételtetése pontosan miért történik:

„Mi haszna vagon ennek ez üdvözetnek? Szeplőtelen Szűz Máriának és a mi Urunk, Jézus Krisztusnak megtestesülésének emlékezetét juttatja eszünkbe. Továbbá int arra, hogy Szűz Máriának kedvét és az ő szent Fiánál értünk való esedezését engeszteljük magunknak.”⁶⁷

A szeretetről szóló, harmadik rész az erkölcsi kérdéseké: a Tíz parancsolat magyarázata után az anyaszentegyház öt parancsolatát veszi sorra. A szentségeket tárgyaló negyedik részben a legnagyobb hangsúlyt a bűnbánat szentsége, az Oltáriszentség és az egyházi rend kapja. A negyedik rész címe (*Az keresztényi*

⁶³ [CANISIUS SZENT PÉTER:] *Az kereszténységnek fundamentomiról*, Franklin Társulat, Budapest, 1884, 3–5., reprint kiadás. (ford. Telegdi Miklós)

⁶⁴ Uo. 7–11.

⁶⁵ Uo. 11.

⁶⁶ Uo. 30.

⁶⁷ Lásd CANISIUS SZENT PÉTER: i. m., 39.

igazságnak tisztjeiről) a mai olvasónak keveset árul el a tartalomról, valójában a bűnös és jócselekedetek mibenlétéről van itt szó. A bűnök hagyományos kategorizálása akár lelkitükörként is használható volt, míg a jócselekedetek között újra említésre kerülnek az imádság, a böjt, az irgalmasság testi-lelki cselekedetei. Ez utóbbihoz kapcsolódik a gyermekeknek szánt kegyelemtani összefoglaló (a Szentlélek ajándékai és gyümölcsei, a nyolc boldogság és az evangéliumi tanácsok).

A zárszóban újabb, a protestáns hithirdetőkkel, a formálódó keresztény felekezetek egyes vezetőivel szemben megfogalmazott intelem olvasható:

„Nem új hit ez, akire mi tégedet tanítunk. Nem az tegnap előtt találtatott Evangéliumot hirdetjük. Nem Vittembergából, sem Tübingiából, sem Augustából, sem Genuából támadott tudományt hozunk teneked, hanem az szent Péter hitét, [...] azon kérünk, hogy mind végig abba maradj meg, és azokat eltávoztasd, kik e tudománynak kivüle járván szakadást szerzenek.”⁶⁸

4. ÉRTÉKELÉS

Oláh Miklós egyházkormányzati intézkedései és teológiájának a megrendelésére nyomtatott könyvekben feltároló elemei egyaránt arra mutatnak, hogy esztergomi érsekként helyesen ismerte fel az idők jeleit. Az alapvető fontosságú 1560-as nagyszombati zsinat konstitúcióiban a *Tridentinum* szellemisége tükröződik. Megértette, hogy a papságot belsőleg kell átalakítania, ahhoz viszont nem elég a hatalmi szó. Az újabb papi nemzedékek megfelelő képzését látta jövőbe mutató útnak, kiemelten támogatta a szolgálatra készülőköt és a tehetséges fiatal klerikusokat külföldi tanulmányaikban is. Az egyházmegyei zsinatokat és a kánoni vizitációt sikerült a megújulás eszközévé avatnia. Számos kudarcot kellett ugyanakkor megélnie reformjai végrehajtásakor: papsága esetenként konok ellenállása, az uralkodóval való nézetkülönség, a jezsuita rend letelepedésének kezdeti nehézségei mind hozzájárultak ahhoz, hogy bölcs, tapasztalt főpappá érjen. Korábbi életszakaszai, Németalföldön eltöltött évei és későbbi politikai tevékenysége, a császári udvarban szerzett ismeretségei, kiterjedt kapcsolatrendszere sem csak abból a szempontból ítélnélhető meg,

⁶⁸ CANISIUS SZENT PÉTER: i. m., 100–102.

hogy azok mennyire vonták el hazai lelkipásztori teendőitől. A magyar katolikus egyház holtpontról való kimozdításához, a megújulás hatékony munkáláshoz épp arra a nemzetközi látószögre volt szükség, amelyet korábban szerzett, és amely szinte egyedülálló volt itthon. Püspökelődeitől vagy püspöktársaitól nem várhatott szellemi iránymutatást. Stanisław Hosius, Johann Faber és mások tapasztalatából, tudásából kellett merítenie ahhoz, hogy a hazai megújulás előmozdítója lehessen. A külföldi egyházi események ismerete továbbá – a vele szemben megfogalmazott protestáns kritika ellenére – megóvta a szélsőségektől.

Közvetlen utóda, Verancsics Antal – bár életmódját tekintve nem volt egészen feddhetetlen – igyekezett a megkezdett reformok folytatójaként fellépni.⁶⁹ Rövid érseksége alatt mégsem tudta az eseményeket elődjéhez hasonlóan kézben tartani, 1573-ban bekövetkezett halála után pedig 23 évre érsek nélkül maradt az ország. Ez idő tájt Telegdi Miklós adminisztrátori jogkörben igazgatta az egyházmegyét, de minthogy elődeinél lényegesen kisebb politikai befolyással rendelkezett, nem folytathatta szándékai szerint Oláh Miklós művét. Jelentős érdeme ugyanakkor, hogy 1577-ben Nagyszombatban a bécsi jezsuitáktól vásárolt betűkészlettel megalapította az egykor Oláh Miklós által megálmodott könyvnyomdát. E műhelyből a magyar nyelvű katolikus prédikációs irodalom remekei láttak napvilágot.

Oláh Miklós halálával egy kiváló műveltségű, szilárdan katolikus, tetterős főpapi egyéniség távozott a magyar egyház éléről, akihez hasonló jelentőségű csak a XVII. század elején került újra az esztergomi érseki székbe. Előbb Forgách Ferenc, majd Pázmány Péter voltak azok a püspökök, akik az egyház – papok és hívek – lelki megújítását hatékonyan előmozdíthatták.

Pázmány Péter és Oláh Miklós érseki tevékenysége közti párhuzam részleteinek mélyebb elemzése további kutatási feladat marad. Pázmány nagy hatású, 1630-as nagyszombati zsinatával összemérhető jelentőségű volt Oláh 1560-as, ugyancsak Nagyszombatban tartott zsinata, mindkettő a saját korában programadónak bizonyult, és tartalmukat tekintve is egy irányba mutattak. Kérdés egyelőre, hogy a két egyházfő gondolatai között lévő kapcsolat pontosan honnan ered. Csak azzal indokolható-e, hogy mindketten mélyen benne voltak az egyház vérkeringésében, tehát szükségszerűen adtak az egyes problémákra hasonló választ, vagy pedig kimutatható valamilyen közvetlen inspiráció. Pázmány fennmaradt írásaiban, levelezésében érdemes lenne e szellemi kapcsolat

⁶⁹ Lásd LAKATOS ADÉL: Verancsics Antal, in Beke Margit (szerk.): *Esztergomi érsekek. 1001–2003*, Szent István Társulat, Budapest, 2003, 266–267.

írással nyomatott felgyűjteni. Az Oláh Miklós megrendelésére nyomtatott könyvek a XVII. század elején még könnyen hozzáférhetőek voltak, tehát Pázmány vélhetően olvasta azokat. Figyelemre méltó továbbá, hogy Oláh egykori „felfedezettje”, érseki titkára, Istvánffy Miklós később elismert történetíróként Pázmány kérésére foglalta össze a hazai reformáció történetét (*De ortu et progressu haeresis in Hungaria*), majd később ugyancsak az ő ösztönzésére írta meg Magyarország történetét 1490-től 1606-ig (*Historiarum de rebus Ungaricis libri XXXIV*).⁷⁰

Oláh életének további dokumentumai is értelmezésre várnak. Brüsszeli időszaka utáni leveleinek közreadására egyelőre nem történt meg, valamint a magyar és a külföldi levéltárak őriznek még számos kiadatlan dokumentumot (rendeleteket, jegyzőkönyveket, okleveleket stb.), amelyek újabb részletekkel gazdagíthatnák érseki működésének történetét. Oláh könyvtárából előkerülő újabb kötetek szintén segíthetik reformjai – és közelebről az 1560-as zsinati „alapprogram” – forrásainak meghatározását. A levelezés mellett a könyvadományozások gazdagíthatják további részletekkel Oláh kiterjedt politikai, kulturális és egyházi kapcsolatrendszerét, segítségükkel fokozatosan meghatározhatók azok a személyek, akikkel az érsek párbeszédben állt. Végül Oláh személyes motivációiról nagyon kevés tényszerű ismerettel rendelkezünk. Főpapi feladataiban már bizonyosan mély meggyőződés vezette, máskülönben nem lett volna képes vállalni a gyakran népszerűtlen és részéről is áldozattal járó intézkedéseket. Ez utóbbiakkal kapcsolatban a róla szóló történetírás jórészt hallgat. Oláh Miklós gazdag személyisége tehát még hosszú időre feladattal látja el a magyar egyháztörténelem kutatóit.

⁷⁰ Vö. NAGY GÁBOR: Irreperunt. Istvánffy Miklós levele Pázmány Péterhez a hitújítás magyarországi kezdeteiről, *Gesta* 6 (2006/1) 85–90.

How to Think the Otherness of Medieval Thought? On Decortian Hermeneutics¹

BAKOS GERGELY OSB

*“One should acquire some wisdom when communicating with others.”
Thomas of Aquinas²*

*“If we cut ourselves off from experience and signs, we will be unable
to see the presence of God.”*

Jean Vanier³

Abstract

Such great thinkers as Heraclitus, Socrates, Plato, René Descartes, Benedictus de Spinoza, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty and

BAKOS GERGELY bencés szerzetes, filozófus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének vezetője; bakos.gergely@sapientia.hu

- ¹ Herewith I should like to express my heartfelt gratitude to those people who made possible that I could present several versions of this paper on different occasions during the last academic year: to Max Latona and Joshua Tepley, at Saint Anselm College, in Manchester, New Hampshire; to Mark Webb, Anna Christina Soy Ribeiro and Jonathan Dorsey at The College of Arts and Sciences of Texas Technical University, Lubbock, Texas and finally to Marcello López Cambronero and my friend Mátyás Szalay at the Academia Internacional de Filosofía Instituto de Filosofía Edith Stein, in Granada, Spain. This paper heavily relies on the thought of the late Flemish scholar, Jos Decorte (1954–2001) whom I was privileged to have as my first Doktorvater at the Institute of Philosophy at the Catholic University in Leuven, Belgium. Both Decorte’s person and his thought have been a great source of inspiration for my own work, which the present paper summarizes and further develops. (Cf. GERGELY TIBOR BAKOS: *On Faith, Rationality and the Other in the Late Middle-Ages, A Study of Nicholas of Cusa’s Manuductive Approach to Islam*, Wipf and Stock, Eugen, 2011.) My gratitude naturally extends to Jos Decorte as well.
- ² “Debet homo acquirere sapientiam cum aliis communicando,” in his Sermon *Puer Jesus proficiebat* as quoted by HELMUT HOPING: *Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der “Summa contra gentiles” des Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg in Breisgau, 1997, p. 1.
- ³ JEAN VANIER: *Signs. Seven Words of Hope*, Paulist Press, New York / Mahwah NJ, 2013, p. 45.

Pierre Hadot all agreed that in order to become a philosopher one should undergo *a radical change of perspective*. This paper tries to effect such a change by reconsidering the traditional approaches towards medieval thought, i.e. *Neo-Scholasticism*, *analytic philosophy* and *intellectual history* as well as by introducing *a corrective methodology*. I argue that a rationality that is able to think difference or transcendence is far from being the exclusive possession of post-modern philosophies. Based on *an existential hermeneutics*, in this respect one can still learn from medieval thinkers. My approach has been inspired by a Flemish scholar at the Catholic University of Leuven (Belgium), the late Jos Decorte (1954–2001). This paper draws on my previous work – especially my PhD (*Faith, Rationality and the Other in the Late Middle Ages*, Wipf & Stock, 2011) – and beyond offering a mere overview it tries to add some new considerations.

Keywords: *philosophical praxis, philosophical metanoia, medieval philosophy, Nicholas of Cusa, Jos Decorte*

Kulcsszavak: *filozófiai praxis, filozófiai megtérés, középkori filozófia, Nicolaus Cusanus, Jos Decorte*

I. INTRODUCTION

The core message of this paper concerns methodology. Nevertheless, instead of going into minute and boring details of interpretative methods, it is rather aimed at a *change of perspective* in its readers. An entire honorable philosophical tradition represented by many great names, such as Heraclitus, Socrates, Plato, Descartes, Spinoza, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty and Pierre Hadot holds that in order to become a philosopher one should *undergo a radical change of perspective*. Yet, just as in the religious life of a monk, no singular occurrence of personal *conversion* or *μετανοια* is sufficient, rather one has to grow into a *sustained effort* of changing one's mind and habit through a lifetime, I contend that in the very same way a philosophical *μετανοια* can and should become habitual.⁴

The content of this conversion or change of perspective is related to a certain way or habit of looking at things, especially to our looking at philosoph-

⁴ The adjective *philosophical* delineates this kind of conversion from religious ones. A proper discussion of the relationship between philosophical and religious conversion would need another study.

ical knowledge. Turning around our perspective means here a refocusing our attention to the *practical dimension* of knowledge – or to employ a term borrowed from Michael Polanyi and Gilbert Ryle on the *knowing how*.⁵

To approach this search for a change of perspective can be expressed in the language of postmodernity as well: in this paper my interest in the first place concerns as to how we can approach the Otherness of medieval philosophical texts – or any Other for that matter. My general – admittedly not very original – hermeneutical position is that while the appearance of the Other, the yet not understood, the strange one prompts our rationality to produce different ways to deal with this Other, the exact responses are determined by the types of rationality involved. It seems to me that for thinking the Other a very special kind of rationality is required. I argue that a rationality that is able to think *difference* or *transcendence* is far from being the exclusive possession of post-modern philosophies. Based on an *existential hermeneutics* coming from the late Jos Decorte, I think that in this respect we can still learn from the medievals.⁶

The term “*manuductive*” captures well in many respects my concerns, therefore highlighting its meaning helps me clarify at the outset a basic point about medieval knowledge. The neologism *manuductive* has been consciously crafted in order to express what can be described as *the practical, practice-bound or formal dimension* of Nicholas of Cusa’s thought.⁷ In this connection I understand *formal* referring to the dimension of *knowing-how*. *Practice-bound* refers to Wittgenstein’s understanding of knowledge in need of a certain practice as its background, while the term *practical* has a broader scope than our practical rationality: its meaning lies much closer to the *Aristotelian* understanding of *practical knowledge* as *aiming at a certain human conduct*.⁸

⁵ For *knowing what* and *knowing how* cf. MICHAEL POLANYI: *The Tacit Dimension*, Doubleday, New York, 1967, and GILBERT RYLE: *The Concept of Mind*, Harmondsworth, Middlesex, 1970.

⁶ See especially JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2006; ID.: *Geschichte und Eschatologie. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das mittelalterliche Leben*, in: Jan Aertsen and Martin Pickavé (ed.): *Ende und Vollendung: Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, de Gruyter, Berlin, 2002, pp. 150–161, and ID.: *Sapientia: Between Superbia and Vanitas*, in: Stephen F. Brown (ed.): *Meeting of the Minds. The Relations between Mediaeval and Classical Modern European Philosophy*, Brepols, Turnhout, 1998, pp. 477–506.

⁷ See GERGELY TIBOR BAKOS: *On Faith, Rationality*, op. cit.

⁸ Cf. *Metaphysics* 1025b25: “*all science (dianoia) is either practical, poetical or theoretical*”. For Aristotle ethics and politics were both practical sciences their aim being a special conduct

“*Manuductive*” comes from Latin “*manuductio*”, i.e. ‘(a) leading by the hand’. In basic agreement with many Cusanus researchers one can safely say that Nicholas’s use of knowledge is truly medieval in that respect, for him, knowledge should lead humans towards God.⁹ In other words, knowledge has an *anagogic* function and its movement expresses an intellectual habit typically medieval. As Cusanus would have it knowledge is a sort of *manuductio*. With Decorte I maintain that

“A guidance [i.e. “*manuductio*”], as Nicholas explains it in the *De Docta Ignorantia* and also in the prologue to the *De Visione Dei*, always leads the believer from the sensible to the intelligible, and from the intelligible to the unfathomable mystery of the Godhead. Such a *manuductio* is always intended as a guidance [the same term] into *mystical theology*, that is to say into a vision of the Divine – to the extent that this is possible in this life (*visio Dei*).”¹⁰

2. THINKING MEDIEVAL THOUGHT

In what follows, the Decortian hermeneutical approach will be outlined in some details and set in relation to more traditional approaches towards medieval thought, namely the Neo-Scholastic, the analytic, and the more historically minded ones. It should be especially emphasized that I consider my approach only as a corrective to these aforementioned ones. My aim is thus not at all to discredit anything of value in them, but instead to learn from each and to go deeper. The following discussion contains my methodological considerations and is concerned with medieval thinking and philosophy in general. It forms, as it were, the preconditions for a *philosophical conversion*.

(respectively of the individual and of the society). What in our everyday language is called practical knowledge, he would call poetical, i.e. technical for us.

⁹ For an exploration of this theme in relation to Nicholas’s *De Concordantia Catholica* see TIBOR BAKOS: Recovering Nicholas’s Early Ontology: A reading of the ‘De concordantia catholica’, in: Jean-Michel Counet and Stéphane Mercier (eds.): *Nicolas de Cues: les méthodes d’une pensée*, l’Institut d’Études Médiévales, Louvain-la-Neuve, 2005, pp. 155–173.

¹⁰ JOS DECORTE: Ter inleiding, in Nicolaas van Cusa: *Godsdienstvrede*, Pelckmans, Kapellen, 2000, pp. 7–46, here p. 36. I back up the claim that the *manuductive* concern is indeed central to Nicholas’s thought with successive examination of such important Cusanian works as *De Docta Ignorantia*, *De Coniecturis*, *De Visione Dei*, *De Deo Abscondito*, *De Possess* and *De Non-Aliud*. See GERGELY BAKOS: *Faith, Rationality* op. cit., pp. 149–196.

2.1. On the Neo-Scholastic or Neo-Thomistic Approach

“Scholasticism” usually refers to theology and philosophy as it was taught at the medieval schools and universities of Europe. Over against the advance of modern science and the criticism coming from modern philosophy this kind of intellectual culture has pretty much survived up to quite recently still shaping Catholic universities and seminaries. When in the year 1879 pope Leo XIII published his encyclical “*Aeterni Patris*,” explicitly dedicated to “*the restoration of Christian philosophy*”, the pope especially – albeit not exclusively – recommended Thomas Aquinas (1225–1274) as the champion of philosophy in its true sense.¹¹ This recommendation was to be understood as a reaction against modern thought since Descartes. The response to the encyclical from the Catholic world was both global and sustained. Journals, learned societies, new curricula came into being. Moreover, the emerging intellectual movement did not confine itself to seminaries and pontifical academies, but had its lasting effect on Catholic colleges and universities as well.

Neo-Scholasticism refers to this revival and development of medieval Scholasticism in Roman Catholic theology and philosophy. *Neo-Scholastic Thomism* or *Neo-Thomism* narrows down the perspective on the reviving of the study of Thomas Aquinas. It must be clear, however, that Leo’s intention was not to establish one single school. Indeed, among the lasting positive results of his call has been the publication of critical editions of Aquinas and of many other medieval thinkers. Nor did Neo-Scholasticism lack original philosophers, such as Étienne Gilson (1884–1978) and Jacques Maritain (1882–1873) – both of whom became influential in the US through their lectures. Neo-Scholasticism was also in dialogue with contemporary science and philosophy: for instance at the Institute of Philosophy at Leuven, Belgium natural science was also taught and the Jesuit Karl Rahner (1904–1984) engaged Heidegger’s thought. It must be added that the systematic character of much of Neo-Scholasticism is to be highly appreciated as its thinkers were aiming at a unity and exact conceptual framework (German *Begrifflichkeit*).¹²

¹¹ For an English translation of the encyclical see http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html (July 22nd, 2015).

¹² See e.g. WALTER BRUGGER: *Philosophisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg in Breisgau, 1976. Balázs Mezei, editor of the Hungarian translation of this work points out (in WALTER BRUGGER: *Filozófiai lexikon*, Szent István Társulat, Budapest, 2005, p. 5) the systematic character of its entries as the special strength of this lexicon.

This project has nevertheless some philosophical problems. An overall reliance on an Aristotelian ontology, i.e. a substance-metaphysics is problematic at least for two reasons. The emphasis on the *substance* or *ουσια*, as the self-sustained core of reality with the accompanying table of categories pushed the concept of relation into the background. The anthropological problem thus emerging is the following: *Can we really think of a human being as a substance, i.e. as a reality first and foremost standing on its own?* A more theological problem also arises: *Can we think of the Trinitarian God within such a framework where substance has priority over against relation?*

Another problematic point can be already seen from Leo's encyclical, namely that Thomas's thought was taken as an intellectual weapon to be wielded in a battle. This was surely a reinterpretation of the medieval Thomas: in his own age Aquinas was not so much regarded as the great figure of synthesizing between Aristotelianism and Christianity, solving the problem posed by a pagan philosophy but was rather perceived as a part of the problem itself.¹³ It must be granted that Thomas was a good summarizer of much of medieval thinking – and he was much more than that: a great systematic thinker, one bold enough to learn from Aristotelian philosophy. His adoption of Aristotelian thought into Christianity must be valued at least for two reasons. First, Aristotle's was the only philosophical system that was available in Europe at that time. Secondly, its down-to-earth, realistic character recommended it for usage. But, as Nicholas of Cusa put it, you cannot think the divine mystery while using Aristotelian terms.¹⁴ The whole Christian tradition of negative and mystical theology reminds us of this same dimension. Later, during the council of Trent (1545–1563) Thomas's works received special attention. However, using any thinker as a tool for apologetics has its own danger, i.e. a simplification of his or her thought.

After this very concise overview of Neo-Scholastic thought I contend that both the main strength *and* the weakness of the *Neo-Scholastics* lay in their quest for a "Christian philosophy". This was an apologetic quest, a reaction against the perceived enemy of theological "*modernism*".¹⁵ In such a battle Thomism

¹³ Cf. the famous condemnation at Paris in 1277. See e.g. <http://plato.stanford.edu/entries/condemnation/> – July 22nd, 2015.

¹⁴ See his *Li Non-Aliud* in JASPER HOPKINS (trans.): *Nicholas of Cusa on God as Not-Other. A Translation and an Appraisal of De Li Non Aliud*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1979.

¹⁵ "Modernism" did not refer to a specific, unitary movement. It was rather a kind of catchall term. See the corresponding entry in GEOFFREY W. BROMILEY and others (eds.): *The En-*

can be easily transformed into a *theological rationalism* facing scientific rationalism as its enemy. No wonder that Neo-Scholastics were as much determined by a modern, scientific world-view as the enemy they set out to fight. They reconstructed their own version of Thomist thought in order to fight—for the most part—rather desperate cultural battles. Even though *Neo-Thomist* thought has not yet completely disappeared from the academic world, one can argue that nowadays at least in its traditional form it became rather obsolete and isolated. Basically, one has to agree with Philip Rosemann's following judgement: "*there is no point in flogging a dead horse. For Neo-Scholasticism is dead; mainly [...] because it lost the institutional support of the Catholic Church after the Second Vatican council.*"¹⁶ Since Rosemann's is obviously a sociological-historical assessment of the facts, in the foregoing I have tried to show that Neo-Scholastic thought faces some truly philosophical problems as well.

Even if one shares with Scholastics an appreciation for the religious inspiration and content of medieval thought, it should be maintained that the researcher focusing on the *formal* or *practical* aspect can avoid more easily the danger of interpreting medieval thought according to the standards set by modern science. Two dangers more easily avoided in this way are a narrow, rationalistic interpretation of medieval texts and theological rationalism generally.

2.2. On the Analytic Approach

Analytic philosophy, on the other hand, have had from the beginning the advantages of a more modest philosophical enterprise. The analytic philosopher can be content with analyzing medieval texts with the all the technical finesse of modern logic and semantic analysis. "*Ever since I abandoned the philosophy of Kant and Hegel, I have sought solutions of philosophical problems by means of analysis; and I remain firmly persuaded, in spite of some modern tendencies to the*

cyclopedia of Christianity, Brill, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK / Leiden / Boston, 2003; or the more concise discussion in RICHARD P. MCBRIEN and others (eds.): *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism*, HarperSanFrancisco, 1995. The letter work on p. 878 reads: "*Rather than a system, Modernism was an intellectual orientation of Catholics who wrestled with the questions posed by modernity.*" The same encyclopedia also gives the following warning: "*the religious questions raised by modernity have not yet received their definite answers.*"

¹⁶ Cf. PHILIP W. ROSEMAN: Introduction. A Change of Paradigm, in: Id: *Understanding Scholastic Thought with Foucault*, Macmillan, Hampshire, 1999, pp. 1–17, here p. 4.

contrary, that only by analysing is progress possible”, writes Bertrand Russel, one of the founding fathers of the analytic tradition.¹⁷

It is worth of a note that both the interests and the methods of medieval scholastic thinkers and that of 20th century analytic philosophers have much in common. Scholastic thought was fairly “analytic” in its actual execution. Thus in this respect there is a whole field of study for example in the comparison between modern symbolic logic and the scholastic *Summae logicae*, i.e. their textbooks on logic. It should also be noted that in spite of its origins in the Vienna circle there is a respectable part of analytic philosophy dedicated to *rational theology* as demonstrated in the works of Alvin Plantinga or Richard Swinburne. One can also speak of Aquinas’s reception in the Analytic Tradition.¹⁸

Beyond any doubt an important positive feature of both Scholastic and analytical philosophy lies in their argumentative style, namely a shared emphasis on the use of logic. A traditional view associates analytic philosophy with the so-called *linguistic turn* in the philosophy of the 20th century, though in its later developments one can perhaps speak of a *post-linguistic phase*. However, the *analytic style* is not to be mistaken as it “*tends to precision and thoroughness about a narrow topic and to deemphasize the imprecise or cavalier discussion of broad topics.*”¹⁹

Because of its well-defined and seemingly modest character, the analytic style should be recommended to anyone trying to learn about philosophy. Precisely the same modesty, however, can make the analytic philosopher blind to other, less apparent dimensions of medieval thought. In this way – just as in the case of Neo-Scholasticism – the strength *and* the weakness of the analytic approach are also connected to each other. When one identifies philosophical problems in a medieval text by applying the standards of modern analytic philosophy, the specific historical character of past discussions can easily escape our attention. Avoiding sweeping generalizations, cavalier statements and nar-

¹⁷ BERTRAND RUSSEL: *My Philosophical Development*, Unwin Paperbacks, London, 1985, p. 11. Cf. also his *The Philosophy of Leibniz*, Routledge, London, 1992, p. 8: “*That all sound philosophy should begin with an analysis of propositions, is a truth too evident, perhaps, to demand a proof.*” This second statement is obviously more nuanced, albeit it makes plausible that Russel might have had some awareness of the arbitrariness of his own position, nonetheless he refused to confront it.

¹⁸ See Elizabeth Anscombe, Peter Geach, Anthony Kenny, and especially John Haldane and “Analytic Thomism”.

¹⁹ The Internet Encyclopedia of Philosophy: <http://www.iep.utm.edu/analytic/> – April 2nd, 2015.

rowing down the discussion can be accompanied by a lack of attention to the context. And it is all too evident that it is possible to miss the whole of a forest because of our exclusive attention to individual trees.

A famous example from the history of modern science illustrates well what is at stake here. In a letter of dedication to pope Paul III (r. 1534–1549), the astronomer Nicholas Copernicus (1473–1543) declared that science has the right and the obligation to describe reality as it is. Moreover, this even holds, if this description should clash with Holy Scripture. The objective of the Bible is, however, not scientific knowledge, rather it follows the usual way people talk.²⁰ Note that Copernicus was not only a mathematician and an astronomer but also a canon of the Roman Catholic Church. His main scientific work entitled “*De revolutionibus orbium caelestium*” was published in 1543, i.e. in the year of his death. Because of a serious illness, he had no real control on the publication. Through the unfortunate intervention of a Protestant theologian, Andreas Osiander (1498–1552), Copernicus’ famous book was issued with an anonymous preface, although the preface was neither signed, nor authorized by the author. Thus everyone could read the preface as Copernicus’ own text.

Consequently, Copernicus’ work was received by his contemporaries as only offering a new model of reality and not actually describing how reality works. According to Osiander, namely, theology does have the job of describing reality, while science is only concerned with appearances.²¹ Scientific description is not necessarily a description of how things are, the “true” interpretation of reality is given in theology. Consequently, on this view, there exist two “truths”, to be found respectively on different levels and that is the reason why there can be no real contradiction between them.

This whole incident gives us a rather important warning: even studying a text of a hard science such as mathematical astronomy must be accompanied with the careful study of its story – in this case, its publication. By way of generalizing this point one can say that every author necessarily speaks from a

²⁰ In this context Copernicus referred to the fourth-century Christian apologist Lactantius’s dictum: “*Astronomy is written for astronomers*” (*Revolutions*, 5). Cf. SHEILA RABIN: Nicolaus Copernicus, in Edward N. Zalta (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2015 Edition, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/copernicus/>>. (April 4th, 2014.)

²¹ “*Since he [the astronomer] cannot in any way attain to the true causes, he will adopt whatever suppositions enable the motions to be computed correctly from the principles of geometry for the future as well as for the past ... these hypotheses need not be true nor even probable*” (*Revolutions*, xvi, as quoted in SHEILA RABIN: Nicolaus Copernicus, op. cit. (April 4th, 2015.)

certain context and in order to understand his or her message it is necessary to reconstruct that particular context.

Fortunately, there are philosophers in the analytic camp who have recognized the importance of contextualization, and by consequence, of the history of their subject. Alasdair MacIntyre's (1929–) following judgement should not come as a surprise:

“It thus turns out that, just as the achievements of the natural sciences are in the end to be judged in terms of achievements of the history of those sciences, so the achievements of philosophy are in the end to be judged in terms of the achievements of the history of philosophy.”²²

As it is well known MacIntyre takes the same approach in his famous *After Virtue*.²³ It was thus no coincidence that historians criticized this book because for them it was too philosophical, while analytic philosophers criticized it precisely because they found the argument too historical.

Another example of a thinker coming from the analytical tradition and recognizing its limitations is Richard Rorty (1931–2007). I mention him especially because he belongs to postmodernity and also because to some extent I share his philosophical concern. Moreover, I find his approach similar to the one I am to propose.

As Rorty famously put it: “*Anglo-American philosophy has been repeating the history it has been refusing to read, and we need all the help we can get to break out of the time capsule within which we are gradually sealing ourselves.*”²⁴ Clearly, the history of philosophy has a special philosophical significance for this American

²² ALASDAIR MACINTYRE: “The relationship of philosophy to its past”, in *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner (eds.): University Press, Cambridge, 1984, pp. 30-48, here p. 47. I am grateful for this reference to Paul Richard Blum, T. J. Higgins, S.J., Chair in Philosophy, at Loyola University, Baltimore, Maryland. Blum has written a related paper on the history of philosophy and it is expected to be published soon in Hungarian. (The title of the German manuscript reads “Antworten und Fragen. Die Historizität philosophisches Denkens”.)

²³ ALASDAIR MACINTYRE: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 1984².

²⁴ RICHARD RORTY: *Derrida on Language, Being, and Abnormal Philosophy*, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 74, No. 11 (Seventy-Fourth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division Nov., 1977), pp. 673-681, here 676.

philosopher. Moreover, for Rorty contemporary philosophy at its best should be *edifying*. He writes the following:

“The attempt to edify (ourselves and others) may consist in the hermeneutic activity of making connections between our own culture and some exotic culture or historical period [...], the attempt to reinterpret our familiar surroundings in the unfamiliar terms of our new inventions.”²⁵

For Rorty this *edifying philosophy* is neither *foundational* nor *constructive*. It involves a “poetic” activity of “*thinking up new ways, new aims, or new disciplines*”. The reinterpretation of the familiar is called here “*the inverse of hermeneutics*.”

Edification, of course, comes from 19th century bourgeois culture, especially from the German concept of *Bildung*. This concept can be seen an important bridge between Rorty’s and my approach.²⁶ However, for Rorty his “*project of finding new, better, more interesting, more fruitful ways of speaking*”²⁷ seems to be disconnected from the question of truth seeking and referentiality.²⁸

It is my philosophical conviction that a solid *epistemological realism* is necessary in the following sense: what we are aiming and will arrive at during our reading of a medieval text is not a personal whim, a fanciful idea or an individual invention. Because of the historical distance between us and the Middle Ages and the cultural changes that have taken place the medieval world does seem to us “*exotic*” – as Rorty put it.²⁹ But any reinterpretation of our own surroundings with the help of some exotic concepts should really contribute to finding our own way in this world we inhabit. As the medievals would put: it should make us happier, wiser, more human.

I think both MacIntyre’s and Rorty’s example clearly illustrate that within our contemporary academic context the analytic way of handling philosophical problems is only one possibility. At the very least it seems unlikely that this approach alone could exhaust the philosophical meaning of medieval texts.

²⁵ RICHARD RORTY: *Philosophy and the Mirror of Nature*, University Press, Princeton, 1979, p. 394. Emphasis added.

²⁶ Rorty, in this respect, was conscious of his own debt to Hans-Georg Gadamer and the latter’s hermeneutic philosophy see *ibid.*, p. 357.

²⁷ *Ibid.* p. 360.

²⁸ Cf. DON IHDE: Epilogue: Response to Rorty, or Is Phenomenology Edifying?, in: *Id.: Consequences of Phenomenology*, State University of New York Press, 1986, pp. 181–198, here: p. 197.

²⁹ Although I think, actually, Rorty might have had some other cultures in mind.

2.3. *The Intellectual Historian and the Hermeneutical Approach*

From the foregoing one can gather that the approach I am proposing ought to be less apologetic than Neo-Scholasticism, without being merely analytical. My remarks on the context and the references to MacIntyre and Rorty all point towards a more historically minded and hermeneutical research.

There is naturally nothing new in the *history of ideas* or German *Geistesgeschichte*. Our contemporary *intellectual historian* has what can be called a more *hermeneutically* minded methodology in emphasizing the importance of the *historical context* for understanding a philosophical debate or a particular position. Much of contemporary research into medieval thought displays a similar humility. One is not interested in crude generalizations. Sweeping statements are to be wisely avoided. Caution is called forth against vain attempts to actualize medieval thought hastily and unwittingly.

Yet writing any kind of intellectual history obviously runs the risk of becoming merely antiquarian or simply self-serving.³⁰ An *antiquarian attitude* would mean reading the past only for its own sake and consciously or unconsciously avoiding raising any question of its contemporary relevance. Our own reading of the medievals should, of course, aim at objectivity and contextualization is a necessary support for that. However, a really objective reading has to realize our own historical situation and our special presuppositions framing our own questions. Precisely because of the cultural gap separating us from the Middle Ages we should not venture mindlessly into interpretation. If one does this consciously, the question of actualization of a special text can be delayed, put off temporarily as it were, for methodical reasons. Nevertheless, sooner or later one will have to face this question – if for nothing else, because our students keep asking it: “*Why to study this text? What does this have to do with us here and now?*”³¹

³⁰ Cf. Friedrich Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, § 1, in GIORGIO COLLI – MAZZINO MONTINARI (eds.): *Kritische Studienausgabe*, volume 1, dtv, München, 1999, pp. 243–334. (For an English translation see FRIEDRICH NIETZSCHE: *Untimely Meditations. On the Use and Abuse of History for Life*, (transl. by Ian C. Johnston), 1874: <http://la.utexas.edu/users/hcleaver/330T/350kPEENietzscheAbuseTableAll.pdf> – 4th April 2015.) This writing from Nietzsche clearly influenced Decorte, see JOS DECORTE: *Geschichte und Eschatologie*, op. cit.

³¹ Contemporary biblical studies offer a similar challenge of a very learned, but antiquarian interpretation: the danger of alienating the text from us even more than a direct, un-schooled reading would do. One might think one has learned every single detail one is able

Self-serving or *self-absorbed* I would call any reading of the past that would be generally satisfied with the conclusion that today we could and indeed do know better. Such an interpretation, in effect, amounts to say that the only gain to be had from our studies is to see the follies of past ages and the reflection of the brightness of our own intelligence.

Finally, any interpretation can be considered *weak*, *faint-hearted* or simply – to use a medieval term – *vain* (*vana*), if it fails to raise the question of truth and contemporary philosophical and existential relevance. After all, in our scientific-pragmatic culture the study of philosophy in general, but that of medieval philosophy in particular seems to need some justification. We are not medievals: theology is not seen any more as the queen of sciences and philosophy as her handmaid (*ancilla theologiae*). In other words, philosophy does not have the same prestige of exercising the noblest human activity any more as it used to be seen both during antiquity and the Middle Ages. Our contemporaries do not regard philosophical activity as practicing the highest theological virtue, i.e. Christian charity or as the highest human possibility, i.e. contemplation. I am aware that today at least within some contexts the very legitimacy of philosophy is called into question.³²

Finally, a last problem with the history of ideas and the hermeneutical approach must be mentioned here. Whenever the question of truth is pushed all too easily to the background, this study alone can lead to *historical relativism*.³³

2.4. *An Existential Hermeneutics*

The *Decortian hermeneutics* goes further than these other approaches in as much as its practitioner – while being able to appreciate and even profit from all the aforementioned approaches – must also reflect on the *existential importance of medieval knowledge*.

Philosophy as represented by those great names listed at the very beginning of my paper – together with many others such as the Epicureans, the Stoics, the Existentialists, the entire Phenomenological movement and even Kant – must in the end reconnect us to reality, to human life.³⁴ This is a tough call

to gather concerning the text and its history but meanwhile its meaning evaporates. In such a case our historical study has only made the past to appear more incomprehensible to us.

³² This seems to be true as well in the US as in Hungary – albeit possibly for different reasons.

³³ A similar danger seems to be present in Rorty's thought.

³⁴ Cf. in this respect Kant's famous stance towards philosophy in its *cosmopolitan* sense: after having answered all the three main questions of speculative philosophy – i.e. *What can I*

even to a teacher in any class on philosophy, but this seems especially difficult in relation to medieval thought. For instance the very formulations and conventions of the university genre of the *quaestio* can conceal the existential stakes and interests of a particular philosophical or theological problem.

My bottom line here is the conviction that knowledge seen from a medieval point of view must necessarily have an importance for one's life. That is what we can learn from medievals. As they themselves could have put it, otherwise all our attempts aiming at true knowledge are either vanity, i.e. *vanitas* or an instance of (intellectual) pride, i.e. *superbia*. Besides the *existential-practical* orientation of medieval thought, its essentially *symbolic-religious* and *teleological* character needs special emphasis. Knowledge for a medieval is essentially about seeing God, i.e. *visio Dei* and attaining happiness, i.e. *beatitudo* – notably already in this earthly life. By focusing on these dimensions of medieval thought, one will become not only more attentive to historical reality but one shall also realize that the same issues are still with us – even if nowadays they usually remain silent during academic discussions.

This is an important point, because in spite of the huge cultural differences, medievals and we, moderns or post-moderns still inhabit the same human world. Sometimes, we are confronted with the same basic problems. This does not entail that we will always and necessarily have exactly the same answers, but it is possible that we can learn something from medieval questions and from the ways medievals answered those questions. Particularly, the questions concerning the existential-practical importance or the aim of knowledge for human life are still meaningful today. Nor has the symbolic dimension been completely silenced. An important advantage of the approach I am proposing lies in its sensitivity to these dimensions.

Our Western intellectual tradition as a whole has had the tendency both to conceive and prefer knowledge as rather *theoretical* and *speculative*. This tendency can be detected from Greek thinkers like Parmenides and Plato, through modern philosophers like Kant up to a phenomenologist like Edmund Husserl. In the course of the past century several important thinkers, such as Gilbert Ryle, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, Michael Polanyi and Michel Foucault have pointed us toward a less *intellectualistic* picture. We have learned to see knowledge as both *theoretical and practical*. As

know? What can I hope for? What shall I do? – there still remains the task of answering the essential question: *What does it mean to be human?*

both Heidegger and MacIntyre remind us this practice-related understanding of rationality is already to be found in the ethical works of no less of a thinker than Aristotle himself.

Turning to medieval thought, the Wittgensteinian concept of *background practices* can and must be applied. Usually these get hardly mentioned in the medieval texts themselves, yet medievals were well aware of them. The famous phrase *faith seeking understanding* (*fides quaerens intellectum*) from Anselm of Canterbury (1033–1109) means that the medieval intellectual was conscious of his own commitment to a specific way of life and to a specific community. He did not pretend to start from a default position and then try to reach a commitment through his thinking alone. Even some aspects of his own commitment, i.e. some dimensions of the medieval life world could be called into question and criticized – as long as this fundamental commitment was maintained.

To be mindful concerning medieval background practices both in their more general and more particular forms are also important because they may make us understand much better the significance of medieval questions. *Why to ponder, for instance, the issue whether Christ had a purse or not?* Behind this seemingly petty, if not ridiculous exegetical debate there stood the whole opposition and struggle between Mendicant and secular university professors and their respective rights to preach and to get paid.³⁵

In some cases, this silent or *tacit dimension* – to use a Polanyian phrase – can have direct philosophical significance. This ought to be especially clear concerning the so-called arguments for the existence of God in the Middle Ages. *What could possibly have been the point to prove the existence of God in a deeply religious culture?* Sure enough, not everyone was well-informed about the doctrines of Christianity. There were indeed heretical people opposing certain religious doctrines. There were even some Jews and Moslems around. And to state the obvious not everyone was living faithfully to the tenets of Christianity. Yet, sociologically or culturally there was hardly any possibility to be a sceptic, an agnostic or an atheist during the Middle Ages. *So, within such a context what could have been the significance of proving the existence of God?*

Here one should recall the Anselmian phrase *faith seeking understanding* and one should read Anselm's own arguments in his *Monologion* and *Proslogion* – i.e. reading them in their entirety not just those bits and pieces featuring in our philosophy textbooks. There one finds the evidence that Anselm was well

³⁵ One might phrase the same question in terms of tenure and funding nowadays.

aware of the somewhat revolutionary character of his thought: he was explicitly asked by his own students to write on theology relying only on rational argumentation. The point for Anselm and for medievals in general was *epistemological* rather than purely ontological: through their faith they “knew” – or were at least convinced – that God existed, nevertheless they wanted to know how much of their faith could be rationalized, in other words how far human reason could reach. They were testing their own rationality on the deepest puzzles of existence. Familiarity with their argumentations will show that there were many differing perspectives on the question. Aquinas, for instance, famously objected to Anselm’s “ontological” argument, while the very first critic of that argument was already a contemporary of Anselm, a fellow Benedictine monk, Gaunilo of Marmoutiers.³⁶

Several of Anselm’s and Aquinas’s work also demonstrate the *existential* character of knowledge. That is to say knowledge for medievals must be related to *salvation, happiness or human flourishing*. Consider, for instance the very medieval term “*scientia*” from which our contemporary word “*science*” comes. Surely it meant science, but not simply natural science. It could refer to any rationally ordered body of knowledge. In this sense theology was as much of a “science” as was philosophy. However, *scientia* was also synonymous with *wisdom (sapientia)*. The “*sacra scientia*” of theology was not to be concerned with theory for the sake of theory but with theory for the sake of the practice of faith, i.e. the life of the believer and the Church. At least ideally theology as the queen of sciences had to be practical, pastoral and spiritual. This practice oriented model of science was also operative throughout other, strictly speaking non-theological enterprises such as e.g. history, economy or medicine. The following quotation from Paul’s *Letter to the Romans* did not only feature in theological treatises:

³⁶ One can wonder on the significance of the following facts: there lived a Benedictine reader who criticized Anselm’s thought in written form, apart from his criticism and name nothing else is known concerning this individual, yet Anselm did not only reply to this criticism but both Gaunilo’s counterargument and Anselm’s reply have been published together. Richard William Southern in his great monography on Anselm calls Gaunilo “*truly remarkable*” and points out that the controversy between him and Anselm “was conducted with such mutual regard and identity of purpose that it is hard to realize that a new philosophical issue had suddenly sprung into existence.” See R.W. SOUTHERN: *Saint Anselm. A portrait in a Landscape*, University Press, Cambridge, p. 113.

„For what can be known about God is plain to them, because God has shown it to them. For his invisible attributes, namely, his eternal power and divine nature, have been clearly perceived, ever since the creation of the world, in the things that have been made. So they are without excuse.”³⁷

This text speaking about the Gentiles and their failure to recognize God points toward the possibility, indeed the necessity of seeing the invisible through and within the visible beings of the created world. In medieval art – throughout architecture and paintings – the same movement can be perceived as leading from the visible towards the invisible. One very clear example would be the Church of Saint Denis at Paris – considered to be the first Gothic church—as documented by Abbot Suger (1081–1151).

Yet, medievals were aware of the fact that to achieve this “vision” of God, i.e. seeing, knowing something from the invisible within and through the visible is far from being an easy enterprise. It needs a special “finesse”: to express it with a medieval term it is a question of *sapientia* (*wisdom*) or to say it with Ryle it involves a certain *knowing how*. This knowing how is related to a basic symbolic structure:

$$S - X \rightarrow Y.$$

Within this structure, for the human subject S the visible X is a sign or symbol of or a pointer towards the reality of an invisible Y. Note that this epistemological structure is strongly religious – after all God, being the greatest invisible, cannot be present in any other way only indirectly, i.e. through the help of the visible.

However, the same symbolic sensitivity is needed when one encounters the *ethical* and the *ecological* realms or even in the experience of *human relationships* and *humor* – not to mention *art*. In all these fields of our existence in some sense we are called to see beyond the surface, to transcend the obvious and the banal and to recognize something deeper, less superficial and less direct. We take a smile as an expression of gentleness or a frown as a sign of boredom. We can hear the birds singing in Vivaldi’s Four seasons, although in fact there are only instruments there playing the scores. We see a TV ad for aiding the third world showing a sick and starving child and we connect and feel responsible.

³⁷ *Romans* 1:19-20.

We are struck by the beauty of air, land, sea and saddened by their pollution and destruction through human hands, and a recognition dawns on us of immense loss and guilt. We look lovingly on others and through the eyes of our love we – parents, grandparents, teachers, friends, and lovers – can see more in them than they themselves presently are able to acknowledge: we see their best possibilities. We watch a situation, listen to a remark or tell a joke and experience a hidden comicality, the space, freedom, and relief of good humor. All these examples strongly suggest that the symbolic experience is fundamental to our humanity. Yet it is equally true that in our contemporary culture this symbolic dimension is threatened to be lost because of the predominance of so-called scientific objective knowledge and short-term oriented rationality.

Reference has already been made to the medieval vision of reality having a teleological character. In this respect the medieval universe was an Aristotelian one structured by a thoroughgoing finalistic order. In this ordered cosmos every single being had its goal and all these goals were connected with each other – even if important details of this teleology remained hidden from humans. This last specifying clause signals the fact that Aristotelian physics and ontology together with ancient cosmology were supporters of this vision only in a secondary sense. They should be seen as the best theoretical explanations of natural phenomena that were available at that time. More fundamentally, though, this kind of scientific theory was an expression of a fundamental Christian and human intuition, i.e. the presence of meaning in the world.

That is the reason why Aristotelian teleology and medieval cosmology should not represent insurmountable problems for us today. Modern science heavily relies on mathematics and there is no way mathematics can make sense of and employ the concepts of aim, goal, finality or the good.³⁸ Consequently, modern science leaves this question out of consideration, since it simply cannot be dealt with through a scientific methodology.

Yet when one studies the human world – for instance while doing psychology or sociology – one has to acknowledge that we humans are driven by goals and values. It is a very human thing to see reality and ask the question of the meaning of a particular situation. As Viktor E. Frankl has shown us asking and answering the question of meaning – *pace* Freud – is a very healthy enterprise and indeed a therapeutic exercise. As Friedrich Wilhelm Nietzsche

³⁸ It is all the more interesting to see that some notion of teleology seems to be creeping back through the backdoor, as it were, into recent biology and cosmology.

put it “*He who has a Why to live for can bear almost any How.*”³⁹ Yet, Nietzsche failed to recognize that values, meanings and goals are not simply created by us as it were out of nothing. Meanings cannot be reasonably forced onto anyone; rather they have to be recognized and internalized by the human subject himself or herself. Only in this sense are they subjective. Yet in the very experience of these values, goals and meanings they present themselves as being encountered and discovered and not as arbitrarily invented but as possessing some objective status. Max Scheler and Nicolai Hartmann both argued for this; and MacIntyre in his *After Virtue* seems to be making the same point in relation to what he calls *practices*.⁴⁰ Consequently, teleology cannot be left out of consideration.

Finally, beside the Aristotelian dimension of medieval thinking its Platonic dimension should be reconsidered. In Plato there is a sense of a certain teleology, a directedness towards the Good that seems less rigorously “scientific” and more suggestive. Through the writings of the church fathers the Platonic tradition has heavily influenced the Middle Ages. This tradition points toward a surplus of meaning within and beyond the confines of the visible universe. The symbolic presence finds also ample expression in this kind of thinking.

2.5. Comparison of the Different Approaches

To Neo-Thomism

A Decortian existential hermeneutics can respect the Aristotelian framework of medieval thought precisely as a framework, without, however, being com-

³⁹ Cf. FRIEDRICH NIETZSCHE: *Götzen Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, in GIORGIO COLLI – MAZZINO MONTINARI (eds.): *Kritische Studienausgabe*, volume 1, op. cit., pp.55 –161, here 60-61. This dictum was one of Frankl’s favorite.

⁴⁰ Op. cit. 175: “By a **‘practice’** I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended. Tic-tac-toe is not an example of a **‘practice’** in this sense, nor is throwing a football with skill; but the game of football is, and so is chess. Bricklaying is not a **‘practice’**; architecture is. Planting turnips is not a **‘practice’**; farming is. So are the enquiries of physics, chemistry and biology, and so is the work of the historian, and so are painting and music.” [Emphasis from the author.]

mitted to it. Notably this approach enables one to think humans as fundamentally relational.⁴¹ By laying the emphasis on the knowing how it avoids the danger of (theological) rationalism.

While this approach is not directly or overtly apologetic, one might still wonder whether it qualifies as a kind of Christian philosophy. The short answer to this question is that this existential hermeneutics is certainly inspired by medieval Christianity, but it is not simply Christian in virtue of the fact that it reflects on or endorses certain Christian themes or doctrines. Rather its first emphasis lies on the *formal* aspect of knowledge, i.e. on questions of *how to go about one's knowledge, how to use it, how to relate to it, how to contribute with it to human well-being, virtue and maturity*. Thus if my Decortian hermeneutics is a *Christian philosophy* then it is Christian first and foremost in this *formal* sense of the expression.⁴²

A more serious objection concerns the philosophical status and dimension of this approach. That is to ask the question whether a Decortian hermeneutics can be still autonomous philosophy. After all, even Christian sources confirm that the experience of the *visio Dei* is ultimately dependent on divine grace. *Does this circumstance pose no threat to philosophy as autonomous human thinking?*

This problem needs a complex answer. First, one should be reminded that the present paper is mainly concerned with a way of making (existential) sense of (medieval) philosophical texts. Furthermore, the *visio* in this life discussed briefly is neither the ultimate eschatological *beatitudo*, nor some parapsychological state of mind. First and foremost it is an intelligent – that is to say not irrational – insight into reality. While no *visio Dei* is possible without the gift of divine grace, according to Paul's *Letter to the Romans* it is a basic human possibility – even for non-Christians as the Apostle emphasized it.⁴³ Since this *visio* is nothing else than a limited insight into the mystery of being here and now (*in via*), it is possible to work towards it already in this life, within

⁴¹ Cf. *beatitudo, visio Dei*.

⁴² Thus in its own philosophical way Decortian hermeneutics is a humble protest “*against that coarse familiarity with sacred things which is busy on the lip, and idle in the heart*” as Charles Dickens so poignantly put it in his *Preface to the First Cheap Edition of Pickwick Papers* (see <http://dickensprints.com/book-titles/the-pickwick-papers/authors-preface.html> – July 22nd, 2015).

⁴³ See the quotation in section 2.4. of the present paper.

this world.⁴⁴ It should be especially emphasized that God in Godself is not the exclusive target of the symbolic vision. Indeed, the realm of other possible targets offers an infinite field for investigation: God in creatures, ethical values, human relationships, humor, art, etc.⁴⁵

To Analytic Philosophy

Decortian hermeneutics is able to profit from philosophical analysis, but in my opinion it gives a more full-fledged form to philosophical modesty. Narrowing down the discussion through logical or linguistic analysis can in fact function as a counterfeit sort of modesty, i.e. a polite way of avoiding certain otherwise important questions.⁴⁶ I think both MacIntyre's and Rorty's works confirm this point. The approach I am proposing is certainly sensitive to the historical-cultural context and in this it is similar to Rorty's approach. The difference lies in the fact that the existential hermeneutics is committed to epistemological realism. However connection to Rorty is important to me, since it offers the possibility of a truly philosophical appreciation of postmodernity.

To Intellectual History / Hermeneutics

My comparison with Rorty's example has already pointed toward that appreciation of history and a clearer focus on *the existential dimension*. Its connection to real life is evident and this circumstance fends off any kind of Nietzschean criticism.

Admittedly, *historical relativism* still remains an open question, but precisely for my approach it appears less of a problem. Truth here is tested in and through *existence*. This anchoring of truth on the existential level, in the *knowing how* secures one's position and fends off historical relativism. The *visio* aimed at can indeed only be a *limited insight* into the mystery, but nevertheless it is a valid one. To put it with Nicolaus Cusanus: it is a conjecture (*coniectura*).⁴⁷

⁴⁴ Cf. the possibility and justifiability of rational theology and philosophical ethics in Christianity.

⁴⁵ I am grateful for Balázs Mezei for raising these two objections.

⁴⁶ I thank István Fehér M. and Balázs Mezei for reminding me of this point.

⁴⁷ On Cusanian conjecture see his *De coniecturis*, for an English translation consult <http://jasper-hopkins.info/DeConi12-2000.pdf> – July 22nd, 2015.

A fiatalok szent pópája idején – a fiatalok bíborosa

Eduardo Francesco Pironio kardinális

PÁKOZDI ISTVÁN

Abstract

It is not widely known that Saint Pope John Paul II – the “pope of youth” – had a very close collaborator in the person of cardinal Eduardo Pironio (1920–1998), who had joined the Holy See as a bishop of Argentinian origin. Cardinal Pironio took a major part in the planning process and organisation of World Youth Days (WYG). He conducted a saintly life and, due to his meritorious ministry, he had earned the title “the cardinal of youth”. The process of his beatification has already been initiated.

Keywords: *Eduardo Pironio, youth ministry, World Youth Day, Saint Pope John Paul II, saintliness*

Kulcsszavak: *Eduardo Pironio, ifjúságpsztoráció, Ifjúsági Világtalálkozó, Szent II. János Pál pápa, életszentség*

Annak idején, amikor a nyolcvanas években az örök városban tanultunk, nem csak Szent II. János Pál pápa nagy ívű péteri szolgálatának lehettünk a tanúi, hanem a bíborosi kollégium egy jeles tagjáról is sokat hallottunk. Ő volt a Világiak Pápai Tanácsának akkori vezetője, Pironio bíboros. Ifjúsági világnapok és világtalálkozók elképzelhetetlenek lettek volna nélküle. Igaz, hogy az alapötlet a pápáé volt,¹ ám a „kivitelezés”, a megvalósítás munkáját a katolikus egyház ifjúsági lelkipásztori munkájának koordinátora, a Világiak Pápai Taná-

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

¹ A legelsőt a pápa 1984-ben hívta életre, ez Rómában volt, majd rá egy évre – az akkor rendezett rendkívüli szentév kapcsán – 1985-ben újra Rómában tartották meg. Ezután általában két vagy három évente: 1987-ben Buenos Airesben, 1989-ben Santiago de Compostellában, majd 1991-ben (a rendszerváltás után rögtön) Czestochowában és így tovább: Denverben 1993-ban, Manilában 1995-ben, Párizsban 1997-ben, Rómában a nagy jubileumi szentévben, 2000-ben stb.

csa, azon belül is az ún. Ifjúsági Szekció végezte, amelynek Pironio bíboros volt az útkészítője és nem tolakodó, hanem alázattal a háttérben maradó kísérője.²

Eduardo Francisco Pironio Nueve de Julióban (Argentína) született 1920. december 3-án mélyen hívő, egyszerű parasztcsaládban, édesanyja utolsó, 22. gyermekeként. Csoda volt a világra jötte, mert az orvosok egyáltalán nem tanácsolták édesanyjának, aki életveszélynek volt kitéve. Giuseppe Pironio és Enrica Buttazoni friuli menekültek gyermeke volt, akárcsak Jorge Mario Bergoglio, a későbbi Ferenc pápa (aki 1936-ban született, tehát 16 évvel fiatalabb nála). Ő is már Argentínában született, és 1943-ban szentelték pappá. 1964-ben, a II. Vatikáni Zsinat idején lett La Plata segédpüspöke (Ceciri címzetes püspökként).³ Mint „peritus”, majd mint püspök maga is részt vett a zsinaton. 1972-ben Mar del Plata megyéspüspöke lett. 1968 és 1975 között, tehát nyolc éven át ő volt a CELAM (a Latin-Amerikai Püspökkari Tanács, a Consiglio Episcopale Latinoamericano) előbb általános titkára, majd elnöke. 1974-ben Boldog VI. Pál pápa meghívta, tartson lelkigyakorlatot neki és a római kúriának. Ezt követően ugyanez a pápa tette őt a szerzetesek és világi intézmények kongregációjának prefektusává, majd bíborosi méltóságra emelte 1976-ban.⁴ 1984-ben Szent II. János Pál pápa a Világiak Pápai Tanácsa élére nevezte ki elnökké, ahol az Ifjúsági Világtalálkozók felelőse is lett. 1998. február 5-én hunyt el Rómában hetvennyolc éves korában.

Bárkinék, de egy főpap életének mindenképpen szép tükre a végrendelete. Ebben a mindig mosolygós, kedves tekintetű kardinális négy oldalban foglalta össze egész földi életét keresztségétől kezdve annak befejezéséig. A keresztelésére úgy tekintett, mint a Szentháromságba való „beköltözésére”, míg egyszer majd bekövetkező halálára, mint a Szentháromság „színről színre látására”. „Addig távol zarándokoltam az Úrtól, most úgy látom, amint van. S boldog

² Az ifjúsági világtalálkozók több napos rendezvények nyaranta, míg a világnap minden évben virágvasárnap kerül megtartásra Rómában és minden egyházmegye központjában. A római szervező hivatal akkor fiatal, energikus munkatársa volt a pápai szentmisék másod-ceremoniáriusa (Piero Marini mellett): Mons. Renato Boccardo, Pironio bíboros jobbkeze. A bíboros egészen a párizsi (12.) világtalálkozó vigíliájáig fáradhatatlanul mindig elkísérte a pápát. Rendkívüli adottsága volt ősz hajjal is egészen az ifjúság közelében maradni. Egyszerű szürke ruhájában vegyült el a fiatalok között, hallgatta és tanította őket. A „fiatalok bíborosa” néven emlegették.

³ Püspöki címerében egy csillag és egy hal szerepel, jelmondata: „Christus in vobis spes gloriae” – Krisztus köztetek a dicsőség reménye (vö. Kol 1,27).

⁴ A Sabina-Poggio Mirteto szuburbikárius egyházmegye püspök-bíborosa volt.

vagyok. *Magnificat!*⁵ Nem akarom, hogy sírjátok eltávozásom miatt, hanem azt kérem, szeretetetekkel kísérjetelek tovább engem, és megemlékezéseitekkel imádkozzatok lelkemért.”⁶ Optimizmusára jellemző ez a mondata: „Milyen szép dolog élni!” Ebből vezeti le hálaadását a keresztségéért, a pappá szenteléséért. Itt bocsánatot kér mindazoktól, akiket papként elhanyagolt, és elkövetett bűneiért. Tudja, hogy a mag a földbe hullva hoz bő termést.⁷ Külön bekezdést szentel a püspöki szolgálatáért szóló köszönetnek: „milyen jó volt hozzám az Úr!” „Atyja, testvére és barátja akartam lenni a papoknak, a szerzeteseknek és Isten egész népének. Bánt, ha valaki csalódott álmaiban velem kapcsolatban, az atyák között, a pápák között” (VI. Pál vagy II. János Pál). „Örömmel fogadom azonban szegénységemet: teljesen szegény lélekkel kívánok meghalni”.⁸ II. János Pál pápának azért hálás, mert a „szeretet civilizációjára” tanította. Hálát ad keresztségéért: halálakor a szenvedés keresztsége váljék tündöklővé és termékennyé!⁹ Hálát ad a Szűzanyának, mert szavait ő tette gyümölcsözővé, a szenvedésben és az örömben is mindig igyekezett máriás lelkű maradni. Dicsőségének és koronájának nevezi a szerzeteseket, akiket szolgált, a kispapokat és a világi híveket. Tőlük is bocsánatot kér, ha rossz példát adott nekik.¹⁰ Szívéhez igen közel állt az *Actio Catholica* intézménye. Ha valakit megbántott, bocsánatát kéri, és azt kívánja: érezze meg az ő bocsánatának és testvéri ölelésének az örömet.¹¹ Név szerint megemlékezik egykori titkáráról: Fernando Véргеztől, akinek megköszöni hűségét, szeretetteljes együttműködését, türelmét és jóságát.¹² Nyugodtan és békésen szeretne meghalni, az Atya irgalmában, az Egyház anyai szeretetében és testvérei megértő jóságát érezve. Nincsen ellensége, senkire sem haragszik.¹³ Igen szép és megható végrendelet utolsó szakasza, amely ezzel a mondattal kezdődik: „Találkozunk az atyai házban! Mindannyiótokat megáld-

⁵ Szűz Mária hálaénekének első szava latinul: *Magnificat!*, ami tizenkétszer szerepel a végrendeletben, míg az utolsó sorokban ez áll: „Magamat Mária szegény szűzi, szemlélődő és hűséges szívére hagyom. Ave Maria! S tőle kérem: e számkivetés után mutasd meg nekünk Jézust, a te áldott méhednek gyümölcsét!” (Róma, 1996. február 11-én).

⁶ Vö. 4. bekezdés.

⁷ Vö. 8. bekezdés.

⁸ Vö. 9. bekezdés vége.

⁹ Vö. 11. bekezdés.

¹⁰ Vö. 14. bekezdés.

¹¹ Vö. 16. bekezdés.

¹² Vö. 20. bekezdés. Vérges atya a Krisztus Legionáriusok kongregációjához tartozott, ma püspökként szolgál a Vatikáni Kormányzóság élén.

¹³ Vö. 22. bekezdés.

lak...” S ezután következik a fentebb említett máriás záró mondat.¹⁴ Ez a tudatosan megszerkesztett, átímadkozott testamentum mutatja lelki nagyságát, alázatát, mély hitét és lelkipásztori szeretetét.

Halála előtt két nappal telefonon hívta őt fel II. János Pál pápa. Szem- és fültanúk számoltak be, mit válaszolt neki: „Szentatya, elindultam a mennybe. Vizionlátás az égben. Odafönről folytonosan segítem majd Önt az Egyház szolgálatában. Imádkozni fogok Önért. Köszönöm a belém vetett bizalmát. Bocsánatát kérem, amiért nem mindig tudtam megfelelni várakozásának. Megújítom az Önnek ígért hűségemet.” Még azt is mondta a többieknek: „Ha valamire szükségetek van, kérjétek tőlem, ott leszek az égben...”¹⁵ Gyászmisszióján, 1998. február 7-én a pápa „a péteri szolgálat gyakorlásában nagy segítségének” nevezte Pironio bíborost. „Valódi magiszteriális gyöngyszem” volt a világi hívek lelki életének szolgálatában a zsinat és a *Christifideles laici* apostoli buzdítás értelmében. Az ő nagyszerű Isten-közelsége (intimità di Dio) összeszedettségéből, a Lélekből táplálkozó csöndjéből és a kereszt szeretetéből adódott. Az öröm lelkisége volt az övé, Isten szeretetében élni és átadni magunkat teljesen neki. Szenvedélyesen szerette az Egyházat...¹⁶ Roger testvér a bíboros halála kapcsán megállapította: „Pironio bíboros talán nem is tudta, hogy ő hosszú időre meghatározta a közösségünket. Misztikus lelke volt, elmélyítette bennünk az egyháziasság érzékét, az egy, szent és katolikus egyházét. És ha Taizében azt a nagy szeretetet tápláljuk, ami az Egyház egyetlen közösségéé, akkor ő az egyike volt azoknak, akik ehhez megnyitották a kaput.”¹⁷

Temetése szülőhazájában, Argentínában volt a Luján-Miasszonyunk szentélyében, ahol fiatalok ezrei emlékeztek a kilencvenes évek óriási ifjúsági találkozóra, zárándoklataira, amelyeket ő vezetett. Az újságok tudósítottak róla, fiatalok ezrei vonultak a Buenos Airestől hetven km-re lévő lujani gótikus székesegyházba, hogy véget nem érő énekükkel, áhítatukkal együtt ünnepeljenek főpásztorukkal. Pironio bíboros mindig úgy celebrálta a szentmisét, hogy abból áradt a fiatalok iránti szeretet. Kiapadhatatlanul bátorította őket a reménységre: „Mária házában mindig megtapasztalható az Atya szeretete fiai iránt, édesebben hangzik Fia igéje, amely minket tanítvá-

¹⁴ Vö. 23. bekezdés. A végrendeletet temetésekor fényképével és sajátkezű aláírásával együtt nyilvánosságra hozták, kinyomtatták.

¹⁵ Renato Boccardo: *Il Card. Eduardo Francisco Pironio: sostenitore convinto e artefice sapiente delle Giornate Mondiali della Gioventù*, Osservatore Romano, 1999. február 5., 4.

¹⁶ Tommaso Turi: *Voleva dai laici scelte concrete di coerenza e di coraggio evangelico*, Osservatore Romano, 1998. február 11.

¹⁷ Uo. 12.

nyokká tesz, és mélyebben hat át minket a Szentlélek ereje, amely tanúságtévőkke avat minket – mondta egyszer homíliájában. – Mindez alkalmassá tesz benneteket arra, hogy megújult lelkű fiatalok legyetek, vidámak, komolyak, másokkal együttérzők, testvériesek, telve a húsvéti reménységgel, az egyetemes szeretettel. A világ remél, és remél az Egyház is, mindenekelőtt Jézusban remél. Lujánba zarándokolni annyi, mint imádkozni és reménykedni; a szolgálatban, szolidaritásban, testvériségben odaadottá válni, Krisztus Egyházához tartozni...”¹⁸

Számtalan előadást, konferenciát, elmélkedést, lelkigyakorlatot tartott, mérhetetlen sok közleménye, cikke, könyve jelent meg a pápák szociális tanításáról, az Istennek szentelt (szerzetesi) életről, a rasszizmus ellen, a béke ügyében, az ifjúsági lelkipasztorkodás terén.¹⁹ Az ifjúsági világnapok mottójának kijelölésében is részt vett. A pápa kérésére 1999-ben ezt találta a legalkalmasabbnak: „Az Atya szeret titeket” (Jn 16,27). Talán ez volt az egyik legtalálóbb mottó, ami szívéből eredt és eltalált az ifjúság szívéhez.

Pironio bíboros életszentségét látta, tapasztalta azok serege, akik között ott voltak közvetlen munkatársai, papjai, szerzetesei, világi segítői, a sok-sok százezernyi fiatal a világ minden részéről. Élete „a hit éneke volt”. 2006. június 23-án Camillo Ruini bíboros, a pápa római vikáriusa megindította Pironio bíboros boldoggá avatási perét, amit római tartózkodása és halála helyén, az Örök Városban mint egyházmegyei szinten kezdeményeztek. Nagyon reméljük, hogy miként az ifjúság pápáját mára szentként tiszteljük, úgy az ifjúság bíborosát is vele együtt mihamarább a boldogok és a szentek társaságában tisztelhetjük!

¹⁸ *Il sole di Lujan*, Avvenire, 1995, 27.

¹⁹ A hatalmas életműből (30 könyve jelent meg) kettőt mindenképpen érdemes kiemelni, hiszen jól jellemzik a bíboros karakterét: Eduardo Pironio: *Verso una Chiesa pasquale*, Editrice A. V. E., Roma, 1974; *Giovani, amici miei...* (Eduardo F. Pironio, Cardinale dei giovani. Scritti, discorsi e preghiere raccolti e presentati da Renato Boccardo), Delegazione Pontificia di Loreto, Roma, 1998.

Húsvéti Szent Szűz, segíts nekünk, hogy a feltámadás tanúivá váljunk

*Húsvéti Mária, a kereszt Máriája,
a teljes föláldozottság, az örömteli és egyszerű ajándékozás Máriája,
Mária, a szemlélődő, a hűséges,
segíts nekünk, hogy megéljük hűségünk örömét;
segíts nekünk, hogy felfedezzük a mi óránk titkát,
a mi óránkét az Egyházban és a világban.
Segíts nekünk, hogy jószívű hívei legyünk
Jézus Krisztusnak az ő Egyházában,
testvéreink üdvösségére.
Segíts nekünk, Mária, örömünk oka,
a szent reménység Anyja,
hogy a feltámadás tanúivá váljunk a ma élő emberek között,
Húsvét újdonságának hűséges hirdetőivé,
olyan férfiakká és nőkké, akik egzisztenciájukkal kiáltják,
hogy Isten szereti őket;
és akik felélesztik testvéreik szívében az örömet és a reménységet!
Ámen.*

(E. F. Pironio bíboros imádsága)²⁰

²⁰ Uo. 115.

A várandós munkavállalók és az igazmondás erénye, a hazugság tilalma

HÁMORI ANTAL

Abstract

This study examines the virtue of truth-telling and the prohibition of lying in order to ensure that the rights of pregnant employees are fully secured. The question in focus is the following: how truthfully should employees answer employers' questions concerning their marital status, willingness to have children, and the number and age of their children? The answer is formulated from the perspective of the burden of lying, related problems and the protection of human life – in the light of ethics, moral theology, legislation and canon-law. The relevance of the issue is shown by the fact that although legislative protection is ensured, law enforcement – as manifested by cases of the threatening of employers in 21st century Hungary – is rather limited.

Keywords: *pregnant employees, virtue of truth-telling, prohibition of lying, willingness to have children, protection of human life*

Kulcsszavak: *várandós munkavállalók, igazmondás erénye, hazugság tilalma, gyermekvállalás, emberi élet védelme*

I. A PROBLÉMA ÉS AZ AZZAL KAPCSOLATOS ÁLLÁSPONT

Álláspontom szerint súlyosan igazságtalan és jogellenes, ha a munkavállaló, álláspályázó alkalmazására azért nem kerül sor, mert kisgyermekes, várandós vagy gyermeket szeretne, illetve ha a munkáltató(i) jogkört gyakorló személy) megfenyegeti a munkavállalókat azzal, hogy „a jövőben »meg fogjuk nézni«, hogy kik azok, akik a hatodik gyereküket akarják szülni”; az ilyen irányú kérdésfeltevés is elfogadhatatlan.

HÁMORI ANTAL jogász, kánonjogász, a Budapesti Gazdasági Főiskola docense; hamori.antal@kvifk.bgf.hu

Álláspontom indokolása:

A családalapításhoz, a gyermekvállaláshoz a legtermészetesebb, sérthetetlen és elidegeníthetetlen alapvető jog fűződik, amit semmiféle hatalom nem helyezhet hatályon kívül, nem is módosíthatja jellegzetességeit és céljait.¹

A szülések közötti időtartam és a születendő gyermekek számának meghatározása kizárólag a szülőkre tartozik.

A család a társadalom életadó alapsejtje, az élet szentélye, az első természetes közösség, sajátos eredendő jogok alanya, a közösségi élet középpontja, a társadalmi, gazdasági élet lényegalkotó főszereplője, valamennyi társadalmi szerveződés prototípusa; megelőzi a társadalmat és benne az államot is: a társadalom, a gazdaság és az állam van a családért, nem fordítva.

A munka jeleníti meg azokat a körülményeket, eszközöket, amelyek lehetővé teszik egy család megalapítását és fenntartását.²

2. A (MUNKÁLTATÓI) KÉRDÉS ÉS A (MUNKAVÁLLALÓI, ÁLLÁSPÁLYÁZÓI) VÁLASZ S ANNAK KÖZELÍTÉSE

A kérdés: „A munkavállaló, álláspályázó milyen tartalmú választ köteles adni a családalapítás, gyermekvállalás, gyermekszám, gyermekéletkor tekintetében megjelenő munkáltatói kérdésre?”

¹ Vö. pl. Magyarország Alaptörvénye (2011. április 25.) L) cikk (1)–(3) bekezdés, I. cikk (1)–(4) bekezdés, II. cikk, VI. cikk (1) bekezdés, XV. cikk (1) bekezdés, XVI. cikk (1) bekezdés, XVIII. cikk (2) bekezdés, XIX. cikk (1) bekezdés, a Magyar Köztársaság Alkotmányáról szóló 1949. évi XX. törvény 8. § (1)–(2) bekezdés, 15–16. §, 54. § (1) bekezdés, 66. § (2)–(3) bekezdés, 67. § (1), (3) bekezdés.

² Vö. pl. AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA: *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, Szent István Kézikönyvek 12., Szent István Társulat, Budapest, 2007, 433 (ford.: Dér Katalin és Horváth Pál), 209–254. pont (pl. *GS, Acta Apostolicae Sedis [AAS]* 58 [1966] 1025–1115 (26., 47–52., 67. pont); BOLDOG VI. PÁL PÁPA: *Humanae vitae kezdetű enciklika a gyermekvállalásról („a helyes születésszabályozásról”)*, Róma, 1968. július 25., *AAS* 60 (1968) 468–491, *Enchiridion Vaticanum*, Bologna, 1968, 1621–1661, „*Amit Isten egybekötött*”, Szent István Társulat, Budapest, 1986, 79–96; SZENT II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Familiaris consortio kezdetű apostoli buzdítás az egész katolikus Egyház püspökeihez, papjaihoz és híveihez a keresztény család feladatairól a mai világban*, 1981. november 22., *AAS* 74 (1982) 81–191, *Pápai Megnyilatkozások V.*, Szent István Társulat, Budapest, 1982, 148 (2002. 114; ford.: Diós István); SZENT II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Evangelium vitae kezdetű enciklika az élet védelméről*, 1995. március 25., *AAS* 87 (1995) 401–522, *Pápai Megnyilatkozások XXVI.*, Szent István Társulat, Budapest, 1995, 152 (ford.: Diós István).

Véleményem szerint a valótlan tartalmú, szándékosan megtévesztő (tény-)állítás, magatartástanúsítás az adott esetben nem feltétlenül minősül hazugságnak, etikai, erkölcszociológiai, jogi, kánonjogi értelemben vett bűnnek, rossznak.

A „*nagy kérdés*” persze az, hogy: „*Mi a hazugság fogalma?*”

Válaszomat a hazugság fogalma és az azzal kapcsolatos probléma súlya, az emberi élet védelme felől közelítem meg, mert a témában így, az emberi élet védelme érdekében juthatunk el leginkább a helyes álláspontra, és ha az ember nem kap munkát (állást), akkor általában nem tud megélni, családot alapítani, gyermeket vállalni, eltartani, s ennél fogva maga az emberi élet kerül közvetlen és súlyos veszélybe.

3. A HAZUGSÁG FOGALMA ÉS AZ AZZAL KAPCSOLATOS PROBLÉMA SÚLYA – AZ EMBERI ÉLET VÉDELME

Ha feltesszük, hogy „minden hazugság bűn”,³ „a hazugság soha nem megengedett”,⁴ már csak azt kell tisztáznunk, az a „*nagy kérdés*”, hogy „*Mi a hazugság fogalma?*”;⁵ túl azon, hogy „a cél nem szentesíti az eszközt” elve⁶ a rossz eszközre vonatkozik.⁷ Vagyis kérdés, hogy az adott eszköz rossz-e,⁸ illetve, az adott esetben van-e jó eszköz, s ha nincs, melyik a kevésbé rossz választás, azaz a helyes megoldás.⁹

Németh Gábor erkölcszociológus *A hazugság erkölcszociológiai értelmezése* című könyvében¹⁰ a „hazugság” fogalmához alapul veszi: „A már-már klasszikussá vált meghatározás szerint minden egyértelmű megtévesztési

³ Vö. NÉMETH GÁBOR: *A hazugság erkölcszociológiai értelmezése*, Erkölcszociológiai Könyvtár 11., JEL Könyvkiadó, Budapest, 2011, 407 (ETK 11.), pl. 93, 105, 143, 148–149, 151, 177–180, 186, 197, 211, 298).

⁴ Lásd uo. 218.

⁵ Vö. uo. 145–146, 224.

⁶ Vö. uo. 93, 109, 129–130, 135, 184, 280, 342.

⁷ Vö. uo. 111.

⁸ Vö. uo. 95–98.

⁹ Vö. „kisebbit rossz” elve: uo. 111–112, 119, 184–185, 194–195, 321, 338–341.

¹⁰ NÉMETH GÁBOR ebben a könyvében mindenekelőtt arra törekszik, hogy bemutassa a bibliai hazugságtilalom hátterét és magyarázatát, elemezze az ószövetségi beszámolókat és az Újszövetségben megvalósuló radikális jézusi igazságkövetelményt, a történeti részben többek között katolikus teológusok, különösen Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás tanításával foglalkozva. A mű szól a hazugság megítélésével kapcsolatos tanítói hivatali megnyilatkozása-

szándékkal elhangzott hamis állítás hazugság, és mint ilyen elvetendő.”¹¹ (Németh Gábor e könyvében csoportosítást is elénk tár,¹² és szó esik a „jogosulatlan információkérés”-ről, a való tény ismeretéhez való jogosultság hiányáról, valamint a „nagyobb erkölcsi jó” elérésére kiterjedő szándékról,¹³ sőt, a károkozási „kritérium”-ról is,¹⁴ illetőleg a magatartással (nem szóbeli közléssel) és a gondolattal elkövetett hazugságról.¹⁵ Mindez értelemszerűen visszaköszön a szisztematikus reflexióban.)

Aquinói Szent Tamás tanítása vonatkozásában kétségtelenül „differenciáltabb hazugságfogalom”-ról olvashatunk,¹⁶ ám továbbra is kérdés, hogy helyes-e a használt „hazugság”-fogalom. Viszont „felmerül a probléma, hogy hogyan lehet bűn nélkül válaszolni nemcsak az igaztalan, jogsérelemre irányuló kérdésre, hanem a jogosulatlan kérdésre is”.¹⁷

Németh Gábor hangsúlyozza: „Természetesen már Szent Ágoston és Szent Tamás is utaltak arra, hogy nincs igazsághoz való feltétlen jog, de kérdésfeltevés esetén legfeljebb a hallgatást vagy a kétértelmű választ fogadták el a bűn lehetséges alternatíváiként.”¹⁸ Ezzel szemben például: „Grotiushoz hasonlóan Pufendorf is alkalmazza a hamis állítás (falsiloquium) és a hazugság (mendacium) közötti különbséget”;¹⁹ ami Szerzőnek a történeti rész végén adott összefoglaló értékelésében kezd „tükröződni” („...lehetővé teszi a világos megkülönböztetést a hamis állítás és a hazugság között...”²⁰).

Németh Gábor könyvének a tanítóhivatali (pápai, püspöki) megnyilatkozásokat²¹ érintő fejezetében szerepel: „...hazudni még oly jó cél, mint a

sokról, és differenciált (vö. 321–330., 337–343.) szisztematikus reflexióval is párosul (fontos szakspecifikus területeket is érintve, mint például az orvosi igazmondás).

¹¹ Lásd uo. 21, vö. uo. 103–106, 108, 129, 165, 302, 313.

¹² Lásd uo. 23–25, vö. uo. 32–37.

¹³ Lásd uo. 51–52, vö. uo. 162–163, 183–186, 194, 197, 201, 206, 211–212, 220–221, 226–228, 233–234, 252, 255–256, 261–267, 392–393.

¹⁴ Lásd uo. 57, vö. uo. 71, 82, 104, 162, 169, 173, 177, 204–205, 228–229.

¹⁵ Lásd uo. 159, 169–170, vö. uo. 192–193, 227, 238, 267.

¹⁶ Lásd uo. 165–174, 179–181, 183–185, 195–197.

¹⁷ Lásd uo. 212, vö. uo. 212–214, 316, 392.

¹⁸ Lásd uo. 219, vö. uo. 242, 247–249 és 250–252, 322–330, 337, 392.

¹⁹ Lásd uo. 225; vö. uo. 261–267 (és 338, 392): jogos védelem esetén a megtévesztő „hamis” állítás nem minősül hazugságnak – Benedikt Stattler, Arthur Vermeersch, Matthias Laros.

²⁰ Lásd uo. 270.

²¹ Lásd 1983. évi Codex Iuris Canonici (CIC) 749–750., 752–754. kánonok; *Az Egyházi Törvénykönyv, A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*. Szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta: Erdő Péter, Szent István Társulat,

béke, érdekében sem szabad”; „...az Írás megtiltja a hazugságot még akkor is, ha így meg lehetne menteni egy életet...”;²² „nem szabad még akkor sem hazudni, ha ezzel életet lehet menteni”;²³ „...a malum intrinsecum cselekedeti listájában azonban a hazugság nem kerül felsorolásra...”²⁴

„A Katolikus Egyház Katekizmusa a nyolcadik parancs kapcsán a hazugság meghatározásában a Szent Ágostontól származó definíciót alkalmazza, vagyis »hamis állítás azzal a szándékkal, hogy megtévesszen.«”²⁵ „Megemlíthető, hogy a Katekizmus 1993-as kiadása még kiegészíti ezt azzal, hogy »megtévesszeni azt, akinek joga van az igazságot megismerni«. Ez a kiegészítés az újabb kiadásokból már kimarad.”²⁶

Németh Gábor a *Katekizmus*ból még a 2484. pontot idézi, ami a hazugság súlyosságának mértékét taglalja,²⁷ és röviden a 2485–2486. pontra is utal;²⁸ magát a hazugság fogalmát a szisztematikus részben boncolgatja,²⁹ s a következőképpen határozza meg: „olyan közlés (szó, cselekvés vagy magatartás), amit a beszélő valótlanak tart, és kifejezetten a hallgató megtévesztésére, illetve a valóság megismerésének megakadályozására tudtul ad. Véleményem szerint nem a közlés objektív valótlanágtartalma, hanem a szubjektív valótlanak tartás és a megtévesztő közlés az, ami döntő, mivel ez a tevékenység irányul elsődlegesen arra, hogy a hallgatót a valóság megismerésétől elzárja, függetlenül attól, hogy ez eredményre vezet-e. Ez a megközelítés véleményem szerint áthidalja az emberi megismerőképesség által felvetett kérdéseket és azt, hogy a közölt információ, illetve ennek hatása etikai vonatkozással rendelkezik-e, mivel elsődlegesen a hallgatót, de bizonyos vonatkozásban a beszélőt is elvágja a valóság egészétől.”³⁰

Budapest, 2001, 555–558.; ERDŐ PÉTER: *Egyházjog*, Szent István Kézikönyvek 7., Szent István Társulat, Budapest, 2005, 397–399.

²² Lásd ETK 11., 272.

²³ Lásd uo. 273.

²⁴ Lásd uo. 279 – vö. *Veritatis splendor* 1133–1228., *Pápai Megnyilatkozások XXIV.*, Szent István Társulat, Budapest, 1993, 149 (ford.: Diós István; VS), 80. pont; GS 27. pont.

²⁵ Lásd ETK 11., 281 – vö. SZENT II. JÁNOS PÁL: *A Katolikus Egyház katekizmusa*, Szent István Kézikönyvek 6., Szent István Társulat, Budapest, 2002, 2482. pont (ford.: Diós István).

²⁶ Lásd ETK 11., 281.

²⁷ Vö. uo. 308–313.

²⁸ Lásd uo. 281.

²⁹ Lásd uo. 296–303.

³⁰ Lásd uo. 303; ad hazugság fajtái: uo. 303–308.

Meglátásom szerint az „ágostoni” mondatot – a hazugság fogalmának meghatározása szempontjából is – árnyalják a Katekizmus vonatkozó, Németh Gábor által nem idézett részei:

A hazugság az igazság elleni megtévesztő szándékú beszéd vagy magatartás (aktív, passzív), az igazság és a szeretet rendje elleni bűn, vétség, az embernek az igazsághoz és a felebaráthoz fűződő kapcsolatát sérti,³¹ az igazmondás erényének megsértése, valóságos erőszak a másikkal szemben, megismerő képességében sebzi meg.³²

„Az igazság közléséhez való jog nem föltételek nélküli. Mindenkinek a testvéri szeretet evangéliumi követelményéhez kell hozzáigazítania életét. Ez konkrét esetekben megköveteli annak mérlegelését, hogy a kérdezőnek föl kell-e tárnai az igazságot, vagy sem.”³³

„A szeretetnek és az igazság tiszteletben tartásának kell vezérelnie minden információ- vagy közléskérésre adott választ. Mások java és biztonsága, a magánélet tiszteletben tartása és a közjó elegendő okok arra, hogy elhallgassuk azt, amit másnak nem kell tudnia, illetve hogy okosan beszéljünk. A botrány elkerülése gyakran szigorú hallgatást követel. Senki sem köteles föltárni az igazságot annak, akinek nincs joga megismerni azt.”³⁴

„A gyónási titok szent, semmilyen körülmények között nem árulható el.” „A gyónási titok sérthetetlen; ezért tilos a gyóntatónak a gyónót szóval vagy bármilyen más módon, bármi okból, akár csak részben is elárulnia.»³⁵

„A hivatali titkokat – melyeknek például politikusok, katonák, orvosok és jogászok vannak birtokában – vagy a titoktartás terhe alatt tett bizalmas közléseket őrizni kell azon kivételes esetektől eltekintve, amikor a titok megtartása komoly károkat okozhat az azt közlő, meg-

³¹ Vö. pl. KEK 2483 és 2485.

³² Vö. uo. 2486.

³³ Lásd uo. 2488.

³⁴ Lásd uo. 2489; vö. Sir 27,17; Péld 25,9–10.

³⁵ Lásd KEK 2490; CIC 983. kán. 1. §.

hallgató vagy egy harmadik személynek, s a kár csak az igazság nyilvánosságra hozatalával kerülhető el. A másokra káros magáninformációkat súlyos és arányos ok nélkül még akkor sem szabad nyilvánosságra hozni, ha nem a titoktartás terhe alatt bízták ránk.”³⁶

„A személyek magánéletével kapcsolatban mindenkinek őriznie kell a kellő körültekintést. A tájékoztatásért felelős embereknek meg kell tartaniuk a helyes arányt a közjó követelményei és a részleges jogok tiszteletben tartása között. A politikai vagy közéleti tevékenységet folytató személyek magánéletébe beható tájékoztatás elítélendő, amennyiben bizalmas szférájukat és szabadságukat veszélyezteti.”³⁷

Kérdés tehát, hogy hazugság (bűn) valósul-e meg például akkor, amikor a szándékosan megtévesztő, valótlan (tény-)állítás ártatlan ember életének megmentésére irányul (nem mindig van lehetőség a hallgatásra vagy az okos beszédre).

Nézetem szerint az ártatlanokat üldözők – az igazság szerint – nem jogosultak megismerni az üldözöttek tartózkodási helyét; az üldözők által megkérdezettek az adott esetben nem az igazság ellen beszélnek, a felebaráthoz fűződő kapcsolatukat nemhogy nem sértik, hanem szolgálják, védik, nem ártnak, hanem segítenek a halálveszélyben lévő ártatlanokon, fontos erkölcsi javakat szolgálnak, erényesek, vagyis nem hazudnak, az igazság, az igazságosság és a szeretet érvényesül. A szónak az a rendeltetése, hogy a megismert igazságot másokkal közölje, a felebarátra vonatkozik, nem a segítségre szoruló, ártatlan ember életét kioltani szándékozókra. Az igazmondás erénye az adott esetben tehát nem sérül; nem a megkérdezettek által jelenik meg „valóságos erőszak a másikkal szemben”, hanem a jogellenesen támadók által. Az ezen utóbbiak szerinti cselekmény súlyosan jogellenes, ezért megismerőképességük nem sebződik meg. (Az emberek közötti bizalmat aláásná, a társadalmi kapcsolatok rendszerét megbontaná még nagyobb mértékben, ha a megkérdezettek – akár csak a kényszerítés hatására – szintén elárulnák felebarátaikat; az természetesen egyéb, alapvetőbb okok – például az emberi élet védelmének kötelezettsége – miatt is kizárt, tilos; a megkérdezettnek ugyanakkor a saját életére is vigyáznia kell, vagyis abban az esetben, amikor

³⁶ Lásd KEK 2491.

³⁷ Lásd uo. 2492.

normatívé nincs lehetőség a hallgatásra vagy az okos beszédre, nem marad más, mint a szándékosan megtévesztő, valótlan tényállítás.)

A hazugság fogalmi meghatározása vonatkozásában is hangsúlyozandó: „Az emberi cselekedetek filozófiai és pszichológiai elemzésében hasznos a különböző összetevők és szintek elkülönítése, de ugyanakkor meg kell őrizni a tett integritását, és nem szabad túlzottan »atomizálni« azt. A tett tárgya szükségszerűen magával hoz egy bizonyos tudást magáról a tárgyról.”³⁸

Varga Andor erkölcssteológus *Az erkölcsi élet alapjai* című könyvében a következőket írja: „Szabad-e hamis választ adnunk azért, hogy megmentsük valaki életét, akit egy örült üldöz? Ennek és hasonló eseteknek a megoldása az eszköz analízisének lehet. Vajon az eszköz, pl. valótlant mondani, valóban rossz? A »hazugság« kifejezés már magában foglalja az erkölcsileg rossz tett fogalmát. Meg lehet-e különböztetni a valótlan állítását a hazugságtól oly módon, hogy a valótlan kifejezés ne lenne helytelen minden esetben? Vigyáznunk kell, hogy ne vegyük a tett tárgyat mérő fizikai valóságában. Egy tett tárgya nagyon bonyolult lehet, és a figyelmes elemzés megmutathatja, hogy mennyire szövevényes. Ha az emberi természetet az erkölcsiség normájának vesszük és az igazmondás problémájára alkalmazzuk, a következő megfontolásra jutunk: az ember társas lény, amit mutat az is, hogy fizikai, szellemi és lelki igényei nagyobbak egyéni erejénél, és csak másokkal való együttműködés révén elégíthetők ki. Ebből a tényből arra következtethetünk, hogy a bizalom az emberi élet szükséges kelléke, amely nélkül az együttműködés lehetetlen lenne. Ez azt jelenti, hogy közléseinkben az igazsághoz kell magunkat tartanunk, és következképp a társadalom minden tagjának joga van az igazságra általában. Azonban minden jog korlátozva van más jogok és kötelességek révén. Ha valaki nem arra használja az igazságra való jogát, hogy másokat segítsen, hanem arra, hogy kárt okozzon nekik, ez a személy visszaél az igazsághoz való jogával, és azt az alapot, amelyre ez a jog épül, kiforgatja eredeti mivoltából, következképp eljätssza jogát erre a részleges igazságra, és nem szükséges igaz választ adnunk neki. 1) Valótlant mondani ebben az adott esetben nem lenne az emberi természet mint az erkölcsiség normája ellen. Ez a fajta analízis indít sok moralistát arra, hogy a hazugságot úgy határozza meg, mint az igazság megtagadását olyan személynek, akinek joga van az igazsághoz. 2) Félrevezetni egy máni-

³⁸ Lásd MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA: *Az élet kultúrájáért, A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a bioetika néhány kérdéséről*, Szent István Társulat, Budapest, 2003, (146; MKPK 2003. évi bioetikai körlevél) 81. pont, 26. lábjegyzet.

ákust, aki más életére tör, nem lenne erkölcsi rossz, és ezt tulajdonképpen nem is nevezzük hazugságnak. E meghatározás szerint tehát a hazugság nem egyszerűen valótlanság állítása félrevezetés céljával, hanem szűkített értelemben kell venni mint valótlanosság állítását olyan személy felé, akinek joga van az igazsághoz. Meg kell jegyezni, hogy ebben az esetben a jó cél nem szentesíti a rossz eszközt, mert az eszköz eleve nem rossz.”³⁹

A fentiek alapján véleményem szerint a *hazugság fogalmát* röviden a következők szerint határozhatjuk meg: szándékosan megtévesztő, hamis, igaztalan állítás, magatartás olyan személy előtt, aki jogosult megismerni a való tényt (igazat). Az más, de nem jelentéktelen kérdés, hogy a „Senki sem köteles föltárni az igazságot annak, akinek nincs joga megismerni azt”⁴⁰ állítás mennyiben enged teret a szándékosan megtévesztő, valótlan (tény-)állításnak, aktív vagy passzív magatartásnak, s mely esetekben lehet szó csak a hallgatásról, illetve hogy az adott körülmények között mi az okos beszéd.⁴¹

A hazugság általam mondott definíciója a következők figyelembevételével értendő: az *objektíve indokolatlan* (szükségtelen és aránytalan – önkényes, vö. „hamis, igaztalan”) megtévesztő szándékú, valótlan (vagy az elkövető által annak tartott) (tény-)állítás, magatartás-tanúsítás akár olyan személy előtt is, akinek nincs joga megismerni a való tényt, az erkölcsi rossz körébe tartozik (hazugság – természetesen az egyenes szándékkal, tudva és kívánva történő elkövetés súlyosabb, mintha az eshetőleges szándékkal, tudva és belenyugodva, tehát szintén akarva valósul meg); vagyis amennyire csak lehet, el kell kerülni a megtévesztő szándékú, valótlan (vagy annak tartott) (tény-)állítást, magatartás-tanúsítást, s a hallgatást, illetve az okos beszédet kell választani (vö. például „lehetetlent senkitől sem szabad követelni” – jogos védelem, „a jó cél nem szentesíti a rossz eszközt”). *A való tény megismeréséhez való jogosultság nem feltétlenül eleme a hazugság definíciójának.*

Az is az igazság része, hogy – teológiai és jogi értelemben is (a jog alatt az isteni jogot is értve) – felelős vagyok az életemért (a „rám bízottak” miatt is – vö. *salus animarum*). A jogellenesen megölni akart személy tartózkodási helyét firtató és életveszélyes fenyegetéssel nyomatékosított kérdésre az adott esetben nem feltétlenül kizárt, hogy szándékosan megtévesztő, valótlan (tény-)állítással válaszoljak.

³⁹ Lásd VARGA ANDOR: *Az erkölcsi élet alapjai*, Teológiai Kiskönyvtár IV/6, Róma, 1978, 92–93.

⁴⁰ Lásd KEK 2489 (negyedik mondat).

⁴¹ Vö. uo. 2489; és ETK 11, 321–330, 339–341.

Amennyiben nincs jó választás, elfogadható a kisebb erkölcsi rossz melletti döntés (nem mindig van lehetőség a hallgatásra és az okos beszédre). Kiseb erkölcsi rossznak tűnik a szándékosan megtévesztő, valótlan tényállítás (már ha egyáltalán az adott esetben ez rossznak minősül), mint bármely más magatartás, ami jogellenesen halált eredményezne: akár a való tény (helyszín) elárulása (megölik a keresett, ártatlan személyt), akár a hallgatás, illetve az „okos beszéd” (vö. például Mt 10,16: „[...] Legyetek tehát okosak, mint a kígyók, [...]”; engem ölnek meg; vö. a jogos védelmi szituációban a jogellenesen emberi élet ellen támadó személy életének kioltása – nem valósul meg bűn, hazugság, az eszköz nem rossz).⁴²

Az emberi élet védelme melletti döntést segítheti az az érv is, hogy ahol alapvető értékről van szó – és az emberi élet ilyen –, ott mindig a védelem szempontjából szigorúbb álláspontot kell képviselni.⁴³ (A Katekizmus 2484. pontja szerint a hazugság önmagában bocsánatos bűn. Az előkérdés azonban az, hogy mi a hazugság fogalma, arra is figyelemmel, hogy a „hazugság” szó alatt bűnt értünk – „minden hazugság bűn”, „a hazugság soha nem megengedett”.)

A magatartás tárgyának, irányultságának (finis operis) és az illető szándékának (finis operantis) a szoros kapcsolatát az is mutatja, hogy az adott esetben ugyanaz a magatartás a szándéktól függően jónak, elfogadhatónak vagy rossznak minősül: lásd jogellenesen támadó és jogos védelmi helyzetben lévő ugyanolyan irányú, erejű ütése. Ahhoz, hogy meg tudjuk érteni a tárgyat, amely a magatartást erkölcsileg meghatározza (minősíti), a magatartást tanúsító személlyel kell azt kapcsolatba hozni.⁴⁴ Varga Andor az

⁴² Vö. VARGA ANDOR: *Az erkölcsi élet alapjai*, Teológiai Kiskönyvtár IV/6, Róma, 1978, 93.: „Ez az elv azon a megfontoláson alapul, hogy az erkölcsi jót a tettnek a racionális emberi természettel való megegyezése eredményezi. Más szóval, az erkölcsiség nem róhat ránk elmentendő kötelességeket, mivel ez ésszerűtlen obligáció lenne.” SZENT II. JÁNOS PÁL PÁPA az *Evangelium vitae kezdetű enciklika* 55. pontjában, a jogos védelem témakörében – a ránk bízottakra tekintettel fennálló kötelesség szempontjából is – ír arról, hogy a jogos védelmi helyzetben lévő az életére törő életének kioltása által nem követ el bűnt, nem sérti meg a „Ne ölj!” parancsot. Ugyanígy véleményem szerint az ilyen szituációban – a szükségesség és az arányosság követelményének megfelelően – nem valósul meg hazugság (bűn) a szándékosan megtévesztő, valótlan tartalmú állítással, magatartással.

⁴³ Lásd Az MKPK 2003. évi bioetikai körlevelének 34. és 199. pontját; továbbá: „Ha azonban egzisztenciális jogok és másodlagos, kevésbé fontos jogok ütköznek, akkor az előbbi védelme az etikus magatartás” – uo. 166. pont; vö. „kettős hatás” elve: pl. uo. 44. és 69. pont.

⁴⁴ Vö. pl. VS 78. pont; MKPK 2003. évi bioetikai körlevél 70. pont.

említett könyvében szintén felhívja a figyelmet arra, hogy „ne válasszuk szét a tett elemeit oly módon, hogy elveszítsük annak egységét és hamis következtetésre jussunk”;⁴⁵ továbbá: „Vigyáznunk kell, hogy ne vegyük a tett tárgyát merő fizikai valóságában.”⁴⁶

A szándékosan megtévesztő, valótlan (tény-)állítás, magatartás abból a szempontból is kellően megvizsgálandó, hogy mire irányul. Ehhez szükséges ismerni az illető szándékának (*finis operantis*) a tartalmát. A magatartás tárgya (*finis operis*) és az illető szándéka (*finis operantis*) között fennálló szoros összefüggést nem szabad figyelmen kívül hagyni; a magatartás összetevőit nem szabad túlzottan elkülönülten vizsgálni.

Az adott esetben – e tekintetben – a jogellenes támadás is közrehat. Ha pedig a jogellenesen fellépő személy akaratot megtörő kényszert, fenyegetést alkalmaz a szóra bírás érdekében (akár „esküt” is elérve a megkérdezettől), akkor a szándékosság meg sem valósul a nem hallgatás vonatkozásában; márpedig a hazugság egyik fogalmi eleme a valótlan (tény-)állítás szándékossága, ami a „megtévesztési szándék” által tükröződik. Egyébként pedig kérdés, hogy a megkérdezettnek mennyiben van szabadsága a szándékosan megtévesztő, valótlan (tény-)állítás helyett a hallgatásra, illetve az okos beszédre.

Annak eldöntését tehát, hogy a szándékosan megtévesztő, valótlan (tény-)állítás, magatartás önmagában rossz eszköz-e, a magatartás tárgyának alaposabb elemzésével látom lehetségesnek. Véleményem szerint nem jelenthetjük ki, hogy az ilyen magatartás önmagában, tehát mindig, minden körülmények között rossz eszköz.

Amennyiben az említettek értelmében megvalósul a hazugság (bűn), tehát ha a szándékosan megtévesztő, valótlan (tény-)állítás, magatartás etikai, erkölcszológiai, jogi, kánonjogi szempontból rossz, ami „önmagában helytelen cselekedet” (KEK 1753), annyiban jöhet szóba a „jó cél” pusztán enyhítő volta.⁴⁷

A fentieknek megfelelően, csökkentendő a laxista értelmezés veszélyét, nem zárom ki azt az álláspontot, amely szerint a *hazugság definíciója* nem foglalja magában az „olyan személy előtt, aki jogosult megismerni a való tényt (igazat)”, illetve a „megtéveszteni azt, akinek joga van az igazságot megismerni” tartalmú szövegrészt; vagyis a fogalmi meghatározás – helyes

⁴⁵ Lásd VARGA ANDOR: *Az erkölcsi élet alapjai*, Teológiai Kiskönyvtár IV/6, Róma, 1978, 89.

⁴⁶ Lásd *uo.* 92.

⁴⁷ Vö. pl. ETK 11., 338.

értelmezés szerint – így is megáll: „szándékosan megtévesztő, hamis, igaztalan állítás, magatartás”. Az „olyan személy előtt, aki jogosult megismerni a való tényt (igazat)”, illetve a „megtéveszteni azt, akinek joga van az igazságot megismerni” tartalmú szövegrész szóban forgó alkalmazása esetén az hihető, hogy az olyan személy szándékos megtévesztése, aki nem jogosult megismerni a való tényt (igazat), nem minősülhet hazugságnak, amely a kifejtettek szerint nem állja meg a helyét (lásd objektíve erkölcsileg ésszerű indok nélkül, szükségtelenül, aránytalanul, önkényesen történő szándékos megtévesztés).

Abban az esetben, amikor a megkérdozettnek etikai, erkölcssteológiai értelemben – a jogellenesen támadó (fizikai vagy pszichikai) kényszerítése miatt – nincsen szabadsága (szabad akarata) a szándékosan megtévesztő, valótlán (tény-)állítási helyett a hallgatás, illetve az okos beszéd választására, akkor a felelősség a jogellenesen támadónak „számítódik be” („közvetett tettesség”), és ilyenkor a hazugság a valótlanságot állító szempontjából csak a definíció (törvényi – különös részi – tényállás) szintjén valósul meg, a felelőssége az általános részi normák alapján (a hallgatás, illetve az okos beszéd választására kiterjedő szabad akarat híján) nem áll fenn, vagyis – noha a cselekménye diszpozíciószerű (definíciószerű) – a bűnösség szintjén (etikai, erkölcssteológiai, jogi, kánonjogi értelemben) nem követett el hazugságot, igazságtalanságot (normatív értelemben nem hazudott); – a hazugságot (igazságtalanságot, visszaélést) a jogellenes kényszert, fenyegetést alkalmazó követte el (az más kérdés, hogy neki ez mennyiben számítható be). Ha a megkérdozett akaratát a kényszerítés nem törte meg, hanem csak hajlította, a kényszerítés nem mentő, hanem enyhítő körülmény. (Vö. például: „A szabadság az értelemben és az akaratban gyökerező hatalom...” – KEK 1731.)

Eme álláspont – véleményem szerint –, helyes (általános részi normákat is magában foglaló) érveléssel nem áll ellentétben Németh Gábor végkövetkeztetésében írt azon „tételével”, amely szerint „...a hazugsággal mint szükséghelyzeti megoldással szemben pedig elv, hogy inkább elviselni kell a szenvedést, mint bűn által megszabadulni tőle”;⁴⁸ „...a hazugság szükséghelyzetben is bűn, és még ha bocsánatos is, a benne lévő inordinatio mindig megmarad”⁴⁹ –, a „nagy kérdés” ugyanis az, hogy „*Mi a hazugság fogalma?*”; továbbá: „Minden szándékosan megtévesztő, valótlán (tény-)állítási, magatartási bűn (hazugság)?” „A szándékosan megtévesztő, valótlán (tény-)állítási,

⁴⁸ Lásd uo. 391.

⁴⁹ Lásd uo. 394.

magatartás mindig, minden körülmények között rossz eszköz (bűn)?” „Akkor is, amikor ártatlan ember életének megmentésére irányul, és normatívve nincs lehetőség a hallgatásra vagy az okos beszédre?”; túl azon, hogy az akaratot megtörő jogellenes kényszer, fenyegetés esetén az ezt elszenvedő („megkérdezett”) felelőssége nem áll fenn.

Akarmelyik definíciót fogadjuk is el, elkerülendő a téves következtetést mindegyiket megfelelően magyarázni kell (például a hamis és az igaztalan jelzőt: „A hazugság a szándékosan megtévesztő, hamis, igaztalan állítás, magatartás.” – itt a „hamis”, „igaztalan” az említettek szerint erkölcsileg, erkölcszociológiailag, jogilag, kánonjogilag rossz tartalommal bír); akkor is, ha más fogalmi meghatározást nézünk.

A kifejtettek alapján talán azt is mondhatjuk, hogy a *hazugság az objektíve erkölcsileg ésszerű indok nélkül* (szükségtelenül és aránytalanul – önkényesen) történő, szándékosan megtévesztő, valótlan (vagy az elkövető által annak tartott) (tény-)állítás, (aktív vagy passzív) magatartás-tanúsítás (a szándék fogalmilag kiterjed a valótlan vagy az elkövető által annak tartott tény állítására, magatartástanúsítására, különben nincsen szó hazugságról, ami nem jelenti azt, hogy a nem szándékos valótlan tényállítás, magatartástanúsítás nem bírhat etikai, erkölcszociológiai, sőt, jogi, kánonjogi relevanciával – vö. vétkesen téves lelkiismeret, csak éppen azt nem nevezzük hazugságnak). Ezzel az *objektív* erkölcsi rendre, s az ennek megfelelő *józan észre*, illetőleg az általános részi normákra, alapelvekre – például a *Katekizmusnak* a szabadság és felelősség, „az emberi cselekedetek erkölcsisége”, valamint a bűn meghatározása vonatkozásában megjelenő pontjaira (1731–1738, 1749–1761, 1849–1851) – is jobban utalunk (ebben az esetben az „objektíve ésszerű indok [...]” tartalmi ismerete szükséges), aminek az előadására a fentiek szerint törekedtünk.

4. KÖVETKEZTETÉS A (LEENDŐ) VÁRANDÓS MUNKAVÁLLALÓK, ÁLLÁSPÁLYÁZÓK VONATKOZÁSÁBAN

A szóban forgó eseti körben az említett okok miatt⁵⁰ a munkáltató nem jogosult megismerni a való tény, a munkavállaló, állás pályázó jogosult nem válaszolni, kitérő választ adni, a munkáltató toladó, *etikátlan, jogellenes* kérdésére *esetleg* valótlan tény közölni. Az igazság és a szeretet ellen ugyanis

⁵⁰ Lásd 1. A probléma és az azzal kapcsolatos álláspont, álláspontom indokolása.

ilyenkor a munkáltató beszél, sértve a felebaráthoz fűződő kapcsolatot, ami minden társadalom számára ártalmas, aláássza az emberek közötti bizalmat és megbontja a társadalmi kapcsolatok rendszerét: ellehetetleníti a családalapítást, a gyermek-, illetve a munkavállalást. Hangsúlyozandó, hogy a munkavállalónak, álláspályázónak – lehetőség szerint – figyelemmel kell lennie a munkáltató azonos súlyú körülményeire, érdekeire, nehogy aránytalanul veszélyeztesse a munkáltató, illetve családjának megélhetését (lásd pl. többgyermekes egyéni vállalkozó esete, az új munkavállaló alkalmazásához és betanításához szükséges időt, a felmondási időt, illetve a próbaidő létét, tartamát, illetve nemlétét is mérlegelve). Ha a munkavállalónak, álláspályázónak tudomása van (vagy tudnia kell) az azonos vagy nagyobb súlyú munkáltatói körülményről, érdekről, akkor a mozgástere szűkebb (felelősége nagyobb), a valótlán tény állítása kizárt lehet.

Mások java és biztonsága (vö. pl. megélhetés), a magánélet (vö. pl. családalapítás, gyermekvállalás) tiszteletben tartása és a közjó (vö. pl. társadalom jövője, emberi faj fennmaradása) elegendő okok arra, hogy elhallgassuk azt, amit másnak nem kell tudnia, illetve, hogy okosan beszéljünk; senki sem köteles feltárni az igazságot annak, akinek nincs joga megismerni azt.

A szónak az a rendeltetése, hogy a megismert igazságot másokkal közölje, a felebarátra vonatkozik, nem a jogait rendeltetésellenesen gyakorló munkáltatóra, akinek magatartása súlyosan jogellenes, ezért megismerőképessége nem sebződik meg. A munkáltatónak nem szabad olyan kérdést feltennie, ami a munkavállalót lehetetlen helyzetbe hozza (vö. pl. család vagy munka); ha pedig mégis megteszi, a munkavállaló nem köteles a való tényt közölni, mivel a munkáltató – a kifejtettek szerint – nem jogosult megismerni azt. A munkavállaló nem tudhatja (kellő bizonyossággal), hogy az igazat tartalmazó válaszában nem lesz számára hátrányos (munkavállalást, megélhetést, családalapítást, gyermekvállalást ellehetetlenítő) következménye; márpedig, ha nem szabad, hogy a munkáltatót a munkavégzésre irányuló jogviszony létesítése szempontjából (a munkavállalóra nézve hátrányosan) befolyásolják e körülmények (pl. a gyermekek száma, életkora), akkor a szóban forgó kérdések feltétele sem megengedett.

A jogvédelem természetesen biztosított,⁵¹ a jogérvényesülés azonban – miként az idézett, 21. századi magyar munkáltatói fenyegetés is mutatja – korlátozott, így témánk indokolt.

⁵¹ Lásd pl. a munka törvénykönyvéről szóló 2012. évi I. törvény (Mt.) 6. § (2) bekezdés, 7. § (1)–(2) bekezdés, 9–12. §, a Munka Törvénykönyvéről szóló 1992. évi XXII. törvény (rég Mt.) 3. § (1), (4) bekezdés, 4. § (1)–(3) bekezdés, 5. § (1)–(2) bekezdés, 77. § (1)–(2) bekezdés; az egyenlő bánásmódról és az esélyegyenlőség előmozdításáról szóló 2003. évi CXXV. törvény (Ebkvt.) 5. § *d*) pont, 8. § *l*) pont, 9. §, 10. § (1) bekezdés, 21–23. §; az Mt. 7. § (1) bekezdése szerint: „(1) Tilos a joggal való visszaélés. E törvény alkalmazásában joggal való visszaélés különösen, ha az mások jogos érdekeinek csorbítására, érdekérvényesítési lehetőségeinek korlátozására, zaklatására, véleménynyilvánításának elfojtására irányul vagy ehhez vezet.”; a régi Mt. 4. § (2) bekezdése szerint: „(2) A jog gyakorlása különösen akkor nem rendeltetésszerű, ha az mások jogos érdekének csorbítására, érdekérvényesítési lehetőségének korlátozására, zaklatására, véleménynyilvánításának elfojtására irányul, vagy erre vezet.”; az Mt. 10. § (1) bekezdése szerint: „(1) A munkavállalótól csak olyan nyilatkozat megtétele vagy adat közlése kérhető, amely személyiségi jogát nem sérti, és a munkaviszony létesítése, teljesítése vagy megszűnése szempontjából lényeges. A munkavállalóval szemben csak olyan alkalmassági vizsgálat alkalmazható, amelyet munkaviszonyra vonatkozó szabály ír elő, vagy amely munkaviszonyra vonatkozó szabályban meghatározott jog gyakorlása, kötelezettség teljesítése érdekében szükséges.”; a régi Mt. 77. § (1)–(2) bekezdése szerint: „(1) A munkavállalótól csak olyan nyilatkozat megtétele vagy adatlap kitöltése kérhető, illetve vele szemben csak olyan alkalmassági vizsgálat alkalmazható, amely személyiségi jogait nem sérti, és a munkaviszony létesítése szempontjából lényeges tájékoztatást nyújthat. (2) Tilos a munkavállalót terheltség megállapítására irányuló vizsgálat elvégzésére, illetve erről szóló igazolás bemutatására kötelezni, kivéve, ha erre a munkaköri alkalmasság vizsgálata és véleményezése körében, jogszabály előírása alapján kerül sor.”; az Ebkvt. 8. § *l*) pontja kimondja, hogy: „Közvetlen hátrányos megkülönböztetésnek minősül az olyan rendelkezés, amelynek eredményeként egy személy vagy csoport valós vagy vélt [...] *l*) anyasága (terheltsége) vagy apasága [...] miatt részesül kedvezőtlenebb bánásmódban, mint amelyben más, összehasonlítható helyzetben levő személy vagy csoport részesül, részesült vagy részesülne.”; az Ebkvt. 9. §-a szerint: „Közvetett hátrányos megkülönböztetésnek minősül az a közvetlen hátrányos megkülönböztetésnek nem minősülő, látszólag az egyenlő bánásmód követelményének megfelelő rendelkezés, amely a 8. §-ban meghatározott tulajdonságokkal rendelkező egyes személyeket vagy csoportokat lényegesen nagyobb arányban hátrányosabb helyzetbe hoz, mint amelyben más, összehasonlítható helyzetben lévő személy vagy csoport volt, van vagy lenne.”; az Ebkvt. 21. § *a*) pontja szerint: „Az egyenlő bánásmód követelményének sérelmét jelenti különösen, ha a munkáltató a munkavállalóval szemben közvetlen vagy közvetett hátrányos megkülönböztetést alkalmaz, különösen a következő rendelkezések meghatározásakor, valamint azok alkalmazásakor: *a*) a munkához való hozzájutásban, különösen nyilvános álláshirdetésben, a munkára való felvételben, az alkalmazási feltételekben”.

Claudio Acquaviva generális hatása a jezsuita rend identitására

BARTÓK TIBOR SJ

Abstract

This year the Society of Jesus commemorates the 400th anniversary of the death of his fifth General Claudio Acquaviva (1543–1615). He remains in the eyes of historians a contested figure. In this study, I will try to reconstruct the historical context in which Acquaviva had to govern his order amid external and internal attacks that targeted the institutional structure of the Order. Similarly, I want to explore the internal crisis that ran through the ranks of Jesuits at the end of the 16th century. If the measures taken by Acquaviva, on the one hand, reinforced Jesuit identity, on the other hand, they seem to have placed it in a very strong dialectical tension between spirit and law. Thus, we find the same dialectic that marks the post-Tridentine Church and society at the dawn of modernity.

Keywords: *General Claudio Acquaviva, crisis in the Society of Jesus, spiritual reform, legislation, Jesuit identity*

Kulcsszavak: *Claudio Acquaviva generális, Jézus Társasága krízise, spirituális reform, törvényhozás, jezsuita identitás*

A Jézus Társaság idén emlékezik egyik legjelentősebb generálisára, Claudio Acquaviva halálának 400. évfordulójára. Acquaviva alakja és emléke a mai napig ellentétes véleményeket és indulatokat ébreszt a Társaságot jól ismerő történészek körében. Egyesek a Társaság megmentőjének tekintik, akinek sikerült átvezetnie a jezsuita rendet korai történetének számos külső és belső krízissel terhelt időszakán, s mindeközben hűségesnek maradnia az alapító Szent Ignác ideáljaihoz. Mások az ignáci ideál megromlottjának, diktátori jegyeket hordozó vezetőnek, a jezsuitákat monasztikus keretek közé záró generálisnak tartják.

BARTÓK TIBOR jezsuita szerzetes, teológus, a Jezsuita Kiadó Könyvbizottságának elnöke, a Gratuitas Szerzetesteológiai Intézet munkatársa; bartoksj@gmail.com

Annyi mindenesetre tény, hogy a jezsuita identitás szempontjából Acquaviva hatása döntőnek bizonyult. Az általa hozott rendelkezések ugyanis a Jézus Társasága 1814-es helyreállítása után is érvényben maradtak gyakorlatilag a XX. század közepéig. A szerzetesek évében talán nem haszontalan felidézni Acquaviva alakját, szerepét és a jezsuita önértelmezésre gyakorolt hatását. Mindez abban segít, hogy jobban megértsük: egy szerzetesi karizma – különösen apostoli jellegű rendek esetében – nem kőbe vésett valóság. Sokkal inkább olyan jelenség, amely az alapítás ideálja és a történelmi kihívások kényszerítő ereje között formálódik.

E tanulmányban egy rövid életrajzi bevezető után a történelmi-politikai események sodrásában igyekszem felvázolni Acquaviva szerepét a Jézus Társasága intézményi struktúrájának védelmében. Ezt követi spirituális és disziplináris törvényalkotói és exhortációs tevékenységének bemutatása, mely fényt vet a jezsuita rendi identitás ekkortájt kialakult néhány sajátosságára s az alattuk meghúzódó történelmi-társadalmi feszültségre lélek (karizma) és intézményi törvényhozás között.

I. PÁPAI KAMARÁSBÓL JEZSUITA GENERÁLIS

Claudio Acquaviva 1543-ban született a közép-itáliai Atriban a várost és a környéket kormányzó hercegi családból.¹ Perugiai jogi tanulmányai után IV. Piusz pápa (1559–1565) udvarába került, ahol világi nemesi ifjúként pápai kamarási címet kapott. Karrierje a következő egyházfő, V. Piusz (1566–1572) alatt is folytatódhatott volna. Acquaviva azonban időközben megismerte a jezsuitákat. A fiatal pápai kamarásra különösen nagy hatást gyakorolt Borgia Ferenc, a Társaság harmadik generálisa, annak titkára, Juan de Polanco, valamint a

¹ Acquaviva életrajzát Francesco Sacchini írta meg nem sokkal a generális halála után. A mű kiadatlan maradt egészen napjainkig. Vö. ALESSANDRO GUERRA: *Un generale fra le milizie del Papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, FrancoAngeli, Milano, 2001. GUERRA hosszú bevezetője (32–162) segítséget nyújt a Sacchini-féle életrajz kritikai értékeléséhez. A generális életét és munkásságát röviden összefoglalja MARIO FOIS: Aquaviva (Claudio), quinto general, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (továbbiakban DHCJ), t. II, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001, 1614-1621. GYENIS ANDRÁS magyar nyelvű rövid életrajza kevés kritikai értékkel rendelkezik: Acquaviva Kolos, in *A jezsuita rend generálisai. Életrajzi és rendtörténelmi vázlatok*, Jézus Társasága, Budapest, 1935, 20–25.

jezsuiták aktív segítségnyújtása és életáldozata az 1566-os római pestisjárvány idején.

Szentszéki karrierjéről lemondva, Acquaviva 1567-ben lépett a jezsuita rendbe. Hamarosan Rodolfo nevű unokaöccse is követte, aki később Indiában szenvedett vértanúságot. Acquaviva vezetői képességei hamar megmutatkozhattak, hiszen már 1576-ban a nápolyi jezsuita rendtartomány vezetője, azaz provinciális lett. Három évvel később a római rendtartomány élére nevezték ki. Bár Acquaviva missziós vágyakat táplált magában és az akkoriban induló veszélyes angliai misszióba szeretett volna menni, pályája hamarosan váratlan fordulatot vett. 1580. augusztus 1-én elhunyt a jezsuiták negyedik generálisa, a flamand Everard Mercurian. A következő év februárjában összeülő IV. általános rendgyűlés Acquavivát választotta meg általános rendfőnöknek, aki ekkor még alig múlt harminchét éves, s a rendben töltött ideje is szinte gyerekkornak számított.

XIII. Gergely pápa meglepetéssel fogadta a fiatal generális megválasztását. Mindenesetre nem emelt kifogást ellene. Acquaviva olasz származása – ő volt egyébként a Társaság első olasz generálisa – megnyugtatóbbnak tűnt a Szent-szék számára, mintha a jezsuiták spanyolt választottak volna rendfőnöküknek. A spanyol frakció ugyanis túl erős és akaratos volt a Társaságon belül, s már az előző generálisválasztáskor is sok bonyodalmat okozott. Hamarosan Acquaviva is tapasztalhatta a spanyol szárny önállósodási törekvéseit és ellenzéki magatartását. Így indult tehát a Jézus Társasága legfiatalabb s egyben leghosszabb ideig – harmincnégy évig – kormányzó generálisának pályája, aki maradandó módon meghatározta a rend arculatát világszerte.

2. AZ INSTITUTUM SOCIETATIS JESU VÉDELME

Acquavivának hamarosan szembesülnie kellett azzal, hogy a Jézus Társasága rendi sajátosságait – s ezeken keresztül a jezsuita önazonosságot – számos veszély fenyegeti úgy belülről, mint kívülről. Az ún. *Formula Instituti*, vagyis a Társaság intézményét és természetét meghatározó alapdokumentum,² vala-

² A *Formula Instituti*-t tartalmazzák a Társaságot jóváhagyó pápai bullák, az 1540-es III. Pál-féle *Regimini militantis ecclesiae* és az 1550-es III. Gyula-féle *Exposcit debitum*. Ez utóbbi hosszabban fejt ki a Társaság intézményének sajátosságait az első jóváhagyás után eltelt tíz év tapasztalata alapján. A bullák szövege magyarul: *Jézus Társasága Rendalkotmányja és Kiegészítő szabályok*, JTMR, Budapest, 1997, 23–34.

mint az azt kifejtő és értelmező Rendalkotmány számos olyan vonást tartalmazott, amely jelentős módon eltért a korábbi szerzetesrendek gyakorlatától.³

A jezsuitáknak nem volt közös kórusimája, hogy jobban apostoli munkáiknak szentelhessék magukat. Nem hordtak jellegzetes rendi ruhát, és nem voltak mindenkire vonatkozó aszketikus szabályaik és gyakorlataik. Lelkiségük alapjait Ignác Lelkigyakorlatos könyvéből merítették, amely jóval nagyobb hangsúlyt fektetett a személyes istenkapcsolatra, mint bármely más korábbi szerzetesrend. Generálisukat élete végéig tartó hivatallal ruházták fel. Ennél fogva az általános rendgyűlést – a legfőbb törvényhozó és generálisválasztó grémiumot – nem hívták össze automatikus rendszerességgel. A helyi előjárók nem választás, hanem kinevezés útján léptek hivatalba. Mindez erőteljes monarchikus struktúrát kölcsönzött a rendnek, jóllehet a Rendalkotmány gondoskodott néhány demokratikus fékről is.

Apostoli tevékenységeik profilja, a vándorprédikátorság kezdetben erőteljesen a koldulórendekéhez hasonlított. Hamarosan azonban jelentősen módosult az oktatás-nevelés és a kultúra területén való elköteleződésükkel. E módosulás leglátványosabb megnyilvánulása rohamosan növekvő kollégiumi hálózatuk volt. A tanári-nevelői pályára való felkészülés lényegesen meghosszabbította a képzési időt más rendek gyakorlatához képest.

Szerzetesi fogadalmak körül is több sajátos vonással rendelkeztek. A két évig tartó újoncidió végén ún. egyszerű örökfogadalmat tettek, amely magába foglalta a szegénység, tisztaság és engedelmesség teljes értékű szerzetesi fogadalmait, viszont nem jelentett teljes integrációt a Társaság testületébe. A képzés ideje alatt a generális – különösebb egyházi jogi procedúra nélkül – elküldhette az alkalmatlannak minősülő rendtagokat, ami egyben azt is jelentette, hogy felmentést nyertek fogadalmak alól. Csak a hosszú képzés végén dőlt el az is, hogy valaki leteheti-e a jezsuita identitásban fontos szerepet játszó negyedik fogadalmat, amellyel engedelmisséget ígért a pápának az apostoli küldetésekre vonatkozólag, s melynek révén ünnepélyes négyfogadalmas professzussá válhatott. Ellenkező esetben a spirituális koadjutor, vagyis a Társaságot lelki dolgokban segítő pap fokozatát kapta, akit – a tanuló rendtagokhoz és a laikus testvérekhez hasonlóan – könnyebben el lehetett küldeni a rendből.

A professzusok és koadjutorok közötti ún. „grádus”-beli, azaz fokozatbeli különbségek, valamint főleg a Lelkigyakorlatokra épülő jezsuita lelkiség már

³ A Társaság kánonjogi és egyéb sajátosságainak összefoglalását és történeti hátterét nyújtja ESTANISLAO OLIVARES: Aportación de la Compañía de Jesús a la vida religiosa en su época 1–2., *Manresa* 56 (1984/3–4) 229–259; 345–364.

igen korán éles kritikát váltottak ki más szerzetesrendek prominens képviselői, például a domonkos Melchior Cano részéről. További olajat öntött a tűzre az a tény, hogy a jezsuiták – a többi koldulórendhez hasonlóan – megkapták az eretnokség bűne alóli feloldozás kiváltságát.⁴ E feszültségek nyomán Acquavivára hamarosan számos kihívás várt főleg a hispán világban.

a) *A spanyol kihívások*

A spanyol egyházjogász, Martín de Azpilcueta már 1575-ben célba vette a jezsuiták fogadalmi sajátosságait, mondván, hogy a tanuló rendtagok egyszerű örök fogadalmi nem tekinthetők valódi szerzetesi fogadalmaknak. Hamarosan két spanyol jezsuita, Hernando Solier és Francisco Abreu is csatlakozott ehhez a véleményhez. Ezzel lényegében megkérdőjelezték minden nem professzus rendtag szerzetesi identitását. Acquaviva kérésére XIII. Gergely pápa egy bullával (*Quanto fructuosius* – 1583) erősítette meg a Társaság kánonjogi sajátosságait, többek között a fogadalmakra és a fokozatokra vonatkozó előírásokat.

Az ügy azonban nem ült el. Most egy spanyol domonkos, Diego Peredo támadt a jezsuiták fogadalmaira, sőt a megerősítő bullára is. A pápa elítélte Peredo tételeit, s 1584-ben újabb bullát (*Ascendente Domino*) adott ki a jezsuiták védelmében.⁵ 1589-ben egy másik domonkos teológus, a salamancai Domingo Bañez egyik tétele vonta kétségbe a jezsuiták fogadalmi rendszerének érvényességét. Egy évvel később Bañez – V. Szixtus pápa és egy bíborosi tanács nyomására – módosítani kényszerült véleményét.

A fogadalmak körüli bonyodalmak után a spanyol inkvizícióval került szembe a generális. A jezsuiták egy XIII. Gergelytől kapott kiváltságuk révén 1584 óta igyekeztek elhárítani az inkvizíciótól jövő minden felkérést, mely arra vonatkozott, hogy inkvizitoriális eljárásokban bírói, tanácsosi vagy minősítői feladatot lássanak el. Mindezt azért tették, mert így szabadon, lelkiismereti megkötöttségtől mentesen fogadhattak eretnekgyanus személyeket, s belső fórumon – gyónás és lelkibeszélgetés keretében – vezethették vissza őket a katolikus egyházba.

⁴ Vö. STEFANIA PASTORE: A proposito di Matteo 18,15. Correctio fraterna e inquisizione nella Spagna del Cinquecento, *Rivista Storica Italiana*, 113 (2001) 323–368, különösen 349–363.

⁵ A fogadalmak körüli támadásokra vonatkozólag lásd MARIO FOIS: Il Generale dei gesuiti Claudio Acquaviva (1581–1615), i Sommi Pontefici et la difesa dell’Istituto ignaziano, *Archivum Historiae Pontificae* 40 (2002) 199–233, főleg 202–206.

Mindez korántsem egyezett a spanyol főinkvizítor, Gaspar de Quiroga elképzeléseivel. Egy zavaros ügyben 1586-ban Quiroga letartóztatott négy jezsuitát, köztük a toledói provinciálist is, s két évig börtönben tartotta őket. Hamarosan azt is megtiltotta, hogy spanyol jezsuiták eretnekgyanus országokba, például Erdélybe menjenek, sőt még azt is korlátozta, hogy az ún. jezsuita prokurátorok eljussanak Rómába háromévenként szokásos összejövetelükre. Képtelen eljárás módjának végül V. Szixtusz parancsa vetett véget. Az inkvizícióval való további konfliktusok elkerülése végett Acquaviva maga kérte a pápát, hogy a spanyol jezsuitáktól vonja meg az eretneknek belső fórumon való feloldozásának kiváltságát.

Az inkvizíció támadása mögött azonban nemcsak a Társasággal szembeni külső irigység és ellenséges hangulat állt, hanem lassanként egy egész belső ellenzék, mely spanyol jezsuitákból szerveződött. Ők nemcsak egyházi, de politikai úton is igyekeztek egyre inkább elszakadni a Rómában székelő generálistól, és egy saját spanyol rendfőnök alá rendeződni, aki csak formális függésben maradt volna a római központtól. Ezzel együtt döntő változtatásokat kívántak bevezetni a Társaság intézményes struktúrájába, mint például a professzusok és spirituális koadjutorok közötti fokozati különbség vagy az életfogytig tartó generálisti mandátum megszüntetését.

Igyekezetükhöz hamarosan megnyerték II. Fülöp királyt. Az uralkodó 1588-ban rábírta a pápát, hogy egy nem jezsuita vizitátort nevezzen ki a spanyol rendtartományok helyzetének megvizsgálására. Acquavivának végül sikerült rávennie Szixtuszt, hogy állítsa le a már elkezdődött vizitációt. A spanyol frakció tehát látszólag kudarcot szenvedett, hamarosan azonban újabb belső és külső hátszéllel indult Acquaviva ellen. A küzdelmek színtere azonban egyre inkább áthelyeződött Rómába.

b) Konfliktusok a Szentszékekkel

Acquaviva hosszú rendfőnöksége alatt nyolc pápa követte egymást. Közülük négyen egy évnél rövidebb ideig ültek Péter székében. A nyolc pápa közül igazán csak XIII. és XIV. Gergely (1572–1585, 1590–1591), valamint V. Pál (1605–1621) kedvelte a jezsuitákat. A generális és a Szentszék változó kapcsolata jól mutatja azt a dialektikus folyamatot, amelyben egy még viszonylag újnak mondható, de a hierarchikus egyház csúcsáról már többszörösen jóváhagyott szerzetesrend sajátosságainak megőrzéséért küzd pontosan a hierarchikus csúcs, vagyis a Szentszék váltakozó széljárása közepette. Ez a jelenség éppúgy megfigyelhető más korabeli szerzetesrendeknél, melyek a jezsuitákkal

nagyjából egy időben születtek és – ha kisebb mértékben is – hasonló konfliktusos viszonyba kerültek többször is a trentói zsinat után erős kontrollra törekvő pápasággal.⁶

A már említett V. Szixtusz (1585–1590) nehezen tudott mit kezdeni a Jézus Társasága sajátosságaival, melyekben inkább csak konfliktusforrást látott. Pápasága idején nyújtotta be egy francia származású jezsuita, Julien Vincent memorandumát a Szentszékhez, melyben eretnekgyánúsának minősítette a jezsuiták engedelmességről alkotott fogalmát és gyakorlatát.⁷ Vincent elsősorban azt kárhóztatta, hogy az alapító Ignác⁸ nemcsak a végrehajtás és az akarat, hanem a benső ítéletalkotás és az értelem szintjén is engedelmséget kívánt az előjáró iránt (*obedientia iudicii/intellectus*).⁹ A köztudatba mindez a jezsuita „vak engedelmség” néven vonult be, jóllehet a fogalom a korábbi szerzetesi hagyományból eredt. Vincent szerint ilyesfajta – már-már hitbeli – engedelmséggel csak a pápának tartozhatott valaki.

Habár Bellarmin Róbert segítségével Acquaviva megvédte az ignáci engedelmség fogalmát, a Szentszék egyre több jelét adta a rend belső életével és működésével kapcsolatos fenntartásainak. Szixtusz arra is rá akarta szorítani Acquavivát, hogy változtassa meg a Társaság nevét, holott erre csak a pápának lett volna lehetősége. A „Jézus Társasága” név elleni támadások egyébként már 1554-től napirenden voltak.¹⁰ A változtatási kísérlet végül abbamaradt a pápa halála miatt.

⁶ Vö. FLAVIO RURALE: *Monaci, frati, chierici. Gli Ordini religiosi in età moderna*, Carocci, Roma, 2008.

⁷ Az ügy lefolyását lásd SILVIA MOSTACCIO tanulmányában: Gerarchie dell’obbedienza e contrasti istituzionali nella Compagnia di Gesù all’epoca di Sisto V, *Rivista di Storia del Cristianesimo* 1 (2004/1) 102–127. Angolul: in uő: *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581–1615)*, Ashgate, Farnham – Burlington, 2014, 82–104.

⁸ Vö. Rendalkotmány [547]. Levél a portugáliai atyáknak és testvéreknek, 1553. március 26., in LOYOLAI SZENT IGNÁC: *Levelek*, „Anima Una”-könyvek 14, JTMR, Budapest, 2004, 185–200.

⁹ Az ignáci engedelmségfogalom történeti és társadalmi hátterének máig legjobb értelmezését nyújtja PIERRE BLET: Les fondements de l’obéissance ignatienne, *Archivum Historicum Societatis Iesu* (továbbiakban *AHSI*) 25 (1956) 514–538.

¹⁰ A „Jézus Társasága” név egyesek szerint arrogáns volt, mert kisajította az egyház közös kincsét, Jézus nevét egy csoport számára. Vö. HENRI FOUQUERAY: *Histoire de la Compagnie de Jésus en France dès origines à la suppression (1572–1762)*, 1., A. Picard et Fils, Paris, 1910, 205–207, 241, 257.

Szixtusz után VII. Orbán csak néhány napig – 1590. szeptember 15–27. között – töltötte be a péteri szolgálatot. Az őt követő XIV. Gergely alatt újra felerősödtek a spanyol zavargók támadásai. Gergely pápa azonban a generális pártját fogta. 1591-ben előbb egy brévével (*Exponi nobis*), majd egy bullával (*Ecclesiae catholicae*) erősítette meg a Társaság sajátosságait: nevét, centralizált kormányzását, a periodikus rendgyűlések kötelezettségének kizárását, a generális hatalmát, a fogadalmak és grádusok rendszerét, a rendből való elbocsátás egyszerűsített útját.

XIV. Gergely után VIII. Kelemen került a péteri székbe (1592–1605). Elődjeihez képest hosszúnak mondható pápasága alatt többször is konfliktusba került a jezsuita generállal. A konfliktusok gerjesztésében továbbra is döntő szerepet játszottak egyes spanyol jezsuiták, majd hamarosan olaszok is. A belső ellenállást azonban nem lehet pusztán néhány elszigetelt jezsuita aknamunkájának tekinteni. A II. Fülöp királyhoz, illetve a Szentszékhez memorandumokkal forduló rendtagok mögött – akiket a jezsuita történetírás „memorialisták” néven emleget – gyakran a Társaság kivételes tehetségű és vezető egyéniségei álltak: José de Acosta, Francisco de Toledo, Achille Gagliardi, Antonio Possevino, Juan de Mariana és más, hasonló kaliberű személyiségek.

Kritikájuk egyik visszatérő pontja Acquaviva és számos jezsuita előljáró szerintük abszolutisztikus, sőt egyenesen tirannikus kormányzási módja volt. Véleményük szerint mindez a rend monarchikus centralizmusból fakadt, valamint a római központ és a periféria – vagyis az egyes rendtartományok – közötti lassú, elégtelen vagy egyenesen meghamisított információáramlásból.¹¹ E memorandumok egyik tipikus példánya az a dokumentum, melyet a Szent Officium bíborosai 1592 nyarán kaptak kézhez. „A Jézus Társasága kormányzása és tökéletlenségei” címet viselő memorandum¹² névtelen szerzője a despotikus kormányzásmód jelenségei alapján úgy jellemzi a Társaságot, mint egy abszolút fejedelemséget (*Monarchia et assoluto principato*). Az előljárói despotizmus problémája azonban a rendi vezetés előtt is nyilvánvaló volt.¹³

¹¹ A Társaság kormányzásával kapcsolatos belső kritikákról lásd MARKUS FRIEDRICH: *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773*, Campus, Frankfurt – New York, 2011, 124–160.

¹² Del governo della Compagnia di Gesù et sue imperfettioni, in ALESSANDRO GUERRA: *Un generale...*, i. m., 128köv.

¹³ Paul Hoffaeus, a generális német asszisztense – azaz a felső-német, rajnai, belga, osztrák és lengyel rendtartományok képviselője Rómában – felrója, hogy számos előljáró „sunt in sua gubernatione nimium rigidi, despotici, quique suos impetus nec volunt nec didicerunt

VIII. Kelemen, bár lelkiismeretesen igyekezett tájékozódni a Jézus Társasága intézményi válsága közepette, egyre inkább két – fentebb már említett – ellenzéki jezsuita és rajtuk keresztül II. Fülöp befolyása alá került. A két jezsuita egyike José de Acosta,¹⁴ korábbi perui provinciális volt. Őt Fülöp egyenesen azzal a szándékkal küldte Rómába 1592 végén, hogy a pápán keresztül rákényszerítse Acquavivát egy általános rendgyűlés összehívására. A másik jezsuita Francisco de Toledo¹⁵ volt, aki több pápa alatt is fontos szentszéki diplomáciai szolgálatokat teljesített. Acosta és Toledo rövid idő alatt elérték, hogy a pápa 1592 végén elrendelje egy általános rendgyűlés összehívását, melynek gyakorlatilag kettős feladata volt: megvizsgálni a rend intézményi struktúráját – s adott esetben indítványozni annak megváltoztatását –, valamint nyilatkozni Acquaviva rendfőnöki alkalmasságáról. Másfél évtizeddel később egy újabb rendgyűlést kellett összehívni, ami azonban jóval nyugodtabb körülmények között zajlott. E két rendgyűlés és néhány közéjük ékelődő esemény további támaszpontot ad a generális kihívásainak felvázolásához.

c) Két rendgyűlés és ami közte történt

A Jézus Társasága eljárás módjában általános rendgyűlést rendszeresen akkor hívnak össze, amikor új generálist kell választani. A rendgyűlés ezen kívül is összehívható, ha azt a háromévenként ülésező rendtartományi gyűlések többsége, illetve az általuk Rómába küldött ún. prokurátorok gyűlése javasolja. Ilyesmire azonban nem került sor a Társaság első évtizedeiben. Az 1593. november 3-án összeülő V. általános rendgyűlést a spanyol frakció és II. Fülöp kényszerítette ki Kelemen pápán keresztül. Acosta – akinek nem lett volna jogcíme a rendgyűlésen való részvételre – pápai nyomásra került a küldöttek közé. Toledót időközben bíborossá nevezte ki Kelemen, ami ellentétes volt a jezsuita Rendalkotmány előírásával. Az új bíboros minden igyekezete ellenére sem tudta elérni, hogy elnökölhessen a rendgyűlésen, sőt mi több, sikerült onnan teljesen kizárni.

II. Fülöp kilenc pontos módosítást szeretett volna elérni a jezsuitáktól a Társaság kormányzásában. Ezek közé tartozott a periodikus generálisválasztás. A küldöttek ezt is, mint a többi követelését, elutasították. VIII. Kelemennek

fraenare seu comprimere”. Lásd BURKHART SCHNEIDER: *Die Denkschrift des Paul Hoffaeus S.I. De unione animorum in Societate*, AHSI 29 (1960) 94.

¹⁴ Vö. JAVIER BAPTISTA: Acosta, José de, in DHCJ, 1., 10–12.

¹⁵ Vö. JOHN PATRICK DONNELLY: Toledo, Francisco de, in DHCJ, 4., 3807–3808.

engedelmeskedve viszont elfogadták, hogy az általános rendgyűlést ezentúl hat éves rendszerességgel összehívják. A pápa kérésére Acquaviva négy asszisztense – azaz tanácsosa – közül háromnak a helyére újakat választottak.¹⁶ A Társaság institutumának és kormányzási modelljének lényeges pontjait azonban sértetlenül megőrizték, a rendzavaró és a politikai hatalommal szövetkező jezsuiták ellen pedig szigorú intézkedéseket hoztak.¹⁷ A rendgyűlésen azonban született egy kényes és később sok kritikát kiváltó dekrétum, mely megtiltotta zsidó és mór származású jelentkezők felvételét a Társaságba.¹⁸ Acosta és Toledo érintve érezhették magukat, hiszen mindketten zsidó konvertita családból származtak, mint a Társaság első generációinak számos kiváló tagja,¹⁹ beleértve a második generálist, Diego Laínez.

Acquaviva megerősödve került ki a rendgyűlésből, remélve, hogy energiáit egyre inkább a Társaság lelki és missziós lendületének megújítására fordíthatja a belső és külső küzdelmeken túl. Ellenfelei azonban továbbra sem nyugodtak. Hogy a Társaság éléről eltávolítsák a generálist, rávették VIII. Kelemt, hogy nevezze ki az 1595-ben éppen megüresedett nápolyi érseki székbe. Acquaviva híveinek sikerült elhárítani a kinevezést. Hamarosan eltűnt a színről a belső ellenzék néhány jelentős alakja: Toledo 1596-ban halt meg, Acosta 1600-ban.

Bőven akadt viszont gondja Acquavivának Fernando de Mendozával, egy másik spanyol jezsuitával, aki VIII. Kelemen pártfogása alatt gyakorlatilag teljesen kivonta magát a generális felügyelete alól, és politikai kalandorságával, illetve kapcsolataival rengeteg bajt okozott a Társaságnak.²⁰ Egy másik prominens jezsuita, Achille Gagliardi,²¹ továbbra is számos ellenzéki jezsuita protektorának számított. Gagliardi és jó néhány rendtársa szoros kapcsolatban állt a híres milánói misztikussal, Isabella Berinzagával, akinek lelkiségétől a Társaság

¹⁶ Cong. Gen. V, Decreta 73–74, in *Institutum Societatis Iesu* (továbbiakban ISI), 2., Ex Typographia a SS. Conceptione, Florentiae, 1893, 286–287.

¹⁷ Cong. Gen. V, Decreta 48, 54, 55, 79. Uo., 276, 279–281, 288.

¹⁸ Cong. Gen. V, Decretum 52. Uo., 278–279.

¹⁹ A témára vonatkozólag lásd ROBERT A. MARYKS: *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Brill, Boston, 2010.

²⁰ ENRIQUE FERNÁNDEZ G.: Mendoza González, Fernando de, DHCJ, 3., 2624. MARIO FOIS: Il Generale dei gesuiti Claudio Acquaviva..., i. m., 226–230.

²¹ Vö. IGNACIO IPARRAGUIRRE – ANDRÉ DERVILLE: Gagliardi, Achille, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 6., Beauchesne, Paris, 1967, col. 53–64.

megreformálását remélték. Berinzaga évtizedeken át tartó befolyásának Acqua-viva vetett véget.²²

További gondokat okozott a generálisnak a jezsuiták franciaországi kiűzése 1595-ben, amit velencei kitiltásuk követett 1606-ban. Visszafogadásukra Franciaországban 1603-ban került sor meglehetősen szigorú feltételek mellett, s lényegében a generális szempontjainak mellőzésével.²³ Velencébe csak jóval később, 1657-ben térhettek vissza. A két kiűzetés első szignálja lett annak a folyamatnak, amely a XVIII. század második felében a Társaság feloszlásához vezetett.

Az aktuálpolitikai problémákon túl a generálisnak teológiai kihívással is szembe kellett néznie. Ez volt a híres *De auxiliis*-vita a domonkosok és a jezsuiták között a kegyelem és a szabad akarat kapcsolatáról. A közel húsz évig (1588–1607) tartó vita kezdetben a már említett domonkos Domingo Bañez és a jezsuita Luís Molina között zajlott, hamarosan azonban a két rend közötti nyilvános teológiai összeütközéssé vált. VIII. Kelemen Rómába rendelte a vitatkozó feleket. Ettől kezdve Acquavivának is részt kellett vennie a Kelemen, majd utódja, V. Pál által vezetett teológiai üléseken. Bár a vita lényegében a vitatkozó felekre parancsolt szilenciummal végződött, a Társaság számára kikristályosította az ignáci emberkép alapjait, melyben kétségkívül jelentős szerep jutott a szabad akarat pozitív értékelésének²⁴ paradox módon éppen a tomista teológiai tétel – *gratia non destruxit, sed supponit et perficit naturam* – érvényesítése alapján.

Bár mint láttuk, Kelemen pápa kérésére a jezsuiták bevezették a rendgyűlés hat évenkénti összehívásának kötelezettségét, ilyesmire mégsem került sor. A VI. általános rendgyűlést a prokurátorok 1606-os római gyűlésének szavazata alapján hirdette meg a generális. Noha a benső viszályok továbbra is folytatódtak, a figyelem egyre jobban a rendtagok apostoli munkában való szétszórtsága és spirituális felszínessége felé fordult. Az 1608 kora tavaszán tar-

²² Vö. SILVIA MOSTACCIO: *Per via donna. Il laboratorio della mistica al servizio degli Esercizi spirituali: il caso Gagliardi/Berinzaga*, in GABRIELLA ZARRI (szerk.): *Storia della direzione spirituale*, 3., *Letà moderna*, Morcelliana, Brescia, 2008, 311–329.

²³ A Társaságot Franciaországban újra engedélyező 1603-as rouen-i ediktum értelmezéséhez lásd ERIC NELSON tanulmányát: *Interpreting the Edict of Rouen: Royal patronage and the expansion of the Jesuit mission in France*, *AHSI* 72 (2003) 405–426.

²⁴ A vitához lásd PHILIPPE LÉCRIVAIN tanulmányát: *Liberté et grâce au XVII^e siècle et la part prise par la Compagnie de Jésus dans ce débat*, in HENRI LAUX – DOMINIQUE SALIN (szerk.): *Dieu au XVII^e siècle. Crise et renouvellement du discours*, Editions Facultés Jésuites de Paris, Paris, 2002, 191–212.

tott VI. általános rendgyűlés erre a problémára igyekezett megoldást keresni. Ez a téma azonban már átvezet minket a generális spirituális és diszciplináris törvényhozói tevékenységéhez, mely döntő módon befolyásolta a jezsuita életstílust és apostoli elköteleződést a következő századok folyamán.

3. LÉLEK ÉS TÖRVÉNY

Az 1581-ben hivatalba lépő Acquaviva egy dinamikusan fejlődő szerzetesrend élére került. A jezsuiták száma már 1579-ben, Mercurian generális élete végén meghaladta az 5.000-t, míg a kollégiumok, vagyis a jezsuita oktatási-nevelési intézmények száma világszerte elérte a 144-et. Acquaviva generalátusának végére a jezsuiták száma két és félszeresére emelkedett (13.112), a kollégiumoké ugyancsak (372).²⁵ A látványos külső növekedést azonban kollektív spirituális válság kísérte, melyet a generális és élesebb szemű rendtársai kezdettől fogva világosan felismertek és orvosolni próbáltak. Az alábbiakban ezt a folyamatot szeretnénk felvázolni.

a) A krízis okai és formái

Acquaviva már egy 1583-as, az egész Társasághoz írt levelében konstatálja, hogy a fiatal rend a lelki előregedés jeleit mutatja. A jezsuiták kedvetlenül és lelki gyümölcsök nélkül imádkoznak, alig képesek magukba szállni, az összedettséget gyakorolni, tetteiket és gondolataikat megvizsgálni. Ezzel szemben belevetik magukat minden külső feladatba, nem annyira a lelkek iránti buzgalomból, mint unalomúzésből. Túl nagy szabadságot engednek meg maguknak beszédjükben és magatartásukban. Elviselhetetlennek érzik a szerzetesi fegyelmet, csak nehézségek árán engedelmeskednek, sőt felmentetéseket és kiváltságokat igyekeznek szerezni maguknak.²⁶

A fentebbi panaszok első lényeges pontja az ún. *cultus internus*, vagyis a lelkiélet hiánya. Meglepő, hogy a lelkiségére büszke ignáci família ilyen hamar a lelkiség hiányával vagy alacsony színvonalával szembesült. Mivel magyarázható mindez? Elsősorban azzal, hogy az egyre nagyobb számban belépők számára

²⁵ *Synopsis historiae Societatis Jesu*, Lovanii, Typis ad Sancti Alphonsi, 1950, col. 82 és 146.

²⁶ De renovatione spiritus (1583), in *Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Jesu* (továbbiakban EPG), 1., Typis Viduae J. Poelman-de Pape, Gandavi, 1847, 117–148, különösen 119–120.

már a lelki képzés minimumát is alig tudták biztosítani. Az ignáci-jezsuita lelkiség elsősorban az egyéni lelki-emberi fejlődésére koncentrált, amihez megfelelő számú és képzettségű novíciusmesterre, lelkivezetőre, gyóntatóra lett volna szükség. Ebben volt viszont a legnagyobb hiány.

De nemcsak a lelkivezetők hiányoztak, hanem az élelátással, emberismerettel és ugyanakkor kellő spirituális igényességgel rendelkező előjárók is, akik az ignáci ideál szerint párosítani tudták volna „a szükséges határozottságot és szigorú a kedvességgel és szelídséggel”.²⁷ Despotikus hajlamú rektorokban és előjárókban nem volt hiány, de amint fentebb már említettük, annál kevesebb volt a *bonus et spiritualis superior*.²⁸

A generálisi panaszok további lényeges pontja a külső dolgokban, elsősorban apostoli munkákban való szétszóródás és az öncélú aktivizmus. Később ez így jelenik meg a Társaság romlását vizsgáló dokumentumokban: *magna effusio ad exteriora*. Számos jezsuita számára a Rendalkotmány által megfogalmazott ideál adott ürügyet a túlzott aktivizmusra, másoknak pusztán az előjárói utasítás. Ignác úgy fogalmazta meg a rendtagok célját, hogy az nemcsak a saját üdvösségük és tökéletességük keresésében áll, hanem kiterjed az embertárs üdvösségének és tökéletességének keresésére is (Rendalkotmány [3]). A két pólus viszonyát megtalálni viszont nem volt könnyű, főleg akkor, amikor az oktatás és nevelés területén való elköteleződés a mérhetetlen gyorsasággal szaporodó kollégiumokban egyre nagyobb erőfeszítéseket és áldozatokat kívánt nemcsak anyagi, de emberi szinten is. Fiatal jezsuiták igen hamar kerültek kimerítő tanári-nevelői, vagyis ún. magiszteri munkába, amit gyakran tanulmányaikkal párhuzamosan kellett végezniük. A kifáradás és kiegészés gyakran előre borítékolva volt.

Az apostoli munka azonban nemcsak a kiegészés, hanem gyakran az elvilágiasodás és elpolgáriasodás motorjává is vált különösen azoknak a jezsuitáknak az esetében, akik gyóntatóként vagy szónokként felsőbb társadalmi rétegekkel, gyakran királyi és fejedelmi udvarokkal kerültek kapcsolatba. A *negotia saecularia*, vagyis a világi ügyekbe keveredés egyre gyakoribb probléma lett. Acquaviva egy 1602-es, a Társaságnak írt levelében maga is így panaszkodik: „...szemünkre vetik, hogy túlságosan világi dolgokba keveredünk, hogy túl sok

²⁷ Rendalkotmány [727].

²⁸ Lásd a jezsuita Pierre Coton, IV. Henrik gyóntatójának 1606-os Rómába írt memorandumát: MICHEL DE CERTEAU: Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII^e siècle: Une « Nouvelle spiritualité » chez les Jésuites français, *Revue d'ascétique et de mystique* 41 (1965) 339–386, főleg 347–352.

kapcsolatunk van világiakkal, túl sok a külső elfoglaltságunk, amely szétszór minket, hogy túl szabadon mondunk véleményt, újdonságokkal kacérkodunk, hogy önérdeltek és fősvények vagyunk, dicsőségünket és köztiszteletünket hajhásszuk, s hogy túlságosan hajlamosak vagyunk másokról indiszkrét módon beszélni, magatartásukat és tetteiket elítélni.”²⁹ Az ekkor már javában kibontakozó antijezsuita irodalom hasonló dolgokkal vádolja a jezsuitákat, per sze sokkal jobban felfokozott retorika segítségével.³⁰

Nos, a lelkiélet színvonalatlan és hiányos mivolta, valamint a külső apostoli feladatok terhe és kísértései között lényegében a jezsuiták szerzetesi identitása került veszélybe a XVI. század végére. A fentebb már emlegetett Francisco de Toledo, José de Acosta és Fernando de Mendoza – különösen ez utóbbi – tipikus, mondhatni iskolapéldái voltak a *vita religiosa* keretei alól való emancipációnak.

Természetesen a jezsuita szerzetesi élet – ahogy azt Ignác elképzelte és a jezsuita hivatás első nagy értelmezője, Jerónimo Nadal újra és újra megfogalmazta³¹ – szabad akart maradni a monasztikus keretektől, sőt a koldulórendek kötöttségeitől is. Mindazonáltal nemcsak kérdés maradt, de egyre inkább létkérdéssé vált, hogy a jezsuiták képesek lesznek-e ignáci alapjaikon saját spiritualitást kifejleszteni, ami belső tartást biztosít számukra, illetve hogy apostoli kirajzásuknak tudnak-e megfelelő módon kereteket, adott esetben korlátokat felállítani.

b) *Spiritus Societatis*

Generálisi hivatalának kezdetétől újra és újra visszatér Acquaviva leveleiben és intézkedéseiben ez a kifejezés: *renovatio spiritus*. Ezt jobb híján lelki megújulás-ként fordítjuk. A *spiritus* azonban itt nem pusztán általánosságban vett utalás a „lélekre”. Sokkal inkább a Társaság „lelkéről” vagy „szelleméről” van szó. A *spiritus Societatis*, a „Társaság szelleme” kifejezés a jezsuita Rendalkotmány végén

²⁹ De recursu ad Deum in tribulatione et persecutionibus (1602), in EPG, 285.

³⁰ Az antijezsuita írásokhoz lásd az alábbi tanulmánykötet: PIERRE-ANTOINE FABRE – CHATRINE MAIRE (szerk.): *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2010. Az 1614-ben megjelent híres antijezsuita írás, a *Monita secreta* elemzéséhez lásd SABINA PAVONE munkáját: *Le astuzie dei gesuiti. Le false Istruzioni segreti della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII et XVIII*, Salerno, Roma, 2000.

³¹ *Monumenta Historica Societatis Jesu* 90, *Monumenta Nadal* V, Romae, 1962, 158, 173, 413.

jelenik meg, ahol Ignác azokról az eszközökről ír, melyek megőrzik a rendet és a rendtagokat hivatásuk teljesítésében.

A *spiritus Societatis* a jezsuita Rendalkotmány [813]-as pontja szerint akkor marad fenn, ha a jezsuita Istennel összekapcsolt eszközzé (*instrumentum conjunctum cum Deo*) válik. Ebben pedig elsősorban az alapos és tökéletes erények, valamint a lelki dolgok segítik. Ezekben fontosabb eszközöket (*media*) kell látnia, mint a tudományokban vagy más természetes és emberi adottságokban, amelyek ugyanakkor hasznosak az emberekkel való érintkezés és az apostoli munka szempontjából, amint ezt a [814]-es pont kifejti. Mindazonáltal a természetes eszközök is a lelkiektől kapják hatékonyságukat.

Acquaviva már első generálisi levelében egy lapra tett fel mindent: elültetni a jezsuiták tudatában a [813]-as pont fontosságát. „Ha ez az alap nincs jól lefektetve a Társaság tagjaiban – írta –, súlyos akadályokkal nézhetünk szembe sok dologban.”³² Ettől kezdve számos írásában megjelent a hivatkozás a [813]-as pontra. Ez lett generálisi reformtörekvéseiben az *articulus stantis vel cadentis*, azaz olyan alaptétel, amelyen minden egyéb állt vagy bukott.

Látjuk tehát, hogy a *renovatio* Acquaviva elgondolásában mindenekelőtt lelki megújulást jelentett, s ilyen értelemben az egyén lelkiismeretét igyekezett megszólítani.³³ A gyakorlatban azonban mindez egy széleskörű szabályozási és exhortációs folyamaton keresztül valósult meg. Emeljünk ki néhány elemet ebből a folyamatból.

Már az Acquavivát megválasztó 1581-es rendgyűlés előírta a napi kötelező egy óras elmélkedést (*orationem horae integrae*), amely Borgia rendfőnöksége óta gyakorlatilag szokásban volt.³⁴ Bár Acquaviva ellenállt azoknak a törekvéseknek, melyek még hosszabb napi elmélkedést akartak kötelezően előírni minden jezsuitának, nagyon bátorította, hogy személyes buzgóságból mindenki többet imádkozzon. A személyes imát, lelkiolvasmányt, zsolozsmát a jezsuiták elsődleges foglalatosságának tekintette az összes többi között.³⁵ 1590-ben egy hosszú levélben³⁶ tett pontot arra a vitára, mely a hagyományos értelemben vett kontempláció gyakorlatát vitatta a jezsuiták között. Acquaviva – bizonyos

³² De felici progressu Societatis (1581), in EPG, 84.

³³ Vö. JOSEPH DE GUIBERT: Le généralat de Claude Aquaviva (1581–1615). Sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus, *AHSI* 10 (1941) 59–93.

³⁴ Cong. Gen. IV, Decretum 5, in ISI, 2., 248–249.

³⁵ Instructio IV. Ad occupationes varias in quibus sacerdotes operarii Societatis cum fructu exerceri et tempus utiliter collocare possunt, in ISI, 3., 350–352.

³⁶ Quis sit orationis et poenitentiarum usus in Societate, juxta nostrorum Institutum (1590), in EPG, 248–270.

feltételekkel – helyet biztosított a kontemplációnak a jezsuiták lelki életében. Egy 1612-es episztolája³⁷ a zsolozsma imádkozásához és a misézéshez adott megfontolandó támpontokat.

Az 1608-as VI. általános rendgyűlés szentesítette Acquaviva két korábbi rendelkezését. Az egyik a juniorátus bevezetése volt.³⁸ Ez azt jelentette, hogy a noviciátus két éve után a fiatal jezsuiták még egy évig zártabb keretek és erősebb lelki felügyelet alatt maradtak, mielőtt filozófiai tanulmányaikat elkezdték volna. A másik rendelkezés kötelezően előírta az évenkénti legalább nyolcnapos lelkigyakorlatot minden jezsuita számára. Ennek szokása – rövidebb formában – később a papképzésbe és más rendek gyakorlatába is átkerült.

Szigorúbb keretek közé fogták a fiatal jezsuiták évi két fogadalomújítását is, amelyet három-három napos zárt rekolekciónak kellett megelőznie.³⁹ A generális többnapos imádságos visszavonulást kért minden jezsuitától a nagyobb apostoli munkák, például nagybőjti prédikációs körutak, missziók előtt, illetve után.⁴⁰ Az előjáróknak hivatalba lépésük előtt ugyancsak lelkigyakorlatos elvonulást kellett tartaniuk.⁴¹ A jezsuita képzést lezáró ún. *tertia probatio*, vagyis harmadik próbév,⁴² melyet korábban csak helyel-közzel tartottak meg, most minden képzése végére érkezett jezsuita papnak kötelező elvonulást jelentett imában, lelkigyakorlatokban és csökkentett apostoli munkában.

1599-re megszületett a végleges és hivatalos lelkigyakorlatos direktórium, mely több évszázadra rögzítette – s bizonyos szempontból meg is merevítette – a lelkigyakorlat-adás módját.⁴³ Acquaviva biztatására egyre több jezsuita írt lelkeségi könyveket, melyekben az ignáci hagyományok más lelkeségi áramlataival ötvöződtek. Ebből az interferenciából alakult ki a XVI–XVII. század fordulójára egy már tekintélyesnek mondható jezsuita spirituális irodalom,

³⁷ De officii divini recitatione ac celebratione missae (1612), in EPG, 326–337.

³⁸ Cong. Gen. VI, Decretum 16, in ISI, 2., 294.

³⁹ Cong. Gen. VI, Decretum 29, n. 1, in ISI, 2., 302. Vö. Instructio pro scholasticis, n. 7, in ISI, 3., 379–380.

⁴⁰ De fervore et zelo missionum (1594), in EPG, 231–247, különösen 246–247.

⁴¹ Ordinationes pro provincialibus, n. 6, in ISI, 3., 256.

⁴² Ordinatio de tertio anno probationis, in ISI, 3., 262–267. E rendelkezést a VII. általános rendgyűlés (1616) nyomán fogalmazták meg, de lényegében az Acquaviva által kiadott három korábbi rendelet alapján. A *tertia probatio* kialakulásához lásd MANUEL RUIZ JURADO tanulmányát: La Tercera Probación en la Compañía de Jesús, *AHSI* 60 (1991) 265–351.

⁴³ Directorium in Exercitia spirituali S. P. N. Ignatii, in ISI, 3., 503–552. Magyar fordítása in ÁKOS GÉZA – CSANÁD BÉLA (szerk.): *Loyolai Szent Ignác Lelkigyakorlatos könyve*, Szent István Társulat, Budapest, 133–201.

melynek legjelentősebb képviselői közé tartozott Luis de la Puente, Alfonso Rodriguez, Diego Alvarez de Paz, hogy csak a legjelentősebbeket említsük.⁴⁴

A fentebbi jezsuita szerzők írásai nyomán kibontakozó jezsuita spiritualitás számos elemet magába olvasztott a sivatagi atyák hagyományából, valamint a nagy patrisztikus és középkori szerzőktől, de a kortárs ferences és domonkos irodalomból is. Munkásságuk nyomán a Társaság lelkisége több szempontból is a *vita mixta* (vagy *mista*) spiritualitásának irányába tolódott, mely a szemlélődést és a cselekvést igyekezett ötvözni,⁴⁵ de nehezen tudta a Jerónimo Nadal által megfogalmazott „cselekvésben is szemlélődő” (*contemplativus simul in actione*) jezsuita ideált megvalósítani. A fentebb említett Alvarez de Paz az alapító Ignácot Szent Ferencsel és Szent Domonkossal együtt a szemlélődést a cselekvéssel ötvöző szerzetesi életforma követőinek (*adepti vitae mistae*) kategóriájába sorolta.⁴⁶ Hasonlóképp járt el a Társaság nagy teológusa, Francisco Suárez is, aki a Jézus Társaságát a *vita mixta* típusú rendek vonalába helyezte (*Societatem ex vi sui institui mistam religionem esse*).⁴⁷

A fentebbi folyamathoz Acquaviva generális lelki és egyéb rendelkezései adták a modellt és az ösztönzést. A generális Társasághoz intézett hosszú levelei maguk is egyfajta lelkiségi irodalmat képviseltek, mely egyszerre próbálta felébreszteni és fenntartani a jezsuitákban a lelki megújulás igényét és az apostoli buzgóságot. A generális óriási személyes levelezése – melyet a világszerte élő rendtagokkal folytatott – alapján elmondható, hogy egy globális lelkivezető szerepét vette fel a Társaság tagjaival szemben.⁴⁸

⁴⁴ A XVI–XVII. század fordulójának jezsuita lelkiségi irodalmáról lásd PEDRO DE LETURIA két tanulmányát: *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI; Cordeses, Mercuriano, Colegio Romano y lecturas espirituales de los jesuitas en el siglo XVI*, in *Estudios Ignacianos*, 2., Institutum Historicum, Roma, 1957, 269–331 és 333–378.

⁴⁵ A *vita mixta* fogalmának, valamint az aktív és kontemplatív életformával való kapcsolatának történeti fejlődését kiválóan mutatja be AIMÉ SOLIGNAC: *Vie active, vie contemplative, vie mixte*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 16., Beauchesne, Paris, 1994, col. 592–623.

⁴⁶ Cf. DIEGO ALVAREZ DE PAZ: *De vita spirituali ejusque perfectione*, Lib. II, Pars V, Cap. XXXVII, in *Opera*, 1., Vivès, Paris, 1875, 387–388.

⁴⁷ FRANCISCO SUAREZ: *De religione Societatis Jesu*, Lib. I, Cap. VI, § 20, in *Opera omnia*, 16., Vivès, Paris, 1860, 587.

⁴⁸ Vö. ALESSANDRO GUERRA: “Os meum aperui et attraxi spiritum quia mandata tua desiderabam”. Claudio Acquaviva nella direzione spirituale della Compagnia di Gesù, in AAVV: *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia: dalle scuole filosofiche antiche al Novecento*, Morcelliana, Brescia, 2002, 219–246.

Acquaviva idején került sor Ignác és néhány más jezsuita boldoggá avatására. Mindez erősítette a rend spirituális önértékelését. Hasonló célt szolgáltak a generális leveleiben gyakran visszatérő, a Társaságra alkalmazott biblikus és patrisztikus metaforák, melyek jelentős mértékben hozzájárultak a jezsuita elit-tudat kialakulásához, annak minden kétértelműségével és veszélyével együtt.

c) Lex Societatis

A fentiek során leginkább csak a lelkiélet szabályozására vonatkozó rendgyűlési előírásokra, valamint generálisi rendelkezésekre, instrukciókra és levelekre összpontosítottuk figyelmünket. Valójában a rend egész élete és működése egyre erőteljesebb szabályozás alá került, gyakran a legapróbb részletekig. E törvényalkotói tevékenységnek voltak persze viszonylag jól sikerült dokumentumai, melyeket hosszas előkészítés és *ad experimentum*-időszak előzött meg a bevezetés előtt. Ilyen volt a híres *Ratio studiorum*,⁴⁹ mely a Társaság kollégiumainak oktatási-nevelési rendjét és a vezetői-professzori testület feladatkörét szabályozta. Hasonlóképp fontos dokumentumnak bizonyult az udvari gyónatók számára összeállított rendelet⁵⁰ is, mely hiányosságai és ambivalenciái ellenére is adott jó néhány támpontot e kényes spirituális feladat betöltéséhez.

Egyes történészek mindemellett egyenesen beteges törvényhozási félelemről⁵¹ beszélnek Acquaviva esetében. A generális maga is tudatában volt annak, hogy a szaporodó írott normák egyre bonyolultabbá teszik a rend működését. Már egy 1587-es levelében is őszinte vallomásként jegyzi meg: „Eléggé világos, hogy a rendeletek, instrukciók és szabályok szaporítása nem orvosolja mindig a rosszat és nem is szükséges Társaságunkban, hiszen Rendalkotmányunk annyi lélekből és égi fényből született, Szabályaink pedig oly gazdagok, nagyszerűek és tökéletesek, hogy mindebből egyértelmű: mindenféle hiányosság ez utóbbiak elhanyagolásából ered, míg mindenféle hiányosság éppen az utóbbiak megtartásában nyer orvosságot.”⁵² A „Szabályokon” valószínűleg azt a szabály-

⁴⁹ Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu, in ISI, 3., 158–249. A *Ratio* kritikai értékelését nyújtja ANTONELLA ROMANO: Modernité de la Ratio studiorum (Plan raisonné des études): genèse d’un texte normatif et engagement dans une pratique enseignante, in ETIENNE GANTY – MICHEL HERMANS – PIERRE SAUVAGE (szerk.): *Tradition jésuite. Enseignement, spiritualité, mission*, Presses Universitaires de Namur – Lessius, Namur – Bruxelles, 2002, 47–83.

⁵⁰ Ordinatio de confessariis principum, in ISI, 3., 281–284.

⁵¹ Vö. SABINA PAVONE: *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Laterza, Roma – Bari, 2004, 36.

⁵² De quibusdam mediis (1587), in EPG, 186.

gyűjteményt (*Regulae Societatis*) érthette, amely a belső és külső rendi funkciók és hivatalok betöltőinek feladatait rögzítette. E „Szabályok” – bár tartalmaztak számos paragrafust a Rendalkotmányból – lényegében elfedték annak igazi célját és dinamikáját.

A generálist fentebbi vallomása sem gátolta abban, hogy hosszú kormányzása alatt ne szaporítsa tovább rendelkezéseit. E folyamat helyi szinteken is egyre nyomasztóbb szabálygyártó tendenciákat generált, s egyre inkább felerősített egy bizonyos legalista szellemet a Társaságban. Acquaviva utódja, Muzio Vitelleschi még fokozottabban képviselte ezt az irányvonalat, az engedelmességben és a szerzetesi szabálytartásban (*observantia*) sűrítve össze a jezsuita tökéletesség lényegét.

Acquaviva a rendelkezések végrehajtóit és felelőseit elsősorban az előjárókban látta, akiktől célkitűzéseikben határozottságot (*fortes in fine*), de a megvalósításban az alattvalóikkal szembeni megértést és tapintatot kívánt (*suaves in modo*). Már első generálisi levelében szigorúan elítélte a „politikus”-féle kormányzási módot, mely megelégedett azzal, ha az alattvalók végrehajtották feladataikat és nem okoztak különösebb gondot. Mindezzel szembeállította a „lelki” kormányzást, mely elsősorban az alattvalók érényekben való növekedésére helyezte a hangsúlyt.⁵³

Az előjárói szerepkör sokszoros megerősítése nyomán a jezsuita előjáró képe egyre inkább a monasztikus rendeknél szokásos orvos- és atyaképet öltötte fel. Ez a kettős metafora uralja azt a híres kézikönyvet is, melyet a generális 1600-ban jelentetett meg a jezsuita előjárók számára *Industriae ad curandos animae morbos*⁵⁴ címmel. A patrisztikus és monasztikus szerzőktől vett idézetekkel sűrűn teletűzdelt könyv azoknak a „betegségeknek” a gyógyítására ad tanácsokat az előjáróknak, melyekről fentebb már szó esett: a rendtagok el-laposodott lelkiélete, érényekben való lanyhasága, szétszórtsága, aktivizmusa, aulicizimusa, széthúzása stb. Bár a generálisi szándék érthető, a gyakorlatban mindez egyre inkább egyfajta előjárói paternalizmus elterjedését eredményezte a Társaságon belül.

Maradt azonban egy terület, ahol a jezsuiták relatíve nagy szabadságot élvezhettek az egyre inkább erősödő belső kontrollal és szabályozási lázzal szemben: a missziók.⁵⁵ Acquaviva maga erősítette meg a Társaság missziós szellemét,

⁵³ De felici progressu..., in EPG, 103–104.

⁵⁴ ISI, 3., 395–440.

⁵⁵ Flavio Rurale szerint nemcsak a misszionárius jezsuiták, hanem az udvari jezsuiták (gyóntatók, szónokok) és a jezsuita írók (*scriptores*) is jelentős autonómiával rendelkeztek

mely a kollégiumalapítások közepette időközben lohadni kezdett. A Társasághoz intézett missziós leveleinek a gyümölcsként fiatal rendtagok százai fordultak kérelemmel a generálishoz, hogy távoli missziókba küldje őket. A jezsuiták helyi kultúrákhoz alkalmazkodó missziós módszerei – ma inkulturációnak neveznénk – pontosan Acquaviva generalátusa alatt kezdtek kibontakozni Matteo Ricci nyomán Kínában, Alessandro Valignano felismerései alapján Japánban és Roberto de Nobili kezdeményezésére Indiában.

Akiknek a Távól-Keletre vagy Amerikába irányuló missziós kérelme nem nyert pozitív elbírálást, az európai belföldi népmissziókban⁵⁶ találhattak bőséges lehetőséget missziós identitásuk megélésére. A rendi katalógusokban úgy jelennek meg ettől kezdve, mint *missionarii per pagos* (vidéki misszionáriusok), vagy egyszerűen csak *operarii*, mely a Rendalkotmány kedvelt kifejezésének – *operarii in vinea Domini* (az Úr szőlőmunkásai) – a rövidítése. Acquaviva különösen is támogatta a jezsuita hivatás megélésének ezt a formáját, amely megtestesítette szemében a mobilis vándorprédikátor alakját, a Társaság kezdetének jezsuita ideálját, mely az Ignác által megfogalmazott ún. *Formula Instituti*-ban rajzolódott ki és a megerősítő pápai bullákban nyert szentesítést.

Ezt az ideált egyre inkább elhomályosították más jezsuita identitásmodellek (professzor, középiskolai tanár, író, városi hitszónok és gyóntató), melyek a Társaság városi-urbánus irányvonalát erősítették az egyre szélesebb kollégiumi hálózaton keresztül. Nem véletlen, hogy a generális hatalmi szóval korlátozta újabb kollégiumok alapítását. Ezek ugyanis óriási anyagi terheket, valamint az elpolgáriasodás és elkényelmesedés veszélyét hordozták a jezsuiták életstílusa szempontjából, amint erre Acquaviva több missziós levelében⁵⁷ is kitért. Szent Ignác az első kollégiumok elfogadása idején még nem láthatta, milyen pályára állította ezzel a Társaságot. Utódai közül elsősorban Acquavivának köszönhető, hogy a vándorprédikátor-modell újra megerősödött és a jezsuita identitás lényeges alkotóeleme maradt.

rendtársaik többségéhez képest. Vö. Una identità forte? A proposito di tre studi recenti sulla Compagnia di Gesù, in FRANCO MOTTA (szerk.): *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, EDB, Bologna, 359.

⁵⁶ E levelek értelmezéséhez lásd PHILIPPE LÉCRIVAIN tanulmányát: Les missions de l'intérieur, un ministère privilégié de la Compagnie de Jésus, sous Ignace de Loyola et Claudio Acquaviva, *Studia Missionalia* 60 (2011) 195–214.

⁵⁷ Cf. De fervore et zelo missionum (1594), in EPG, 239. De modo instituendarum missionum (1599), in EPG, 274. Exhortatoria ad missiones (1609), in Archivum Romanum Societatis Iesu, Epp. NN 115, 99r-102r. Ez utóbbi levél különösen kemény kifejezéseket használ a kollégiumok kényelméhez szokott jezsuitákkal szemben.

RÖVID MÉRLEG

Acquaviva generálsi tevékenységének mérlegét nem könnyű megvonni. Valószínűleg még sok levéltári kutatómunkára és számos összehasonlító tanulmányra van szükség ahhoz, hogy hitelesen ítéljék meg a történészek. Annyi bizonyos, hogy az általa végrehajtott reform elkerülhetetlenül szükséges volt a Társaság első igazán nagy és hosszan elnyúló krízishulláma idején, mely jóval nagyobb veszélyeket hordozott magában, mint az alapítás körüli évek zúrvarára.

Acquavivának sikerült fenntartani az ignáci alapítás lényeges strukturális elemeit a külső – elsősorban spanyol és szentszéki – nyomással, sőt a belső rendi ellenállással szemben is. Spirituális és diszciplináris reformjaival megszilárdította a Társaság belülről megingott szerzetesi identitását. E folyamat azonban olyan következményekkel is járt – a szabályozás túlbujánzása, paternalista vezetői modell stb. – amelyek esetenként jelentős mértékben korlátozták az egyéni és közösségi apostoli kreativitás kibontakozását. Ez utóbbi gyakran áttevéődött a missziókba.

Acquaviva nyomán a jezsuita lelkiségi irodalom, sőt a Társaság Suárez által szentesített identitásértelmezése is a szerzetesi hagyomány *vita mixta* néven ismert modelljét vette alapul. Szemlélődés és tevékenység, valamint belső rendi élet és külső apostoli munka így egymást váltogató dimenziókká váltak a jezsuita önértelmezésben, amely visszalépést jelentett az ignáci-nadali ideálhoz képest. Ugyanakkor sikerült megőrizni az apostoli tevékenység újdonságait a nevelés és a kultúra területén, egyszersmind korlátokat is szabni e területnek a kezdetek mobilitásideáljának hangsúlyozásával.

A modern kor kezdetén született jezsuita rend identitása – pontosan Acquaviva nyomán – a személyes szabadság és az intézményi kontroll dialektikájának sajátos megnyilvánulási területe lett. Acquaviva reformjai magukon hordozták a lélek és a törvény betűje közti feszültséget, mely éppúgy tükröződött a Trentó utáni katolikus megújulás sajátosságai között, mint azokban a társadalmi folyamatokban és jelenségekben, ahol szembekerült egymással az egyéni lelkiismeret szabadsága és az abszolutista nemzetállamok egyre erőteljesebb ellenőrzési igénye.

Helmuth Vetter Heidegger-kézikönyve (kitekintéssel a Heidegger-kézikönyv irodalomra)*

Helmuth Vetter: *Grundriss Heidegger: Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Meiner, Hamburg, 2014.

Ha a filozófiai munkálkodás elmúlt évtizedekben végbement fejleményeit könyvészeti–lexikális szempontból akarjuk összegezni, nem ok nélkül mondhatjuk el: a kézikönyvek korát éljük. A kézikönyv megjelölés tágan értendő, ide sorolva a szűkebben vett s ezt az elnevezést viselő könyvek mellett a lexikális művek egyéb fajtáit is: a szótárakat, lexikonokat, enciklopédiákat, vagyis mindazokat a műveket, melyek a tudományosságnak nem csupán hasznos, de egyes esetekben elengedhetetlen, nélkülözhetetlen kellékei, segédeszközei – melyek nem utolsósorban azért is nevezhetők kézikönyveknek, mert jó, ha mindenkor „kéznél vannak”, amennyiben tudniillik tudományos munkálkodásba fogunk, vagy csak egyszerűen valaminek utána szeretnénk nézni. A kézikönyvek (szótárak, lexikonok, enciklopédiák) valamilyen tudomány- vagy kutatási terület egészét kívánják felölelni, s a közrebocsátott átfogó ismereteket (többnyire betürendbe szedett) szócikkek köré elrendezve közvetítik az olvasó számára. A kézikönyvek a tudományosság hasznos és aligha nélkülözhető kellékei, anélkül ugyanakkor, hogy célul tűznék ki, vagy igényt formálnának arra, hogy új tudományos eredményeket érjenek el. Összegzés és átfogó pillantás: egy tudásterület címszavak vagy szócikkek mentén és szerint történő feltérképezése, hozzáférhetővé, áttekinthetővé tétele, nem új felfedezések elérése – így összegezhethetnénk a kézikönyvek rendeltetését. A kézikönyvek korára – heideggeri kifejezést kölcsönözve – a gondolkodás aprómunkája–kézimunkája jellemző, olyan korok jellemzője ez, mely alighanem megfelel s egyúttal kiegészítője annak, mely szerint korunkat nem annyira az originalitás, az önálló új tudományos–filozófiai eredmények jellemzik, mint inkább az alapos, elmélyült, elsajátító–felhalmozó munka, éppenséggel „a gondolkodás kézműves aprómunkája (Handwerk des Denkens)”.¹ Innen szemlélve az originalitásról való lemondás nem a tudományosságról való lemondást jelenti, épp ellenkezőleg, nagyon is jól megfér vele – megfér azzal, hogy új, jövőbeli eredményeket előkészítendő, a vonatkozó tárgyterületen egyre több és egyre alaposabb, elmélyültebb kézikönyv keletkezik.

Martin Heidegger már hosszabb idő óta a XX. század egyik legnagyobb vagy egyenesen a legnagyobb gondolkodójának számít, ez pedig megmutatkozik – az évtizedek óta szinte áttekinthetetlen módon hömpölygő szekundér irodalom mellett – az életére és művére vonatkozó kézikönyv-irodalom tekintetében is. Nem lesz haszontalan, ha a recensálni kívánt műnek, Helmuth Vetter kézikönyvének (a teljességre való minden törekvés nélkül) a fontosabb előzményeit jelezzük. Heidegger esetében itt van mindenekelőtt is a stuttgarter Metzler Verlag

* A kutatás az Európai Unió és Magyarország támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú „Nemzeti Kiválóság Program” című kiemelt projekt keretei között valósult meg.

¹ Lásd MARTIN HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens, Gesamtausgabe*, Bd. 13, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, 78. A kifejezés gyakran bukkan fel az összkiadás egyik újabban kiadott kötetében, lásd MARTIN HEIDEGGER: *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, Gesamtausgabe, Bd. 97, Klostermann, Frankfurt am Main, 2015, 71, 73, 76, sk., 80, 97, 115, 118, 170, 189, 191, 333, 353, 508.

Kézíkönyvek sorozatában megjelent *Heidegger–Handbuch*, melyben egy ötvenfős nemzetközi kutatói team hozzávetőleg hetven – részleteiben igen alaposan, helyenként kisebb tanulmányok, értekezések formájában kidolgozott – címszóra, azaz tematikai egységre bontva mutatja be a könyv alcímének megfelelően (*Leben – Werk – Wirkung*), a gondolkodó Heidegger életét, művét és hatását. A 2003-ban első kiadásban megjelent kézikönyv sikerét és hatását mutatja, hogy 2013-ban átdolgozott és bővített második kiadásban jelent meg, ezzel mintegy naprakészé téve magát.²

A Heidegger-kézíkönyvek sorában az első mindazonáltal a Heidegger-tanítvány Hildegard Feicktől származik, ez pedig még a múlt század hatvanas évei elején megjelent, a heideggeri fő műhöz készített igen hasznos index volt.³ Az úttörő munkák sorába számít ezt követően a hetvenes évek végén – még a komputerezált, illetve digitális kiadások elterjedését megelőzően – megjelent Bast–Delfosse-féle filológiai kézikönyv, mely a *Lét és idő* egész nyelvi anyagának, azaz összes szavának nem csupán lapszámokat, hanem egyúttal a lapsorok számait is megjelölő feldolgozását nyújtja.⁴ A kilencvenes években, a Heidegger-összkiadás fiatalkori előadásokat tartalmazó köteteinek gyors egymásutánban való megjelenését követően igen hasznosnak bizonyult Robert Petkovšek indexe,⁵ mely éppen a heideggeri életmű ezen szakaszának, a *Lét és idő* megjelenését megelőző évtized egyetemi előadásainak anyagára összpontosított, s dolgozta fel azt index formájában.

Ezek után a kilencvenes évek végén jelent meg az oxfordi Blackwell kiadónál Michael Inwood Heidegger-szótára, mely tiszteletre méltó terjedelmi önkorlátozással immár az egész heideggeri életmű szócikkek mentén történő bemutatását tűzte ki célul.⁶ Inwood szótára anynyiban azonban eltért a megszokott szótáraktól, hogy címszavai (a szócikkek) nem egy, hanem több, tematikailag összetartozó heideggeri terminus összevonva magyaráznak, és gyakran valamilyen tágabb nem-fogalom alá rendelnek (pl. „aletheia and truth”, „angst, fear, boredom”, „space and spatiality”, „being with others and being alongside things”); ilyenformán a szerző persze már előzetes értelmezést hajt végre akkor, amikor magyarázandó terminusok egy csoportját egyszerre teszi kifejtés tárgyává. Az egyes szócikkek ilyenformán gyakran koncepciózus rövid tanulmányokkal vagy értekezésekkel érnek fel, s adnak ebben a formában átfogó képet Heidegger gondolkodásáról, gondolkodásának középponti témáiról s azok összefüggéséről (a szótár száz címszót tartalmaz az ‘aletheia’-tól a ‘world’-ig).⁷

² Heidegger-Handbuch, Florian Grosser, Katrin Meyer és Hans Bernhard Schmid közreműködésével sajtó alá rendezte Dieter Thomä, Metzler, Stuttgart – Weimar, 2003, 574.; 2., átdolgozott és bővített kiadás: 2013, 604.

³ HILDEGARD FEICK: *Index zu Heideggers „Sein und Zeit”*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1961, 4. Susanne Ziegler által átdolgozott kiadás: 1991.

⁴ RAINER A. BAST – HEINRICH P. DELFOSSE: *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers „Sein und Zeit”*, Bd. 1, *Stellenindizes. Philologisch-kritischer Apparat*, Frommann–Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1979, 496.

⁵ Robert Petkovšek: *Heidegger-Index (1919–1927)*, Teološka fakulteta, Ljubljana: 1998, 248.

⁶ MICHAEL INWOOD: *A Heidegger Dictionary*, Wiley-Blackwell, Oxford, 1999, 283.

⁷ Interneten is hozzáférhető Heidegger-szótárak, lásd pl. RODERICK MUNDAY: *Glossary of Terms in Being and Time*, [2015. 11. 20.]; http://www.visual-memory.co.uk/b_resources/b_and_t_glossary.html; WILLIAM BLATTNER: *Some Terminology in Being and Time*, <http://faculty.georgetown.edu/blattnew/heid/terms.htm> [2015. 11. 20.].

Ha a Metzler Heidegger kézikönyve a 2003-as első kiadás után egy évtized elteltével, 2013-ban javított, bővített második kiadásban vált hozzáférhetővé, úgy szinte pontosan ugyanez történt angol nyelven a Frank Schalow és Alfred Denker által szerzőként jegyzett *A heideggeri filozófia történeti szótárával*, melynek első kiadása 2000-ben látott napvilágot, hogy ugyancsak egy évtized elteltével, 2010-ben naprakésszé tett, bővített második kiadásban kerüljön az érdeklődő olvasó vagy szakember asztalára.⁸ A könyv középponti részét alkotó, mintegy hatszáz címszót tartalmazó szótárhoz három függelék, részletes és tagolt bibliográfia és egy több mint negyven oldalas életrajzi–történeti bevezetés csatlakozik. A javított és bővített második kiadás ebben az esetben is azt jelzi, hogy a gyors ütemben előrehaladó Heidegger-összkiadás és a vele lépést tartó, nem lankadó Heidegger-kutatás és Heidegger-irodalom fejleményei egy évtized múltán, ha nem is feltétlenül szükségessé vagy elengedhetetlenné, de mindenképpen messzemenően indokolttá tehetik a kézikönyvek megváltozott kutatási helyzetnek megfelelő aktualizálását, naprakésszé tételét.

Mielőtt Vetter művére rátérnénk, utolsó előzményként megemlítendő még a Bloomsbury akadémiai kiadó sorozatában megjelent Heidegger-szótár, melyet Daniel O. Dahlstrom készített.⁹ Felépítését tekintve ez a kézikönyv is életrajzi bevezetéssel kezdődik, ezt követi hozzávetőleg százhatvan heideggeri kulcsfogalom és terminus magyarázata, a bibliográfia pedig nem csupán tartalmazza a teljes Heidegger-összkiadás (*Gesamtausgabe*) adatait, de a szótár lezárásáig megjelent hatvanhat kötet mindegyikéről (összességében negyvenöt lapnyi terjedelemben) rövid, általában fél-egy oldalas leírást is nyújt. Ezzel Dahlstrom *Heidegger Dictionaryje* szerencsés kiegészítést alkotja az ugyancsak a Bloomsbury által ugyanabban az évben, 2013-ban megjelentetett *The Heidegger Concordance*-nek. Utóbbi impozáns terjedelemben, három kötetben, közel kétezer oldalon több mint hétezer címszóval a Heidegger-összkiadás publikált nyolcvanegy kötetének csaknem harmincezer lapján keresztül vezet–navigálja az olvasót, amennyiben a heideggeri művek összkiadásának, a *Gesamtausgabe*nak már régóta esedékes első indexét foglalja magában.¹⁰

Helmuth Vetter, a Heidegger-összkiadás 2006-ban megjelent, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* címet viselő 23. kötetének a szerkesztője, az Osztrák Fenomenológiai Társaság (Österreichische Gesellschaft für Phänomenologie) volt és a *Martin-Heidegger-Gesellschaft* jelenlegi elnöke, többek között egy *Philosophische Hermeneutik* című könyv szerzője¹¹ kézikönyvét *Nachschlagewerk*ként érti (e szóra magyar megfelelő nemigen kínálkozik, az esetek jelentős részében a kissé körülményes „referencia-kiadvány”-nyal vagy egyszerűbben éppenséggel „kézikönyv”-vel fordítják¹²), mely Heidegger életútjához, elsősorban azonban írásaihoz kíván bevezetést, avagy róluk áttekintést nyújtani.

⁸ FRANK SCHALOW – ALFRED DENKER: *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, 2nd ed., Scarecrow Press, Lanham, Maryland, 2010, 429.

⁹ DANIEL O. DAHLSTROM: *The Heidegger Dictionary*, Bloomsbury Publishing, London, 2013, 312.

¹⁰ FRANÇOIS JARAN – CHRISTOPHE PERRIN: *The Heidegger Concordance*, vols. I–III, Bloomsbury Publishing, London, 2013.

¹¹ Lásd HELMUTH VETTER: *Philosophische Hermeneutik. Unterwegs zu Heidegger und Gadamer*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2007.

¹² Lásd pl. <http://www.linguee.de/deutsch-ungarisch/search?query=Nachschlagewerk%2C> [2015. október 30.] „in einem Wörterbuch, Lexikon oder ähnlichen Nachschlagewerk” = „szótárban, enciklopédiában vagy más hasonló kézikönyvben”; „in zahlreichen Nachschlagewerken” = „számos kézi-

A könyv négy fő részből épül fel: I. *Synopsis*, II. *Lemmata* (Heidegger-lexikon), III. *Adatok* és IV. *Jegyzékek*. Az első rész arra tesz kísérletet, hogy összefoglaló orientációt nyújtson egy olyan filozófiáról, melyet szerzője az „Utak – nem művek” jelszóval vélt jellemezni, s amely a heideggeri gondolkodás főbb témáit együttesen, együtt kívánja láttatni (innen a *Synopsis* elnevezés). Egy bevezető fejezetet („Einleitung”) követően az I. rész nyolc témacsoportot nevez meg és dolgoz ki, melyek a heideggeri gondolkodás főbb tematikus mezőit hivatottak lefedni és megnevezni, s melyeket az egyértelműség kedvéért eredeti nyelven lesz célszerű felsorolnunk: *Sein, Welt und Sein, Dasein und Sein, Kehre zum Sein, Sein und Nichts, Ereignis und Sein, Bauen am Sein, Haus des Seins*. (15–225.)¹³ Ezen tematikus egységekre még vissza fogunk térni. A második rész mintegy százötven oldalon Heidegger-lexikont tartalmaz (227–384.), mely „Abendland”-tól „Zwischen”-ig terjed és kétszáznegyven címszót ölel fel. A harmadik rész három szakaszra bomlik; az első életrajzi adatokat ad meg, először is táblázatos áttekintés formájában (386–402.), majd külön témaként tárgyalva „Heidegger és a nemzetiszocializmus” címmel Heidegger politikával való viszonyáról ad átfogó képet. (402–426.) A második szakasz Heidegger írásairól ad tájékoztatást: részletesen ismerteti mindenekelőtt az összkiadás (*Gesamtausgabe*) köteteit – ebben a tekintetben Dahlstrom kézikönyvéhez hasonlóan a megjelent kötetek mindegyikének tartalmáról általában fél-egy oldalas összefoglaló leírást nyújtva (427–471.) –, ezenkívül kitér azonban válogatott egyedi szövegekre is, melyek egyelőre csak az összkiadáson kívül jelentek meg. (472–478.) A harmadik rész harmadik szakasza Heideggerhez közel álló vagy vele kapcsolatba került személyek rövid életrajzát foglalja magában. (479–494.) A IV. rész bibliográfiai függelék, mely a kézikönyvben használt jelek feloldásán túl a Heideggertől származó írások jegyzékét és a Heideggerről szóló szekundér irodalom különböző szempontok szerint tagolt felsorolását nyújtja. (497–550.) Ehhez csatlakozik zárás-képpen a kézikönyv első részére vonatkozó tárgymutató (553–560.), amely visszavezet az első részhez, s már létével is annak a szerző számára adódó fontosságát hangsúlyozza.

Egy Heidegger-kézikönyv vagy -lexikon a maga értelmezői beállítottságát már persze maguknak a szócikkeknek, illetve címszavaknak a megválasztásával is közvetve tudatja – majd nyilván nem utolsósorban azzal, ahogy e szócikkek tartalmát kifejti –, s ez Vetter kézikönyvének esetében sincs másképp: az ő kézikönyvének újdonsága viszont az első rész nyolc tématerületének megnevezése és részletes kidolgozása. Mielőtt ezt némileg részleteznénk, a szótárrésszel kapcsolatban említsük még meg e rész filológiai nem lebecsülhető ama erényét, hogy a szócikkek kidolgozását Heidegger-szöveghelyek bő megadása és idézése kíséri, s más kézikönyvektől eltérően általában szekundér irodalom áll az egyes szócikkek végén. Ha összevetjük így a Schalow–Denker-féle *Historical Dictionary* „boredom” címszavát Vetter kézikönyve lexikonrészének „Langeweile” címszavával, azt látjuk, hogy az angol szöveg nem annyira idézetekre, mint inkább összefoglaló megfogalmazásokra támaszkodó kifejtést vagy még inkább összegzést nyújt. Vetter ábrázolása ezzel szemben sokkal inkább a heideggeri megfogalmazások közelségében mozog, ezeket pedig a maga kifejtésébe rendre beépíti. Hozzá kell tennünk, hogy az eltérés

könyv tanúsága szerint”; az angol fordítás általában: „reference book”, „reference work”. Míg értelmes német mondatként hangzik az, hogy „Vetters Handbuch versteht sich als Nachschlagewerk”, addig magyarul aligha értelmes azt mondani: „Vetter kézikönyve kézikönyvként érti magát”.

¹³ A továbbiakban a recenzált műre magában a szövegben zárójellek között minden további megjelölés nélkül csak a lapszámok megadásával hivatkozom.

egyik oka lehet az a tény, hogy az eredeti idézetek beépítésére egy német nyelvű szótár sokkal alkalmasabb, mint egy angol nyelvű, mely utóbbi rendre közelítőleges angol fordításokkal tudja csak pótolni azt, amire egy német nyelvű szótár a szerzővel való azonos nyelvségből fakadóan minden további erőfeszítés nélkül képes, s így az idézetekre hagyatkozás elve egy angol nyelvű munka számára nem igazán jelent megvilágító segédeszközt. Ez a különbség még inkább szembetűnik – hogy egy másik példát említsünk – a „fenomenológia” szócikk esetében, ahol az angol nyelvű kézikönyv célratörő és tömör – a maga nemében kiváló – kifejtésével Vetter szócikkének idézetgazdagsága, hajlékonysága és árnyaltsága áll szemben.

Az első rész nyolc tématerülete a heideggeri gondolkodás kronológiai fejlődését hivatott követni és átfogni, ehhez azonban a szerző nem ragaszkodik mereven, hanem – amennyiben tárgyilag indokolt – eltér tőle. (15.) Vetter, mint említettük, többek között egy *Philosophische Hermeneutik* című könyv szerzője, s hermeneutikai érzékenységét jól mutatja az a kézikönyv elején elhangzó megjegyzés, mely szerint „a kiegyensúlyozottságra való minden törekvés mellett nyilvánvaló, hogy minden referáló ábrázolás, már pusztán azért, hogy meghatározott szövegek melletti döntést, más szövegeknek pedig az elhagyását jelenti, egyfajta értelmezést alkot”. (17.) Vetter értelmezése azonban – ezt fontos megjegyeznünk – mindig szövegközeli marad, önállóan nem tolakszik az előtérbe; s egyúttal nagy mértékben támaszkodik a szekundér irodalomnak az éppen tárgyalt területre vonatkozó munkáira; kifejtése így nem is annyira (egy, meghatározott) értelmezés, mint inkább különböző, szakirodalmilag alátámasztott és referált értelmezési lehetőségek kisebb-nagyobb részletességgel való összegző bemutatása, fölvázolása. Ez a jelleg vonzó benne, hiszen az olvasót nem köti meg, hanem miután indokait és érveit kifejtette és egy téma lehetséges szakirodalmi megítéléseit bemutatta – *egyszóval tette azt, amit egy kézikönyvnek tennie kell* –, csendben a háttérbe húzódik, mintegy átengedve az olvasónak a terepet, s nem fosztván meg őt a maga értelmezői szabadságától.

Egy kézikönyv orientál és eligazít – nem pedig végleges igazságokat hirdet meg, mondhatjuk e ponton összefoglalóan. Aligha véletlen, hogy e testes műnek – mely több évtizednyi munkát tudhat maga mögött – a legelső mondata éppen ezt helyezi az előtérbe: „A *Grundriss Heidegger* az orientálódás elősegítéseként érti magát” (13.: „Der *Grundriss Heidegger* [...] versteht sich als Orientierungshilfe”).

Visszatérve az első rész nyolc tématerületére, mely Vetter kézikönyvének a rá jellemző egyedi sajátosságát alkotja, a jórészt kronológiai rendet követő címszavak rövid feloldását, magyarázatát a következőképpen adhatjuk meg. 1. A *Sein* a létkérdésnek Heidegger fiatalkori gondolkodói útján való felmerülést és kiformálódását jelenti. 2. A *Welt und Sein*, a fakticitás és fakticitáshermeneutika első világháború után megjelenő gondolkörét, 3. a *Dasein und Sein* a „Lét és idő” programtervezetét, 4. a *Kehre zum Sein* a heideggeri gondolkodói út harmincas években bekövetkezett „fordulatát” jelöli (melyet a könyv éppen hogy „léthez való fordulásként” értelmez és nevez meg). 5. A *Sein und Nichts* a lét és a semmi összefüggésének Heidegger Hegellel és Nietzschevel való gondolati szembenézésében kiformálódó gondolkörét vázolja a húszas-harmincas évek előadásaiiban; 6. az *Ereignis und Sein* a késői gondolkodás vezérszavát, az *Ereignis*t járja körül, középpontba állítva a második korszak fő művét, a „Beiträge zur Philosophie”-t és a „másik kezdet” („anderer Anfang”) gondolatát; a 7. és 8. témakör végül – *Bauen am Sein*, illetve *Haus des Seins* – a késői Heidegger metafizikát meghaladó gondolkodásának néhány jellegzetes témáját (lakozás, nyelv, dolog, gondolkodás és költészet) ábrázolja összefoglalóan. Az ily módon tagolt első részhez ezen kívül még négy exkurzus csatlakozik („Heidegger

és a teológia”, „Heidegger és a művészetek”, „Filológia és irodalomtudomány”, „Medicina, pszichiátria, pszichoterápia”). (208–225.) A kronológiát, azaz a heideggeri gondolkodói út fejlődését követő felépítés és a tárgyi összefüggések kronológiától eltekintő figyelembe vétele láthatóan egymással szoros összefüggésben jellemzi a heideggeri gondolkör „szinoptikus” bemutatásának elképzelését, melyben hol az egyik, hol a másik szempont kerül relatív túlsúlyra a másikkal szemben. Hogy a „történeti–szisztematikus” kifejtés végig érvényesített ezen szempontja mellett még exkurzusokra is szükség volt, azt jelzi, milyen nehéz bizonyos témaköröket, összefüggéseket és kapcsolatokat (jelen esetben: a más tudományokkal való kapcsolatokat) ebben a koordinátarendszerben elhelyezni – számukra akár a „szisztematikus”, akár a „történeti” besorolásban megfelelő helyet biztosítani –, amikor is egy életen át érvényesülő szempont vagy összefüggés tartós jelenlétéről és meghatározó szerepéről van szó.

Érdeemes itt kiemelni a „Heidegger és a teológia” címet viselő exkurzus témakörét, s néhány, erre való utalással zárjuk szükségképpen rövidre fogott recenzióinkat. – Kezdetben Vetter megállapítja, hogy mindkét keresztény felekezet számos képviselője nyúlt vissza Heideggerhez, ami már csak azért sem véletlen, mivel „Heideggert az Istenre vonatkozó kérdés gondolkodói útja kezdetétől fogva ösztönözte”. (208.) Heidegger a katolicizmus rendszereként felfogott neoskolasztikától eltávolodott ugyan, ezzel azonban, fogalmaz Vetter, „semmiképpen sem zárulnak le a katolikus teológiához fűződő kapcsolatok”. (209.) Jól mutatja ezt többek között az, hogy Heideggernél tanult számos teológus, így például a jezsuita Karl Rahner és Johannes B. Lotz. Rahner, aki Heideggerhez fűződő viszonyáról a nyilvánosság előtt alig ejtett szót, Heidegger 80. születésnapja alkalmából adott interjújában, saját útjára visszapillantva úgy fogalmazott: „noha az előadóteremben sok jó tanára (*Schulmeister*) volt, mégiscsak egyet tisztelhet közülük valóban tanítójaként (*Lehrer*) – Martin Heideggert.¹⁴ (209.)

Ami a protestantizmust illeti, Heidegger marburgi évei alatt kezdődnek a Rudolf Bultmann-nal való baráti-kollegiális kapcsolatok. Bultmann számára a heideggeri gondolatvilágból az emberi lét történetiségébe – különösképpen pedig „az Istenről való beszéd történetiségébe” – való bepillantás bizonyult elsősorban ösztönzőnek. Bultmann számára ugyanakkor – Heideggertől eltérően – a mindennapiság korántsem hordozta azokat a negatív jegyeket, melyek Heideggernél fellelhetők.

A *Lét és idő* megjelenésének évében, 1927-ben tartott „Fenomenológia és teológia” című előadásában Heidegger a teológiát a hit tudományaként, „a kereszténységéről (*Christlichkeit*) való fogalmi tudásként” írta le (210.), s egyúttal aláhúzta: a teológia a hitből, a hívő beállítódásból és a hívő életformából fakad, feladata pedig az, hogy a hitet ennek az egzisztálásnak megfelelő fogalmi formába öntse és benne közvetítse.¹⁵ A hit ebben az értelemben újjászületés.

¹⁴ „Az az egy dolog”, amire Heidegger „megtanított bennünket”, tette hozzá Rahner, abban állott, „hogy mindenben és mindenütt – még ha szavakkal alig-alig tudjuk megnevezni is – ama kimondhatatlan titkot kereshetjük s kell is keresnünk, mely rendelkezik velünk és felettünk. Mindezt pedig még akkor is, ha Heidegger maga saját művében [...] vonatodik beszélni arról, amit pedig a teológusnak mondanía kell” (*Martin Heidegger im Gespräch*. Hrsg. Richard Wisser. Alber, Freiburg – München, 1970. 48. sk. o.). Rahner itt azt is hozzáfűzte: „a mai katolikus teológia [...] elgondolhatatlan Martin Heidegger nélkül”.

¹⁵ MARTIN HEIDEGGER: *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Band 9. Hrsg. F.-W. von Herrmann – Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, 55 skk. – Heidegger és a teológia kapcsolatait illetően szabadon utalnom néhány korábbi írásomra, melyekben e viszonyt részletesebben próbáltam vizsgálni. Lásd

(210.) Érdemes továbbgondolás céljából eltöprengeni azon, hogy egy ilyenfajta (talán „hitori-entálnak” vagy „hitközpontúnak” nevezhető) teológiafelfogás a teológiából mintegy kitesé-
kelni avagy eltanácsolni – vagy egyáltalán a közelébe sem engedni – igyekszik azokat, akiket
puszta „érdeklődőként” szokás leírni. A teológia ebben a – heideggeri – értelemben csupán a
„hívők” számára – a hívő beállítódás és életforma számára – bír értelemmel és jelentőséggel. A
puszta érdeklődőkhöz – vagy egyenesen „kíváncsiskodókhoz” – pedig így szól: kéretik távol
maradni.

*

Helmuth Vetter számos részkérdésre kiterjedő, igen alapos és elmélyült kézikönyve, mely a
tudóstól elvárható szerénység jeleként a cím tanúsága szerint nem többnek, mint „vázlatnak”
– Heidegger-„vázlat”-nak – tartja magát, 560 oldalon nyújt igen hasznos eligazítást mind
Heidegger-kutató szakemberek, mind pedig – akár ínyére volna ez Heideggernek, akár nem
– egyszerű „érdeklődők” számára a XX. század egyik legnagyobb – s évtizedek óta leginkább
vitatott – gondolkodójáról.

Fehér M. István

FEHÉR M. ISTVÁN: „Religion, Theologie und Philosophie auf Heideggers Weg zu *Sein und Zeit*“, *Heidegger Studies / Heidegger Studien*, vol. XXIV, 2008, 103–144.; „Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers“, *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, hrsg. Hans-Dieter Klein, Band XXXIX/2007, Wilhelm Braumüller Universitätsverlag, Wien, 2008, 141–164.; Religion, Theology and Philosophy on the Way to *Being and Time*: Heidegger, Dilthey and Early Christianity”, *A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life*, eds. S.J. McGrath and Andrzej Wierciński, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010, 35–65.; „Őskeresztény élettapasztalat és eszkatológikus idő: Martin Heidegger korai vallásfenomenológiai előadásai”, *A vallási tapasztalat megértése. Jog, bölcsélet, teológia*, szerk. Bányai Ferenc – Nagypál Szabolcs – Bakos Gergely, L’Harmattan – Békés Gellért Ökumenikus Intézet (Pannonhalma), Budapest, 2010, 29–57.; „Létmegértés és filozófia – hit és teológia”. *Teória és praxis között, avagy a filozófia gyakorlati arcáról. A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszéke 2010. március 26-i konferenciájának anyaga*, szerk. Bakos Gergely OSB, L’Harmattan Kiadó – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2011, 93–139.

Lehet valami újat mondani az Eucharisziáról? (Chiara Lubich új könyve kapcsán)

Chiara Lubich: *Az Eukarisztia*, Új Város Kiadó, Budapest, 2015, ford. Fekete Mária.

Az Eucharisziáról szól Chiara Lubichnak egy magyarul most megjelent könyve, mely az Új Város Kiadónál látott napvilágot. A könyv mély gondolatokat, elmélkedéseket tartalmaz, közel visz bennünket az Eucharisztia titkához. „Szeretném, ha legalább egy kicsit jobban felfedeznénk, hogy ki is Ő, az Eukarisztikus Jézus” – írja könyvének elején a szerző. (11.)

A kis könyv egyrészt mélyen személyes, másrészt egyes fejezeteiben tárgyilagos áttekintéseket is ad. Egy ilyen téma, mint az Eucharisztia története az egyház életében, első látásra egy teológiában jártas ember számára kevés újat mondhat. De amikor elmélkedve olvastam a könyvet, megdöbbsentett, mekkora lelki és imádságos mélységgel lehet bemutatni, amely így a témát ismerőnek is sok új fényt ad.

A lelkeségi írásokban járatosabbak megkérdézhetik: *De lehetséges-e a témáról még újat mondani*, hiszen egyházunk történetének sok nagyja, szentje s legutóbbi pápáink is¹ írtak mélyes és szép gondolatokat, elmélkedéseket az Eucharisziáról?

Minden katolikus tanulta a gyermekkori hittanórákon, hogy amikor szentáldozáshoz járul, egyesülhet Jézussal, ha átadja neki a szívét. De sokkal ritkábban esett és esik szó arról, hogy az *Eucharisztia az egység szentsége*: szentség, amely az Egyházat, Krisztus testét és annak egységét állandóan táplálja és azt megújíthatja. Chiara Lubich írásait átjárja ez a szempont, amelyet a *II. Vatikáni Zsinat* s azt követő *pápáink* is hirdettek, de amely a mai napig sem hatotta át eléggé hívő népünket.

Érdekes példa arra, hogy a kérdés mennyire nem járja még át gondolkodásunkat, hogy legszebb eucharisziával kapcsolatos imáink is általában csak az Eucharisziával való *személyes* egyesülésünkről beszélnek, és nem szólnak a *közösségi-egyházi* dimenzióról! És ezt sokszor észre sem vesszük! A gyönyörű *Krisztus lelke szentelj meg engem* imának minden sora csak így végződik: „engem” – és sosem úgy, hogy minket (pl. tégy eggyé minket)! Hasonlóan ún. szentségi énekeink. A többes szám szerepel ugyan a legtöbben: hogy közösen dicsérünk, mint néped dicsérünk, és ez jó. – De hogy az Eucharisztia meghív a Jézusban való egységre és létrehozza az egységet, hogy a jó áldozásnak feltétele is az egység, ez nem szerepel bennük.

Pl. *Üdvözlégy Oltárszentség*: – Ő szentség, ó térj be hozzám, mert szívem csak téged kíván... Életünknek végóráján – te légy erős, ó gyámolom, mert csak nálad az oltalom... vagy: *Ő szentséges* – Engedj mindig nálad lennem, Ő maradjon én bennem. vagy: *Égből szállott szent kenyér*: Háborútól oltalmaz... Add, hogy készen lehessük, boldog halált élhessünk – e világból, ha kiszólysz – véled lehessünk. 32 szentségi ének szerepel az Éneklő Egyházban. *Egyetlen énekben* találtam egy sort, amely az egységet kéri, s ez a *Győzelemről énekeljen*: „forrassz eggyé békességben minden népet, nemzetet”.

Chiara Lubich boldoggá avatása öt évvel halála után elindult. Ferenc pápa akkor azt mondta a Fokoláre Mozgalom felelőseinek, hogy „ismertessék meg Isten népével az ő életét és műveit, mint valakiét, aki egy *új fényt hozott az Egyházba, az egység felé vezető úton*.”²

¹ II. JÁNOS PÁL: *Ecclesia de Eucharistia*; XVI. BENEDEK: *Sacramentum Caritatis*.

² Vö. *Új Város* (2015/3) 12.

Az egységnek ez a pápa által is hangsúlyozott gondolata az egyik súlypontja a kis kötetnek, amely egyidejűleg minden kereszténynek mélységes elmélkedési anyagot nyújthat, és segítségére lehet az Eucharisztia titkának új „felfedezésében”.

A könyv elmélkedései, fejezetei úgy beszélnek az Eucharisziáról, ahogyan a Vatikáni Zsinat, majd korunk pápái: azaz mint amely lényegileg az Egyháznak és az egyházi közösség egységének a szentsége.³

Ugyanerre hív utóbb Ferenc pápa is. Egy általános kihallgatáson ezekkel a kérdésekkel buzdította a jelenlevőket:

„Amikor részt veszünk a szentmisén, sokféle emberrel találkozunk: fiatalokkal, idősekkel; szegényekkel és jómódúakkal; családokkal és egyedülállókkal... De vajon eljutok-e oda, hogy valóban testvéreimnek érezzem mindnyájukat? Ösztönzést érzek-e arra, hogy elinduljak a szegények, a betegek, a legkisebbek, a kirekesztettek felé? Hogy már ott az adott szentmisén lépjek oda olyanokhoz, akiket nem ismerek, vagy akik talán ismeretlenül érkeznek közösségünkbe? Mindnyájan azért megyünk misére, mert szeretjük Jézust, és szeretnénk osztozni az Ő szenvedésében és feltámadásában. De vajon úgy szeretjük-e a leginkább rászoruló testvéreinket is, ahogyan Jézus akarja?”⁴

„Hitünk egyetlen misztériuma sem függ össze olyan mélyen az egységgel, mint az Eucharisztia, hiszen ez eggyé forrasztja az embereket Istennel és egymással, eggyé forrasztja a világ-mindenséget Teremtőjével”⁵ – írja Chiara Lubich.

Az egység (amelyért Jézus imádkozott, hogy legyenek mindnyájan egy) és az Eucharisztia összefüggenek. Az Eucharisztia „kihat kölcsönös szeretetünkre: egyesít, és együtt Jézussá tesz bennünket.”⁶

Az Eucharisztia a Fokoláre Mozgalom életében

Miközben a könyvből megismerjük Chiara Lubich személyes találkozásait az Eucharisziával, e részek meghívások az olvasó számára is. A mindennapos szentáldozás és szentségimádás vezette őt fiatal kora óta, majd vezette el a benső kinyilatkoztatásokig és vezette át a nagy megpróbáltatásokon. Ahogyan írja: „*A nap legfontosabb, mindennél fontosabb pillanata az, amikor Te a szívünkbe térsz. Kihallgatás ez a Mindenhatónál*” – amikor senkihez sem mehetek kihallgatásra, csak Hozzád.⁷

Chiara számára meghatározó volt egy tapasztalata is, melyet szentföldi útjának során élt meg. Megérintette a környezet, amely Jézus földi életének háttérül szolgált. Imádásba merült, nézte a csillagos eget, majd a köveket, az utakat, amelyek Jézus lépteit őrzik... S akkor átsu-

³ Vö. II. Vatikáni Zsinat: SC 48; II. János Pál: *Ecclesia de Eucharistia*; XVI. Benedek: *Sacramentum Caritatis*.

⁴ Vö. PAPA FRANCESCO: *Udienza generale*, 12 febbraio 2014.

⁵ CHIARA LUBICH: *Scritti Spirituali/4. Dio è vicino*, Città Nuova, Roma, 1995², 11.

⁶ Chiara Lubich: *Risposte alle domande* (alla città, Loppiano, 18 aprile 2000 – TRASCR).

⁷ Vö. CHIARA LUBICH: *Fermenti di unità*, Città Nuova, Roma 1977³, 111.

hant lelkén egy gondolat: van valami, ami többet ér a Szentföld köveinél. Az élő eucharisztikus Jézus. Őt megtalálom a világon mindenütt, ahol létezik egy tabernákulum.

Ez a tapasztalat ma is folytatódhat mindannyiunk életében: bármilyen kis templomban, még a legelhagyatottabb helyen is ugyanaz az eucharisztikus Jézus van jelen, „aki ott él a nagy székesegyházakban vagy a Szent Péter bazilikában.”

És ha az eucharisztikus Jézus volt a rejtett *motorja* Chiara egész életének, ez érvényes volt első társaira, és azóta is mindazokra, akik karizmáját, az egység kegyelmi útját szeretnék követni. És meghívás ez minden keresztény számára is!

Az Eucharisztia megteremti az Egyházat, a testvérek közösségét

Az Eucharishtiában „Jézus ott van teljes szeretetével, minden ember számára a földön. *Tőle tanuljuk meg, hogy az emberek valóban mind egyenlők*, és mind az ő misztikus Testének tagjai lehetnek. Már pusztá létével is elmondja, hogy meddig kell elmennünk a szeretetben, és így megnyit az egyetemes testvériségre.”⁸

Az a valóság, amelyet az Eucharisztia megteremt, az Egyház. Már az őskeresztény közösség is erről tanúskodik. Az Apostolok cselekedeteiben az áll, hogy „a sok hívő mind egy szív, egy lélek volt” (ApCsel 4,32). Az eucharisztikus lakoma, az *agapé* körül összegyűlt közösség megtapasztalta a Szentlélek egyesítő művének hatásait. Az első keresztények közösbe tették a javaikat a testvérek iránti szeretetből (vö. ApCsel 6,1–6); és szeretetük nemcsak hívő barátaik körére terjedt ki, hanem minden felebarátjukra, majd minden emberre, a föld végső határáig. Hamarosan – amint tudjuk – azt mondták róluk: „Nézzétek, mennyire szeretik egymást, készek az életüket adni egymásért.” A Feltámadt Jézus üzenete, amelyet az apostolokra bízott, így tudott elterjedni az egész világra. Ez is az Eucharisztia egyik hatása.

A szentmise 3. *eucharisztikus imájában* éppen ezt kérjük: „hogya mi, akik az Ő testét és vérért magunkhoz vesszük, Szentlelkével eltelve egy test és egy lélek legyünk Krisztusban.”

Az egység csak „*az Eucharisztia által éri el teljességét. Az egységet csak az Eucharisztia révén élhetjük meg teljesen, amely nemcsak a szeretetben egyesít bennünket, hanem egy test, egy vér leszünk általa Krisztussal és egymással.*”⁹

Az Eucharisztia teljes működésének feltételei

A könyv fontos, lelkiismeretvizsgálatra, megújulásra hívó gondolata, hogy „*az isteni liturgia és a testvéri szeretet, mely megteremti és újratерemti az egységet közöttünk, nem válhat külön.*”¹⁰ Erre hosszan figyelmeztet bennünket e könyv a négy témájában: „Láttuk, hogy az Eukarisztia milyen csodákat művel. De logikus, hogy a hívőben ezek bizonyos *feltételek mellett* következnek be.”

⁸ CHIARA LUBICH: *L'Eucaristia fa la Chiesa*, in “Gen's” 5 (1983), 8.

⁹ CHIARA LUBICH: *Una via nuova*, Città Nuova, Roma, 2002, 53.

¹⁰ CHIARA LUBICH: *Scritti Spirituali/2. L'essenziale di oggi*, Città Nuova, Roma, 1997², 72.

Az Eucharisztia akkor tudja igazán kifejteni hatását bennünk, ha a kölcsönös szeretet parancsát is olyan mértékig éljük, hogy megtapasztaljuk Jézus jelenlétét magunk között. A szentáldozás, a szentmise ekkor tud megajándékozni bennünket az egységgel, az egység kegyelmével.

Ebben a dinamikában tehát jelen van az *aszkézis*: amely a mi részünk, a kölcsönös szeretet; és jelen van a *misztika* is, a kegyelem, amely Istentől jön, amit az Eucharisztia ad: hogy általa Jézus önmagává alakít bennünket, majd önmagában egyházzá, eggyé tesz testvéreinkkel: „Aki az Eukarisztiához járul, és összhangban akar lenni ezzel a szentséggel, annak szilárdan el kell határoznia, hogy akaratával és tetteivel meg is valósítja, amit az Eukarisztia jelent és létrehoz: vagyis az egységet.” (53., 56.)

Az Eucharisztia az egység szentsége megkívánja, hogy – amint Jézus mondja – béküljünk ki a testvérrel, valahányszor nem teljes közöttünk az egység: „Ha tehát ajándékot akarsz az oltáron felajánlani, és ott eszedbe jut, hogy *embertársadnak valami panaszja van ellened, hagyd ott ajándékosdat az oltár előtt, s menj, előbb békülj ki embertársaddal*, aztán térj vissza és ajánld fel ajándékosdat.” (Mt 5,23)

Az Eucharisztia életünknek és küldetésünknek forrása

Az Egyház a vatikáni zsinaton úgy fogalmazott: az Eucharisztia életünk „csúcsa és forrása”.¹¹ Amikor együtt ünnepeljük az Eucharisziát, az nemcsak a közösséget hozza létre, hanem magában hordozza a küldetést is: innen *el kell indulnunk a világ felé, Jézus Örömhírével*.

„Ennek a tüzes, apostoli elszántságnak, mely Mozgalmunk első generációjának életét jellemezte, ma is egyre jobban át kell hatnia minden összejöveteleinket és minden szentmisénket.”¹² Ebben az értelemben mindnyájunknak fel kell tennünk a kérdést: vajon a szentmisét mi is napunk (hetünk) *forrásaként* éljük-e meg? Minden mise végén örömtől áradó szívvel indulunk-e, hogy visszatérjünk környezetünkbe – a családba, a munkahelyre, iskolába –, hogy ott tanúságot tegyünk a Feltámadottal és az Egyházzal megvalósult egységről?

„Az Egyház, mely *átistenült* – az Eucharisziának köszönhetően –, *istenivé vált emberekből tevődik össze, akik egyesülnek az Isten Krisztussal, és egységre lépnek egymással is*.”¹³ Hivatása az, hogy az egész teremtett világgal együtt jusson el az Atya ölére. Így Jézus által, és az Eucharisztia által minden, ami Istentől származik, visszatér Istenbe.

Tomka Ferenc

¹¹ PO 5 stb.

¹² Chiara Lubich első utódjának, Maria Voce-nek bevezető szavai a könyvhöz, 2014. IX. 2. Castelgandolfo.

¹³ CHIARA LUBICH: *La dottrina spirituale*, Città Nuova, Roma, 2006, 196.

Ian P. Wei: *Intellectual Culture in Medieval Paris, Theologians and the University, c. 1100–1330*

Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

Ian P. Wei az angliai Bristol Egyetem Történelem Tanszékének oktatója. Kutatásai kivált az egyetem problémaköréhez köthetők: a szerzőt az egyetem mint intézmény jelene és jövője (I. P. Wei – A. R. Nelson (eds.): *The Global University: Past, Present, and Future Perspectives*, Palgrave Macmillan, New York, 2012.) csakúgy foglalkoztatja, ahogy az egyetem megszületésének és kifejlődésének középkori körülményei. Wei, mielőtt kutatásait a fenti monográfia formájában összegezte, alapos előkészítő „terepmunkákat” végzett. A kiválasztott helyszíneken, melyektől a középkori életvilág feltárását remélte, látszólag véletlenszerű irányokban „kutatóárkokat” ásott, e változatos irányokból éppen csak érintve a középkori egyetem rétegeit. Ennek eredményeként számba vette például, hogy a fellelhető középkori párizsi disputációk alapján milyen véleményt formáltak a korszak magiszterei a pénz és az uzsora szerepéről (*Mediaevalia* 33/2012). Nem kerülték el figyelmét a 12–13. századi gondolkodók önéletrajzaiban megjelenő tudósi önkép problémái (*Speculum* 86/2012), ahogy az is foglalkoztatta, hogy a középkori magiszterek miként vélekedtek a nemek, a házasság és a szexualitás kérdéseiről (*Mediaevalia* 31/2010). Az említett kutatások eredményei helyet kaptak az *Intellectual Culture* fejezeteiben is, így rögvest világossá válik, hogy a szerző műve megírása során nem „antikvárius történelemkutatást” végzett. A középkori egyetem és életvilág problémáihoz jelenkori érdeklődés és kérdésfeltevések (az egyetemi intézmény jövője, a finanszírozás kérdései, a genderprobléma stb.) vezetnek.

A kortárs érdeklődés azonban önmagában nem teszi termékkennyé a középkorkutatást, mi több, gyakorta anakronisztikus olvasatok felé tolja el a források értelmezését. Vajon M. Watson, a kiadó szerkesztője milyen „piaci részt” pillanthatott meg a bristoli kutató első vázlatainak olvasásakor, amiért – a könyv előszava szerint – „hosszasan, türelemmel várakozott” a mű elkészültére? A kérdés eldöntéséhez először tekintsük át a könyv nagy témáit.

Az első három fejezet azokat a színtereket veszi számba, ahol a 12–13. század tanulni vágyó fiataljai megszerezhették műveltségüket: áttekinti Észak-Franciaország néhány nevesebb iskoláját (első fejezet), a híresebb kolostori iskolákat (második fejezet), mielőtt a gondolatmenet megérkezne központi témájához, a párizsi egyetem tárgyalásához. Miközben a mű vázolja, hogy a két évszázad során miféle kontextusokban vált hozzáférhetővé a tudás, nem az egyes iskolák topográfiaját nyújtja. A szerző érdeklődése sokkal inkább az iskolateremtő egyéniségek felé fordul (Szent Anzelm, Szent Bernát, Abelard, Bonaventura és Tamás), de nem veszíti szem elől azt sem, hogy bemutassa, milyen módszerei voltak a tudás megszerzésének (dialektika, hermeneutikai elvek), és milyen készségek kialakítását célozták az egyes iskolatípusok (lásd például a párizsi egyetem igehirdetés-orientált képzését). Amíg az első három fejezet azt mutatta be, hogyan alakult ki a párizsi egyetem és az egyetemi elit a korabeli társadalmi adottságok közepette, a negyedik fejezet nézőpontja figyelemreméltó fordulatot vesz: immár azt a kérdést feszegeti, hogy a párizsi egyetem magiszterei eszméik propagálása során (disputációk, igehirdetés, gyóntatás) hogyan szervezik meg, váltják ki az általuk elvárt társadalmi viselkedést. E „társadalmi mérnökösködés” logikájában tárgyalja – vitatható módon – a purgatóriumra vonatkozó tanítás 12–13. századi fejlődését, ahogy voltaképpen ehhez az új

nézőponthoz tartoznak a következő fejezetek nagy témái is. Azaz annak áttekintése, hogy a párizsi egyetemi értelmiség miként vélekedett a házasság és a szexualitás kérdéseiről (ötödik fejezet), valamint a kereskedelemről, a pénzről és az uzoráról (hatodik fejezet), s miként kívánta eszméi terjesztése révén kialakítani az elvárt magatartásformákat e területeken is. Szellemes módon az említett eszmék feltárását a fellelhető párizsi *Quodlibet*ek vizsgálata alapján teszi meg, hiszen a disputációk e nyilvános műfajára úgy tekint, mint amelyben az egyetemi értelmiség a társadalom felé kommunikálja ideáit. A művet végül az egyetem késő 13. és 14. századi kritikusaiknak (Eckhart, Marguerite Porete, Jean de Meun) ismertetése zárja, azoknak az „intellektualizmus-ellenes intellektualistáknak” a bemutatása, akik, noha ezer szállal kötődnek az egyetemi kultúrához, szembefordulnak az egyetem képviselte tudás- és lelkeségi formákkal.

Bár a fejezetek gondolatmenetét leegyszerűsítve felfűzhetnénk arra a narrációra, ahogyan a társadalom korabeli viszonyai közepette kialakul az értelmiség hatalmi elitje (1–3 fejezet), majd befolyása alá vonja társadalmának alapvető (vallási, etikai, gazdasági stb.) viselkedési formáit (4–6 fejezetek), ez a pusztán hatalmi logika igazságtalanul leegyszerűsítésének a mű rendkívül komplex problémakezelését. A szerző az egyetem kialakulásának történetében inkább töréseket és feszültségeket lát, mintsem egységes folyamatot, és éppen e feszültségeket (Arisztotelész értelmezése, világi magiszterek és koldulórendek vitája, egyetemi polgárság és városi polgárság konfliktusai stb.) igyekszik feltárni. Ezt a vertikális sokrétűséget metszi át azután és gazdagítja az a polifon megközelítésmód, amelyet a szerző horizontális irányban folyamatosan érvényre juttat, s amely e mű sajátja.

Zenei kifejezéssel élve, Wei munkája a „crossover” műfajába tartozik, és ez legfőbb erénye is. Ahelyett, hogy egy egyetemi hall-

gatónak vagy az órára készülő oktatónak tíz-tizenöt különféle monográfián kellene átküzdenie magát ahhoz, hogy a középkori egyetem institutionális felépítéséről, a korabeli társadalmi-gazdasági viszonyokról, a teológiai és filozófiai eszmék fejlődéséről, tipikus értelmiségi karriermodellekről és a tudás megszerzésének és egységesítésének jellegzetes módjairól ismereteket gyűjtsön, Wei könyvében mindezt egy helyütt megtalálja. A tiszteletreméltó munka világosan magán viseli annak nyomát, hogy a tanítás során, a hallgatók (újfajta) tudásigényének megfelelően formálódott. Még a legunalmasabb témákat is képes egy-egy izgalmas kérdés felvetésével megközelíteni: így értesülünk például az univerzálé problémájáról vagy a szillogizmusokról, mintegy oldalvást, abból a kérdéskörből kiindulva, hogy a 12. század magiszterei milyen vonzó tudásanyaggal kívánták elhódítani riváisaiktól hallgatóikat. A szerző ügyelt arra is, hogy munkáját tömbidézetek formájában gazdag forrásanyaggal lássa el. A szövegek értelmezésének módja is figyelemreméltó: a szerző többnyire képes olyan higgadt távolságtartással kezelni forrásait, melyet a megértés és elfogadás szándéka hat át. Ian P. Wei megközelítésében kicsit saját kultúránkra is rálátunk egy külső, időnként talán hűvös, ám érdeklődő tekinteten keresztül.

Szeiler Zsolt

Orígenes: Sobre los principios. Edición bilingüe preparada por Samuel Fernandez

Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2015.

Az első rendszeres teológiai munka, Órigenész *Peri Arkhón* című művének kritikai kiadása és spanyol nyelvű fordítása a Fuentes Patristicas sorozat 27. köteteként jelent meg a Santiago de Chilei Pápai Egyetem teológu-

sa, Samuel Fernandez gondozásában, Manlio Simonetti, a patrisztika doyenje előszavával. Amint Simonetti – akinek nevéhez Henri Crouzel mellett társszerkesztőként a mű *Sources Chrétiennes*-féle ötkötetes (1978–1984) bilingvis kiadása fűződik – is jelzi előszavában, a *Peri Arkhón* az egyik legtöbb problémát felvető szöveg, amelynek görög eredetije nem maradt ránk a maga teljességében. A harmadik könyv mintegy fele – ez a rész a szabad döntés képességéről szól – és a negyedik könyv nagy része – mely a Szentírás magyarázatának módszertani kérdéseit tárgyalja – a Nagy Szent Baszileiosz és Nazianszosi Szent Gergely által összeállított *Philokalia* című gyűjteményben maradt fenn eredeti nyelven, a munka egésze azonban csak Rufinus 397–398-ban készült latin fordításában maradt az utókorra. Rufinus a műhöz írt előszavában bevallja, hogy a teológiai szempontból támadható megfogalmazások bizonyos eseteiben változtatott a szövegen, elhagyott belőle részeket, mégpedig azért, mert bizonyos abban, hogy Órigenész munkájának görög szövegét ellenfelei meghamisították. Jeromos, aki ekkorra már ifjúkori barátja ellenségévé vált, hamisítással vádolja Rufinust, és több idézetet is közöl saját fordításában azt bizonyítandó, hogy Rufinus eltér az eredetitől. Jeromos a negyedik századi – jórészt nem is magáról Órigenésztől, hanem az órigenista szerzetesekről szóló – órigenista vitában azt bizonygatja, hogy a fiatal korában általa is tisztelt mester néhány tanítása teológiai szempontból nem éppen kifogástalan. A törzsanyagot 24 rövid görög idézet zárja Justinianus császár Órigenész ellen Ménaszhoz írt leveléből 543-ból, amelyek a *Peri Arkhón* heterodox voltát kívánják bizonyítani, és amelyek alapul szolgáltak az 553-as konstantinápolyi ötödik egyetemes zsinat Órigenészt elítélő határozataihoz.

A legalapvetőbb modern kritikai kiadás, P. Koetschaunak a 34 kézirat feldolgozá-

sát legalaposabban elvégző munkája immár száz éves, 1913-ban jelent meg Lipcseben. Koetschau nagyon bizalmatlan volt Rufinus irányában, a későbbi kutatás azonban Bardy nyomán megértőbbnek bizonyult Órigenész hű tanítványával szemben. Így az új kiadás – amely Görgemanns és Karpp 1976-os kiadása nyomán plusz egy kézírral számol – sem hozza automatikusan Órigenész szövegeként Justinianus vagy Jeromos idézeteit, hanem egyenként vizsgálja meg az adott szöveget, és a kommentáló lábjegyzetekben igazítja el az olvasót. Fernandez egy száz oldalas, igen tömör bevezetésben ismerteti a szöveggel kapcsolatos problémákat, mind a címmel, mind a mű szerkezetével és közönségével kapcsolatos kérdéseket. Munkáját szolid megbízhatóság jellemzi, és figyelemreméltó, hogy még az újonnan felfedezett órigenészi *Zsoltár-homiliák* egyik szövegét is fölhasználja a mű címében szereplő *arkhé* szó értelmezése kapcsán (32. o. 28. lábjegyzet). Látnunk kell, hogy a címben szereplő *arkhé* kifejezés többes száma elvileg utalhat a hit alapvető tanításaira, melyeket az órigenészi munka bevezetése az apostoli tanításhoz köt, s melyeket a mű kibont. Magyarul ez talán az „alapelvek” formulával lenne visszaadható vagy valamilyen egyéb, némileg már magyarázó, s ezért egy fordításban kerülendő fordulattal, például „az alapvető tanítások” szóösszetétellel. Ugyanakkor figyelembe kell venni azt is, hogy az „alapelvek” kifejezés nem feltétlenül valóságos létezőkkel kapcsolatban használatos terminus, sőt, elsődlegesen „logikai” vagy „matematikai alapelvekről” szoktunk beszélni, márpedig a *Peri Arkhón* jórészt valódi individualitással és valóságos létezéssel bíró ontológiai realitásokról szól, kivéve néhány olyan alapvetet, ami a Szentírás értelmezése során általános tételként kerül bemutatásra. Tehát a mű tárgyát jórészt – de nem kizárólag – önálló, sőt személyes valósággal rendelkező realitások képezik: Isten, a lelkek, a világ, a jó angyalok és a sátán, illetve angyalai.

A keresztény tanítás szerint nekünk, embereknek isteni kinyilatkoztatásban van részünk, amikor vallásunk szent könyveit olvassuk. Nem a természetes ész, nem is a különböző, egymással és a vallási kultusszal is csak laza formában összekapcsolódó, további művészi átalakítást igénylő mitikus kinyilatkoztatás az Istenről szóló tanítás forrása, hanem bizonyos szent könyvek. E speciális keresztény-zsidó koncepció szűkebb jelentést kölcsönöz a „theologia” kifejezésnek is. Eszerint a teológia az Istennel és az Isten-ember kapcsolat szempontjából egyéb meghatározó kérdésekkel foglalkozó tudomány, melynek kiindulópontját a Szentírásból vett vagy következtetett hittételek jelentik, tárgyát a Szentírás szövegeiben föllelhető, illetve ahhoz kapcsolódó kérdések, problémák vizsgálata képezi, módszerét pedig mindenekelőtt a szöveg meghatározott értelmezési módja, a hermeneutika nyújtja. Órigenész ezt a jelentést tárta fel és tudatosította, és ezzel a keresztény tanításnak tudományos formát adott. Ezt mutatja a *Peri Arkhón* bevezetése is. Órigenész előszavában világosan megjelöli célját: Az apostoli tanítás számos egyértelmű megállapítást tartalmaz a keresztény hit alapvető tanításaival kapcsolatban, mégis, nem kevés lényegi ponton nincsen egyetértés a hívők között. E tény vagy az apostoli tanítás nem kellő figyelembe vételéből, vagy a tételek értelmezéséből, esetleg pedig abból adódik, hogy e tanítás nem mindenre terjed ki. Ha egy egységes, átfogó és koherens keresztény tanítást kívánunk megalkotni, olyat, amely az ennek szellemiségével ellentétes értelmezésekkel kritikailag számot vet, akkor első lépésként meg kell jelölni a tanítás kiindulópontjait képező axiómákat, azaz az apostoli tanítás alaptételeit. Ezek fényében kell immár a Szentírásban föllelhető állításokat értelmezni. Ehhez elengedhetetlen egy hermeneutikai elmélet kidolgozása, amely megfelelő kiindulópontot szolgáltat e szöve-

gek értelmezéséhez, és magától értetődően élnünk kell a természetes észhasználat, mindenekelőtt a logikai következtetés nyújtotta eszközökkel is. Órigenész bevezetője utolérhetetlen tudományelméleti precizitással fogalmazza meg a rendszeres teológia elméleti alapjait. Ehhez képest alighanem másodlagos jelentőségű mozzanat, hogy vajon mely csoportokat tesz leginkább felelőssé a keresztény tanítások ellentmondó megfogalmazásaiért. Jól látható, hogy a gnosztikus és markiónita teóriák képezik konkrét kritikai megjegyzéseinek első számú céltábláját, mégis mindenekelőtt pozitív rendszerteremtésként, s nem csupán polemikus kísérletként kell számon tartanunk az alexandriai teológus művét. E rendszerteremtésnek természetesen megvannak a maga fölismert benső korlátai. Órigenész szerint ugyanis jelen életünkben sohasem rendelkezhetünk tökéletes istenismerettel, s a Szentírás célja sem az, hogy ilyesmit nyújtson. Így mindig vannak olyan kérdések, melyekre nem találunk biztos választ, s ez bizonyos szerénységre és önkorlátozásra kell, hogy indítson bennünket. Néha meg kell elégednünk a különböző válaszalternatívák mérlegelésével, s vizsgálódásainkat nem lezárt és megkérdőjelezhetetlen dogmákként kell előadnunk. Ha tehát olykor Órigenész saját válaszát is ilyen hipotetikus formában fogalmazza meg, ez nem jelenti azt, hogy a teológiának ez az általa megfogalmazott vizsgálódó-gyakorló, azaz *gümnasztiké* jellege csupán udvarias becsomagolása lenne szélsőséges nézeteknek.

Samuel Fernandez sok-sok év munkáját magába sűrítő szövegkiadása számos kutató számára a legegyszerűbben elérhető és megbízható szövegkiadást jelenti majd, fordítása pedig a nagyszámú spanyol anyanyelvű olvasó számára kínál alkalmat az alexandriai mester teológiájával való megismerkedésre.

Somos Róbert

Paul Oberholzer SJ (szerk.):
Diego Laínez (1512–1565) and
his Generalate: Jesuit with Jewish
Roots, Close Confidant of Ignatius
of Loyola, Preeminent Theologian
of the Council of Trent

Biblioteca IHSI 76, Institutum Historicum
Societatis Iesu, Roma, 2015.

A római Jezsuita Rendtörténeti Intézet (Institutum Historicum Societatis Iesu) legjelentősebb 2015-ös kiadványa a Jézus Társasága második általános rendfőnökének, Diego Laíneznek szentelt több mint ezer oldalas tanulmánykötet. A harmincegy tanulmányt és három kiegészítő dokumentumot tartalmazó kötetet Paul Oberholzer svájci jezsuita, a Rendtörténeti Intézet korábbi munkatársa gondozta, aki jelenleg a Gergely Egyetem egyháztörténész professzora. Oberholzer maga is öt tanulmánnyal gazdagította a Laínez generálisról alkotott történeti képet. A tanulmányok szerzői között nemcsak kortárs jezsuita történészek – Paul Begheyn, Robert Danieluk, Thomas McCoog stb. – szerepelnek, hanem a kora újkorral foglalkozó történésztársadalom olyan jeles nemzetközi képviselői, mint az észak-amerikai Paul F. Grendler és Robert A. Maryks, az olasz Flavio Rurale és Andrea Spiriti vagy a spanyol Enrique García Hernán, hogy csak néhány nevet említsünk a huszonhét szerző közül.

A kötet tárgyát képező Diego Laínez ahhoz a párizsi diákkörhöz tartozott, mely az 1530-as évek elejétől formálódott Loyolai Ignác körül, s amely az 1537–1540 között létrejött Jézus Társasága magja lett. Laínez tehát az Ignáchoz csatlakozott kilenc első társ egyike, akiket később „első atyákként” (*primi patres*) emleget a jezsuita történetírás. Ignác halála (1556) után Laínez két évig csak a rendi általános helynök tisztségét töltötte be. A IV. Pál pápa és II. Fülöp spanyol király között kitört háború ugyanis megakadályoz-

ta, hogy a jezsuiták megtartsák I. általános rendgyűlésüket, melynek legfőbb feladata a generális utódjának megválasztása lett volna. A végül 1558-ban összeülő rendgyűlés Laínez ruházta fel a rendfőnöki feladatkörrel. Hétéves rendfőnöksége (1558–1565) a Jézus Társasága első nagy növekedési hullámába tartozik: az Ignác halálakor kb. 1000 főt és 46 kollégiumot (iskolát) számláló rend hét évvel később már 35.000 jezsuitával és csak Európában 91 kollégiummal működött.

A vaskos tanulmánykötet sokféle szempontból igyekszik megvilágítani Loyolai Ignác utódját a jezsuita rendfőnöki hivatalban. Ehhez természetesen a szerzők sokfélesége is hozzájárul, akik személyes kutatási területük – rendtörténet, egyháztörténet, neveléstörténet, művészettörténet, politikatörténet stb. – felől közelednek a Jézus Társaságát több szempontból is döntő módon meghatározó második rendfőnök alakjához.

A kötet értéke különösen három területen nyilvánul meg.

Az első terület annak tisztázása, miért is homályosult el Laínez alakja a jezsuiták tudatában. Több tanulmány is foglalkozik a Laínezre később negatív fényt vető zsidó származása kérdésével. Az első jezsuita nemzedék számos, különösen is tehetséges tagja kereszténységre áttért zsidó felmenőkkel rendelkezett. Sajnos a spanyol és portugál inkvizíció újkeresztény-üldöző hullámainak és egy bizonyos renden belüli antiszemita áramlatnak a nyomása alatt a Jézus Társasága V. általános rendgyűlése 1593-ban megtiltotta a zsidó és mór származású jelentkezők felvételét. (Részleges enyhítésre csak 1923-ban, a tilalom teljes eltörlésére pedig 1946-ban került sor.) A *limpieza de sangre*-teóriákat tükröző tilalom hatása alatt Laínez alakja és jelentősége háttérbe szorult. Másrészt a nevéhez fűződő óriási levelezés és egyéb dokumentumok csak részben kerültek kiadásra, így a történészek is csak töredékes képet alkothattak Laínezről.

A kötet második érdeme, hogy Láinez alakjának kritikai feldolgozása révén tovább erősíti az új típusú jezsuita történetírás és önértelmezés lehetőségét. A II. Vatikáni Zsinat „vissza a forrásokhoz” felhívása – sokszor eléggé izolált módon – csak az alapítókra és a szűken megszabott alapítási időszakra irányította a figyelmet. Paul Oberholzer a Jézus Társasága alapításának megértéséhez új szemléletmódot javasol, mely az alapítás időszakát tágra értelmezi, kiterjesztve azt egészen az 5. rendfőnök, Claudio Acquaviva hivatalai idejéig (1581–1615). E szemléletmódban Láinez rendfőnöksége a Társaság konszolidációs időszakának lényeges szakasza, melyben sikerül visszaszerezni a IV. Pál pápa idején megnyirbált intézményi sajátosságokat, így a közös kórusima alóli mentességet vagy a rendfőnöki mandátum egész életre szóló jellegét. A jezsuita identitás Láinez alatt nyeri el formálisan is az iskolákhoz kötődő sajátosságát éppen az által, hogy a rendfőnök az igehirdetői szolgálattal egyenértékűnek jelenti ki a tanító-nevelő szolgálatot, amelyből ettől kezdve – legalábbis egy adott időre – minden jezsuitának ki kell vennie a részét.

A kötet harmadik érdeme, hogy Láinez alakján keresztül lényeges adalékokkal gazdagítja a trentói zsinat nyomán kibontakozó katolikus reform megértését úgy egyház- és teológiai történeti, mint nevelés- és kultúr-történeti szempontból. A tanulmányok több mint harmada erre a folyamatra, illetve a Társaságnak és vezetőjének e folyamatban betöltött szerepére vet fényt.

A kötet tanulmányai nyomán újra igazolódik az az utóbbi évtizedekben kialakult történeti tétel, miszerint a Jézus Társasága történetén keresztül sajátos út nyílik a kora újkori történelem mélyebb megértéséhez. E korszakok iránt érdeklődők számára a kötet valódi kincsésbánya.

Bartók Tibor SJ

Frenyó Zoltán (szerk.):
Iskolák és kánonok között:
Pauler Ákos filozófiája

MTA BTK Filozófiai Intézet, Budapest, 2014.

Pauler Ákos (1876. április 9. – 1933. június 29.) éppenséggel nem tartozik a magyar filozófia legelhanyagoltabb alkotói közé, hiszen munkásságáról nemcsak egy kitűnő monográfia jelent meg Somos Róbert tollából (*Pauler Ákos élete és filozófiája*, Kairosz, Budapest, 1999), hanem modern szövegkiadások (*Bevezetés a filozófiába*, Pantheon Irodalmi Intézet Részvénytársaság, Budapest, 1999; *Művészetfilozófiai írások*, Kairosz, Budapest, 2002), nem is beszélve számos értelmező tanulmányról. Mégis joggal jegyzi meg Mezei Balázs a Somos-monográfiáról írott recenziójában: „a hazai filozófiai köztudat nagyrészt ma sem tekinti olyan gondolkodónak Paulert, akit érdemes és szükséges tanulmányozni” (*Magyar Tudomány* 48 [2001/1] 121–124). Ezzel az értékelésével egyébként nincs egyedül, hiszen hasonlóan vélekedett három évtizeddel korábban egy Paulerről írott, méltató hangvételű megemlékezésének felütésében – meglepő név fog következni – Tamás Gáspár Miklós: „Pauler Ákost lényegében elfelejtették” (*Vigilia* 45 [1980/6] 402–405, 402).

Aligha lehet többet tenni ennek megváltoztatására, mint amire a Frenyó Zoltán szerkesztésében, az MTA BTK Filozófiai Intézetének kiadásában megjelent gazdag és izgalmas kötet vállalkozik: tanulmányokat adni közre a pauleri életmű aspektusairól, melyeket eredeti források, sőt reprodukciók kísérnek. *Bolberitz Pál* nyitótanulmányában Pauler rendszerfel fogását vizsgálja, amit nem pusztán azért talál figyelmére érdemesnek, mert a „rendszerelés nem jellemző tulajdonsága a magyar gondolkodóknak” (11.); Minden rendszer, azaz a részek egészhez való viszonyának meghatározá-

sa visszautal valamilyen megelőző totalításra, amely megfontolás Bolberitz szerint Pauler filozófiájában a redukciónak tulajdonított módszertani szerepben tükröződik. (13.) Bolberitz konklúziója szerint Pauler rendszere mégis Prokrusztesz-ágyának bizonyul, „látszólagos gazdagsága ellenére [...] kima-radnak [Pauler] rendszeréből fontos filozófiai témák és problémák”. (14.) A rendszerépítés vállalkozásának a mai kor olvasóira gyakorolt vonzereje mutatkozik meg *Ignác Lilla* Pauler tiszta logikájával foglalkozó írásában is. A tiszta logika felépítése a szerző szerint „minta-értékű az egész rendszer szerkezete számára”. (26.) Érdekes, hogy éppen a rendszerfogalom szempontjából Ignác ugyanúgy negatív jel-legű konklúzióra jut („Pauler rendszere foly-tathatatlan”, uo.) a tiszta logika összefoglaló, helyenként (22. skk.) kifejezetten kritikai be-mutatása során.

A pauleri rendszerrel foglalkozó írások so-rában a Pauler Ákos filozófiájáról korábban önálló kötetet és tanulmányok sorát meg-jelentető *Somos Róbert* ezúttal Pauler ide-ológiafogalmával foglalkozik. Az ideológia terminus sohasem tartozott a filozófia ekvi-vokációtól mentes műszavai közé, azonban Pauler terminushasználata különösen el-tér az ideológia szó konvencionális je-lentéseitől. Nézzük, hogyan vezeti be és definiálja ezt Pauler! „Egy külön, »ideológia« nevű tudomány szükségességét annak a megfontolása alapján ismertük fel [...], hogy a logika, esztétika és metafizika a tárgyak (dolgok) bizonyos osztályairól szólnak, s így kell olyan vizsgálódásnak lennie, mely magát a »tárgy« mibenlétét *általában* s ennek kü-lönböző osztályait fejt ki. Az ideológia tehát általános tárgymélet, s így sajátos feladata épp az, hogy a tárgyakat oly szempontból vizsgálja, mely különböző irányú differenciá-lódásuk előtt érvényesül [...]. »Ideológiának« éppen azért nevezzük a kutatás e területét, mert a dolgokat csak *mint adott tartalmakat*

tekinti: tehát minden lehető dolognak csak mintegy ideáját vizsgálja” (*Bevezetés a filozófi-ába*, Pantheon Irodalmi Intézet Részvénytár-saság, Budapest, 1921, 241). Ezt a paragra-fust (197. §) kommentálva mondja Somos: „látható, hogy a »nem-valóságos« az a közös jelentésmag” (28.), ami az ideológia termi-nus pauleri használatában a kezdetektől, azaz „jóval Paulernek a tiszta logika irányában történő elköteleződése előtt” (27.) megha-tározó. A „nem-valóságos” abban a speciá-lis értelemben jelenik itt meg, amit nem a valósággal szembeni oppozíció, hanem a különböző létmódokra tagolódást *megelőző* stádium szándékának rögzítése vezet. Joggal jegyzi meg Somos, a pauleri „ideológia [...] egy Meinong-inspirálta tárgymélet”. (28.) A Grazban működő filozófus, Alexius Mei-nong számára a tárgy irreducibilis fogalom. Ahogyan a rendszere foglatát nyújtó önélet-rajzi visszatekintésében fogalmazott: „Ahhoz, hogy formailag helyes módon definiáljuk, mi a *tárgy*, hiányzik a genus és a differen-tia; hiszen minden tárgy” (*Gesamtausgabe* VI, 102). Mindenesetre minden elementáris tudattartalom (tudatélmény), csakúgy, mint annak nyelvi kifejezése, tárgyra vonatkozik, és tárgy az is, amivel a tudás foglatatoskodik. Meinong azonban nem pusztán azért tartja szükségesnek a tárgy ilyen fogalmát és az arra irányuló tudományt (a tárgyméletet), hogy a tárgyak „különböző irányú differenciálódá-suk előtt” érvényes határozmányait kutassa, hanem kifejezetten azt gondolja, vannak olyan tárgyak, melyekkel kielégítő módon még egyetlen tudomány sem foglalkozott: a hagyományos tudományok „legtöbbször ki-zárólag a valóságos ismeretével foglalkoznak, mindazonáltal nem valóságos, ezenfelül nem létező, lehetséges, sőt maga lehetetlen is al-kothatja az ismeretek tárgyát”. (103.)

A meinongi tárgymélet tehát egyaránt foglalkozik az aktuálisan egzisztáló (valósá-gos), szubzisztáló (lehetséges avagy ideális

létmódú) tárgyakkal, csakúgy, mint azokkal a tárgyakkal, melyek még ideálisan sem létezhetnek, mert például ellentmondást hordoznak magukban (pl. a kerek négyszög). Meinong azáltal kerüli el a lehetetlen (léten túli) tárgyak elméleti polgárjogából eredő ellentmondásokat, hogy a tárgyakat elválasztja azok tulajdonságaitól (melyek ideális létmóddal bíró ún. objektívumok). Más szóval Meinong elutasítja a kijelentések egzisztenciális importjának elvét (azaz a „kerek négyszög kerek” objektívum szubvizstálásából nem következik a „kerek négyszög” tárgy szubvizstálása), s így tárgyelmélete nem olyan triviálisan védhetetlen, mint ahogyan azt Russell bemutatja az analitikus filozófia alapító szövegének tekinthető, *A denotálásról* című 1905-ben megjelent írásában. A prágai filozófus, Bernard Bolzano számára – akinek betiltott és diffúz csatornákon át terjedő filozófiája meghatározó jelentőségű volt a Brentano-iskola egyes eretnek tanítványai számára – a nem létező tárgyak, így a hírhedt kerek négyszög semmilyen problémát nem jelentett: a kerek négyszögnek van objektív képze, csakúgy, mint pszichikailag realizált, ún. szubjektív képze (melynek matériája az objektív képzet), viszont hiányzik a tárgya, ezek a képzetek tárgynélküliek. Az ilyen képzetek minden további nélkül alkothatják tételek, így objektív tételek részét, sőt még tudományos igazságok részét is (gondoljunk csak az imaginárius számokra, amint azt a filozófiatörténet mellett a matematikatörténet panteonjában is helyett kapott Bolzano nyilvánvalóan tudta).

Mindezt azért fontos látnunk, mert a harmadik meinongi tárgysztyály nem-triviális kihívást jelentett Pauler számára. Pontosabban, ahogyan Somos erre rámutat, Pauler eleinte félreértette a nem létező tárgyak helyzetét ezekben a rendszerekben: „Pauler 1910 körül körvonalazódó Bolzano- és Meinong-interpretációja hibás volt,

amennyiben azonosította a magánvaló mondat fogalmát a magánvaló igazság fogalmával, és az *objektívum* terminust is kizárólag az igazsággal kapcsolatban értelmezte és alkalmazta”. (30.) Ahogyan Somos hangsúlyozza, ezen nézet részleges revideálása során kényszerült Pauler az ideológia fogalmának megalkotására, és ez a gyökere annak is, hogy Pauler az ideológiát és annak részdiszciplínáit (fenomenológia, relációelmélet, kategóriaelmélet, értékelmélet) a *logikán túl* helyezi. Ezen a ponton Pauler valóban eltér az alapul vett két gondolkodó rendszerétől, hiszen, amint láttuk, a nem létező tárgyak, illetve az azokról alkotott képzetek korántsem jelentenek anomáliát abban az értelemben, hogy az ilyen képzetek ne alkothatnák objektívumok, illetve magánvaló mondatok részeit. Ez a tudományterminológiában is megmutatkozik: a bolzanói mű munkacíme és a tényleges megjelenés alcíme szerint is egy „logika”, Meinong pedig a logikát csak annak gyakorlati tudomány oldala miatt választja el a tárgyelmélettől, amely számára az utóbbi egyben előfeltételül szolgál. Pauler ilyen »különutassága« a rendszerén belüli problémákban is jelentkezik (pl. van-e logizmája tárgyatlan képzeteknek?), és véleményem szerint lényegesen korlátozza a Pauler aktualizálására és alkotó továbbvitelére irányuló kísérletek lehetőségeit.

A pauleri rendszer ágait áttekintő tanulmányok sorát *Cseri Kinga* írása zárja Pauler etikájáról, melyet a szerző a századforduló gondolati kontextusába helyez. Külön kiemelendő Cseri kísérlete Pauler és Max Scheler (1874–1928) összevetésére (41. skk.), hiszen ez a jelentős reálfenomenológus akár önálló fejezetet is érdemelhetett volna a Pauler és a kortárs gondolkodók kapcsolatait vizsgáló részben. Ugyanezen tanulmány (41. skk.) kapcsán talán az a gondolat is felmerülhet az olvasóban, hogy egy biográfiai, pontosan a filozófusi létről („életművészet”) szóló fejezetet

is szívesen látna a kötetben, különösen mivel Pauler ehhez érdekes alpanyagot szolgáltatott volna.

A vallásfilozófiai tárgyú írások sorát *Zimányi Ágnes* Pauler istentanatát vizsgáló írása nyitja. A kötet szerkesztőjének, *Frenyó Zoltánnak* egy hasznos bibliográfiával és rövid szemelvénnel kiegészített tanulmánya Pauler istenérveire koncentrál, melyeket izgalmas módon Pauler legkorábbi és legkésőbbi korszakának egy-egy írása (egy 1894-es *Bölcséleti Folyóirat*-tanulmány és az 1926-os Anaxagorasz-tanulmány) révén vizsgál. Frenyó vizsgálatának raszterét a keresztény hagyomány különböző vonulataihoz (patrisztikus, tomista, augusztiniánus) köthető istenérvtípusok alkotják, s konklúziójában (72.) a katolikus teológia mai legmodernebb szisztematikus irányzatának, a transzcendentális neotomizmusnak (legjelentősebb modern képviselője: Karl Rahner, illetve Magyarországon: Nyíri Tamás) szempontjait kéri számon – ha jól értem: bizonyos mértékig elmarasztalólag – Pauleren. A vallásfilozófiai vizsgálatok sorát *Kormos József* írása zárja Pauler Ákos Arisztotelész-képéről. Pauler gondolkodásának gazdagságáról tanúskodik a kötet következő két tematikus csoportja, melynek hasonlóan szakavatott értelmezők tollából származó írásai Pauler etikáját (*Turgonyi Zoltán*), esztétikáját (*Máté Zsuzsanna*), pedagógiáját (*Kuminetz Géza*), jogfilozófiáját (*Friwaldszky János*) vizsgálják, illetve a Pauler Ákos halála utáni évben megjelent *Festschrift* tanulmányait veszik sorra (*Kis Attila*), avagy Pauler egy kortársának bemutatása révén nyújtanak hasznos adalékot (*Szűcs Olga*).

A kötet zárótanulmánya *Hoppál Bulcsú* írása Pauler és Edmund Husserl, illetve tágabban a Brentano-iskola kapcsolatáról. Ezen vizsgálati szempont jelentőségét aligha lehet túlhangsúlyozni, hiszen Pauler filozófiáját sokrétű viszony fűzte a modern kontinentális filozófia keletkezésének főáramához tarto-

zó gondolkodókhöz. Hoppál ezt a kérdést a kánonképződés felől veszi célba, ami „fájdalmas vajúdás”, sőt „élethalálharc” (191., vö. a kifejezetten belligerens 7. lábjegyzetet). Ezt Hoppál egyrészt a filozófia igazság-vonatkoztatottságából eredezteti (uo.), másrészt annak alátámasztására használja, hogy Pauler és Husserl gondolkodásának összehasonlításakor „elsősorban szellemiségéről (bölcseleti világlátásról) szeretnék beszélni, s nem törekszem szöveg-helyhatások bemutatására”. (192.) A „szellemiség hasonlósága”-t (193.) Hoppál recepció- és fejlődéstörténeti áttekintések után abban látja, hogy Pauler logikai platonizmusa „az osztrák(-magyar) platonizmus különleges csúcsteljesítménye volt”. (196.) Ezt a platonizmust a szerző szerint az antipszichologizmus, az intuíciónak jutott ismeretelméleti szerep és az intencionalitás fogalma definiálja (uo.), melyhez a tanulmány során később (200.) az anti-irracionalizmus, anti-kantianizmus, valamint az arisztotelianizmus és az értékelmélet járul, melyek a szerzőt egy tágra szabott értékeléshez vezetik: „Pauler platonizmusa nem logikai platonizmus, helyesebben nem *csak* logikai platonizmus. Platonizmusa a szókra-tészi-platóni filozófia legmélyebb megértése, ahogy a realista fenomenológia is az.” (201.)

Hoppál írásában ugyanakkor egyetlen Husserl-idézet sem szerepel (noha a főcíme: „Pauler Ákos és Edmund Husserl”), sőt, amint a fenti idézet utolsó tagmondata jelzi, végrehajt egy további tudatos és vállalt *átértelmezést*: Husserl „filozófiájának egy realista irányú interpretáció”-ját. (197., vö. még 198.) Husserl és Pauler, tágabban a pauleri gondolkodás és a 20. századi kontinentális filozófia főáramát alkotó fenomenológia vizsgálatának egy másik lehetőségét talán azonban nem pusztán „szöveg-helyhatások” figyelembevétele, hanem a husserli fenomenológia és a göttingeni Husserl-tanítványok realista fenomenológiája közti diskrepanciá-

nak előtérben tartása is kijelölheti. Hoppál szerint Pauler a husserli gondolatvilággal történő első találkozását követően „egy sajátos, bizonyos értelemben a fenomenológiai filozófiával ellentétes gondolati utat járt be”. (195.) Egy ilyen mozgás nyitva hagyja annak lehetőségét, hogy a két gondolati rendszer viszonyát hasonlóságok és graduális fogalmi eltolódások összefüggésének rendszerén keresztül mutassuk be. Még a húszas évekbeli pauleri fő mű fent idézett szöveghelyében is „*mint adott tartalmak*” jelennek meg a „dolgok” (kiemelés tőlem), összhangban az idea locke-i és azon túl visszanyúló használatával (és némileg megvilágítva Pauler idioszinkretikus ideológiafogalmát). Tekintve, hogy a *tartalom* problémája a bolzanói és brentanói gondolkodást recipiáló más gondolkodók számára (Alois Hölfer, Kazimierz Twardowski és mindenekelőtt Edmund Husserl) számára betöltött centrális jelentőségét, talán nem volna haszontalan Paulert a fenomenológia keletkezésének összefüggésrendszerébe *teljes jogú, ám semmiben sem kitüntetett tagként* illetve vizsgálnunk, s talán paradox módon éppen egy ilyen előzetes jelentőségitélettől tartózkodó vizsgálódás is hozzájárulhatna Pauler kánonokba történő visszahelyezéséhez.

A kötet szerzői közül nem Hoppál az egyetlen, aki Pauler bemutatását a magyar filozófiatörténeti kánonok újrameghatározása felől szemlélve vezeti fel. Maga a kötet szerkesztője, Frenyó is „*a magyar filozófiai kánon újrajrásának menetében*” (63., kiemelés az eredetiben) kíván Paulernek különleges feladatot szánni. Azt a kérdést, hogy vajon miből táplálkozik a fent jelzett, Pauler feldolgozottságához mérten különös, mégis igazoltnak tűnő hiányérzet – vajon kapcsolódik-e ez a magyar filozófiatörténet-írást már történeti távlatokban kísérő hiány- és kisebbségérzethez –, csakúgy, mint azt, hogy a Pauler rekanonizálására irányuló szándék milyen

viszonyban áll azokkal a Pauler rendszerével és filozófiájával kapcsolatos specifikus hiányérzetekkel, melyek mintha a kötet több szerzőjénél, így magánál Frenyónál is megjelenéne, nos mindezeket a kérdéseket nyilvánvalóan nem jelen recenzens feladata megválaszolni, hiszen azok a mű olvasása során felmerülő legizgalmasabb meta szintű kérdések közé tartoznak. Persze nem mintha Pauler a korabeli legmodernebb filozófiai iskolákkal érintkező, azokat újraalkotó gondolkodása nem szolgálna elég érdekességgel.

A kötetet példaértékű módon eddig kiadatlan, német és magyar nyelvű biográfiai dokumentumokból vett szemelvény, valamint biográfiai és recepciótörténeti dokumentumok reprodukciója zárja.

Varga Péter András

Somorjai Ádám OSB:
Törésvonalak Mindszenty bíboros emlékirataiban. Tartalmi és szövegközlési sajátosságok;
Vecsey József, a társszerző
ELTE Új- és Jelenkori Magyar Történeti Tanszék, Budapest, 2013.

Somorjai Ádám bencés szerzetes, a Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség (METEM) munkatársa, a Magyar Egyháztörténeti Vázlatok szerkesztőbizottság tagja, aki 1993 óta él Rómában, rendi beosztásban a Szent Anzelm Prímásapátságban, 1997 óta a vatikáni államtitkárság munkatársa. Magyar és angol nyelven önállóan vagy társszerzőként eddig 12 olyan kötetet jegyez, amelyeknek központi személye Mindszenty József bíboros, esztergomi érsek munkássága, tevékenysége. Emellett számos tanulmányban értekezett Mindszenty bíborosról és a vele kapcsolatba hozható szentszéki politikáról.

A 2013-ban megjelent *Törésvonalak Mindszenty bíboros emlékirataiban* című kötetben újabb kutatási, filológiai eredményeit tette közzé. A kötet alcíme alapján két fő iránya van a kötetnek, az egyik Mindszenty József *Emlékirataim* című munkájának „Tartalmi és szövegközlési sajátosságai”, a másik „Vecsey József, a társszerző”.

A hercegprímás *Emlékirataim* címmel először 1974-ben megjelent, majd azóta számos újabb magyar és idegen nyelvű kiadást megért írása mind a mai napig állandó kutatási, publikálási témát ad a történészeknek. Az emlékiratok keletkezéstörténete, annak hitelessége, tartalmi pontossága, esetlegesen Mindszenty Józsefen kívüli más személyek tevőleges részvétele az írásban mind-mind olyan témák, amelyek újra és újra municiót adnak az írásra. Az persze nem baj, hogy vannak történészek, kutatók, akik írásaikban többségében a problémás, negatív elemeket emelik ki, mert vannak olyanok, akik meg inkább a pozitív eseményekre, területekre irányítják rá a figyelmünket, és vannak olyanok, akik pedig kiegyensúlyozottan nem hallgatják el a bíboros erőnyeit, meghatározó szerepét, cselekedeteit, de ugyanakkor hibáit, negatív lépéseit is bemutatják. Mindannyiunk számára az lenne a jó, ha ez a kiegyensúlyozottság válna meghatározóvá minden egyes Mindszenty-kutató munkásságában.

Somorjai Ádám 2013-ban megjelent kötete a kiadó, az ELTE Új- és Jelenkori Magyar Történeti Tanszékvezetőjének, Erdődy Gábornak előszavával kezdődik, majd a szerző bevezető gondolatait ismerhetjük meg, amelyből megtudhatjuk, hogy mi motiválta a szerzőt a korábbi években keletkezett írások, tanulmányok egy kötetbe rendezésénél. Ezt követően három nagy egység, fejezet következik. Az első „Az emlékiratok tartalmának törésvonalai” című 33 oldalas fejezet az esztergomi érseki székéből való elmozdítás kérdését, Mindszenty József és a pápák (XII. Pius,

XXIII. János és VI. Pál) kapcsolatát mutatja be. A második – legterjedelmesebb – 142 oldalas fejezetben a szerző a szinoptikus módszer szerint párhuzamba állít négy (magyar, német, olasz, angol) különböző nyelvű szövegváltozatot, melyet két téma köré rendez: „az esztergomi érseki székről való lemondás” kérdésköréhez kapcsolódó fejezetek, illetve az Édesanyáról szóló három alfejezet. Az első 60 oldalas, négy nyelvű, párhuzamos forrásközlés után egy 19 oldalas részletes elemzés következik. Ezt követően az „Édesanyám látogatásai”, „Fegyházam őrangyala” és az „Édesanyám menedékhelyemen” című alfejezetek párhuzamos publikálása következik 55 oldalon, majd a szövegváltozatok rövid elemzése 3 oldalon. A harmadik fő fejezet foglalkozik Somorjai Ádám megfogalmazása szerint a „társszerzővel”, Vecsey Józseffel. Ismerteti Vecsey József életrajzát és kapcsolatát Mindszenty Józseffel, majd azokat a Vecsey-munkákat mutatja be, amelyeket felhasználtak az emlékiratokban. Ezt követően azokat az idézeteket mutatja be, amelyek megjelentek mind az *Emlékirataim* című munkában, mind pedig Vecsey József: *Emlékezés Mindszenty bíboros édesanyjára* című művében. A negyedik fejezet egyfajta összegzés, „Megfontolások a deáki mellény újragombolásához” címmel, ami a korábbi terjedelmes fejezetekhez képest rövid, mindössze három oldalas. Az ötödik, utolsó nyolc oldalas fejezet a „Befejezés. A Mindszenty emlékiratok Achilles-sarkai” címet kapta. A kötetet egy nem teljes, bizonyos szerzői szempontok szerint a témához kapcsolódó több mint harminc oldalas irodalom zárja.

Somorjai Ádám apró részletkérdések kutatására irányuló munkássága inkább csak egy szűk kutatói kör, a bíboros életútját tudományos alapossggal vizsgáló szakemberek számára lehet hasznos, semmint a szélesebb érdeklődő közönség számára. A magyarázatokkal ellátott forráskiadványok korábban

még érdeklődést válthattak ki, de az ilyen jellegű, túl aprólékos, részletekbe vesző munkák nem segítik a szélesebb, téma iránt érdeklődő olvasóközönséget abban, hogy minél jobban megismerjék Mindszenty József bíboros, esztergomi érsek életművét, hanem inkább zavarólag hatnak, félreértéseket támaszthatnak. Szívből remélem, hogy ezeknek a munkáknak nem ez a valódi célja. A sokkal inkább elemző, az olvasót segítő monografikus írások nagyobb érdeklődést, visszhangot válthatnának ki a hazai egyházi és világi olvasóközönségben egyaránt.

Soós Viktor Attila

Rowan Williams: A hit szerepe a mai világban

Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2014, ford. Orzóy Ágnes.

A három esztendeje leköszönt canterburyi érsek, Rowan Douglas Williams egy évtizeden át volt a mintegy 80 millió hívet magába foglaló Anglikán Kommunió vezető alakja, „Egész Anglia prímása” és a Canterburyi Egyházkerület metropolitája. Az anglikán egyházban betöltött hivatalos szerepe egy – keleti- vagy nyugati – patriarkátus püspökéhez vagy érsekéhez hasonlítható, avval a jelentős különbséggel, hogy azokénál jóval kevesebb joghatósággal rendelkezett. Az anglikán egyház „államegyházi” (*established*) jellege miatt Williams természetesen érsekként tagja volt az angol parlament felsőházának (*House of Lords*), így számos szállal kötődött a közélethez. Jóllehet prímási működését világszerte nem kísérte egyöntetű tetszés – többek szemében az egész földgolyónkon elterjedt Anglikán Kommunió komoly válsághelyzetét Williams nem tudta ügyesen kezelni –, aligha férhet kétség hozzá, hogy ő korunk egyik legjelentősebb keresztény gondolkodója.

Rowan Williams 1950-ben született egy walesi bányászvárosban. Egy öntudatos walesi kisebbség gyermekként már szülővárosában elsajátította az angol nyelvet, majd tanulmányai révén mélyen kapcsolódott az angol nyelvű kultúrához. Teológiát Cambridge-ben, majd Oxfordban tanult. 1975-ben doktorált Vladimir Lossky, a XX. század vezető ortodox hittudós munkásságából. A keleti kereszténység később is fontos vonatkozási pont maradt Williams életében, így például azért tanult meg oroszul, hogy Dosztojevskij műveit eredetiben olvashassa.

Williams fősőbb tanulmányai után egyetemi oktatói munkát és különböző egyházi szolgálatokat végzett. 1990-ben a Brit Akadémia tagjává választotta. 1992-től püspökként, majd 1999-től érsekként szolgált Walesben – 2002-ig, amikor is Canterbury érseke lett. Az angol reformáció óta ő volt az első nem angol személy a canterburyi érseki székhelyben. Williams már püspökként kitűnt a közéleti és társadalmi kérdések iránti érdeklődésével.

Williams több nyelven olvas – ő Hans Urs von Balthasar egyik angol fordítója –, verseket fordít, egyúttal maga is költő. Kétségkívül olyan nagy műveltségű, alaposan fölkeszült személy, aki képes a keresztény hitet érthető és hiteles módon képviselni a mai világban a másképp hívők előtt.

A most magyarul napvilágot látott kötet canterburyi hivatali ideje alatt keletkezett szövegeket tartalmaz. Jóllehet a fejezetek eredetileg különböző alkalmakra, illetve fölkerésekre készültek – olvashatunk itt a legkülönbözőbb egyetemeken, zsinagógában, közéleti fórumokon, székesegyházakban, vallásközi találkozókon stb. elhangzott előadásokat –, összefűzésük egyetlen művé mégsem esetleges. Egy rendkívül világos és mély gondolkodású, széleskörűen tájékozott, személyes lelkipásztori és imatapasztalatból beszélő

ember szólal meg mindegyikben. Egy olyan keresztény gondolkodó és vezető, aki őszinte érdeklődéssel fordul a Másik felé – legyen az akár a szekularizmus képviselője vagy egy vallásos muszlim, akár egy börtönre ítélt vagy egy egészségét elvesztő öregember.

Williams őszintén meg van győződve arról, hogy minden ellenkező látszat ellenére a keresztény hit nem elavult vagy életképtelen, hanem igenis van üzenete a mai világnak. Jelen kötete írásait a címben (*Faith in the Public Square*) megfogalmazódó, hazánkban is nagyon időszerű meggyőződés köti össze: hitünk felelőssé tesz bennünket nem hívó embertársainkért, ezért hitünk még egy liberálisnak mondott demokráciában sem maradhat pusztá magánügy, nyilvánosságra kell lépnie, meg kell jelennie a társadalom nyilvános terében. (Itt ez a *public square* jelentése, amely a latin *forum*, illetve a görög *agora* mai angol megfelelője.)

A szerző szerint a keresztény hit „szakadatlan kihívás” arra, „hogy újraértelmezzük mindazt, amit az emberekről és sorsukról tudni vélünk”. (5.) Tehát előttünk, keresztények előtt szüntelen az a föladat áll, hogy azon gondolkodjunk, „miképp hat a keresztény tanítás a közéletre” (uo.). Williams természetesen pótolhatatlan személyes tapasztalatokkal rendelkezik a multikulturális és szekuláris brit társadalomról, mégsem gondolja azt, hogy a pluralizmus mindössze jó modor, a demokrácia pedig egyszerűen különböző magányvélemények kölcsönös tolerálása volna. A mai társadalomfilozófia Hegeltől származó kifejezésével élve Williams a kölcsönös „elismerés” új módjait keresi, pon-

tosan azért, mert keresztényként meg van győződve arról, hogy minden egyes ember Isten teremtménye, s ezért egyrészt mindenkitől tanulhatunk valamit, másrészt pedig mindenkiért felelősek vagyunk, tehát mi is tudunk nyújtani nekik valami értékeset.

A szerző kötete nyitó és záró fejezetében fogalmazza meg legalapvetőbb gondolatait. A tematikus részekbe osztott többi fejezetben pedig a liberális állam, illetve demokratikus berendezkedés, a hit és felvilágosodás, a törvény és az emberi jogok, a környezeti felelősség, a gazdaság, a közösségi igazságosság, valamint a vallási sokféleség kérdéseit járja körül. Bár vannak átfedések, a különböző szempontú megközelítések kölcsönösen erősítik és elmélyítik egymást.

Williams számára a mai közgazdaságban és politikában is megnyilvánuló modern ráció elégtelensége azt jelenti, hogy annak szűk, tárgyiasító és hatalmi ellenőrzésre törekvő szemléleténél tovább kell látnunk. Ezért oly fontos számára a *képzelőerő*, mely kétségkívül gondolkodásának egyik kulcsfogalma. (Csaknem minden fejezetben szerepel kimondottan vagy utalásszerűen, lásd pl. 234, 239, 257, 275, 276, 281, 285, 287, 288, 293, 350, 362, 369.) Williams képes megmutatni, hogy a képzelőerő hívő és gondolkodó használata felelősebbé, jobb és emberibb emberré tehet bennünket. Könyve mindazok számára fontos olvasmány, akik felelősnek tudják magukat társadalmunk és Egyházunk jelenéért és jövőjéért.

Bakos Gergely OSB

A recenziók szerzői

FEHÉR M. ISTVÁN filozófus, az ELTE BTK Filozófiai Intézetének egyetemi tanára, a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagja, az MTA-ELTE Hermeneutika Kutatócsoport vezetője; feher@ella.hu

TOMKA FERENC katolikus pap, pasztorálteológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Gyakorlati Teológia Tanszékének egyetemi tanára; tomkaferenc@gmail.com

SZEILER ZSOLT filozófus, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karának és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének oktatója; zsoltszeiler@yahoo.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

BARTÓK TIBOR jezsuita szerzetes, teológus, a Jezsuita Kiadó Könyvbizottságának elnöke, a Gratuitas Szerzetesteológiai Intézet munkatársa; bartoksj@gmail.com

VARGA PÉTER ANDRÁS az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének posztdoktori kutatója; varga.peter@btk.mta.hu

SOÓS VIKTOR ATTILA történész, a Nemzeti Emlékezet Bizottsága tagja; attila.viktor.soos@neb.hu

BAKOS GERGELY bencés szerzetes, filozófus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének vezetője; bakos.gergely@sapientia.hu

2015. július – december

2015. **augusztus 6.** Matusz Hugó OSB, főiskolánk hallgatójának pappá szentelése Pannonhalmán.
2015. **augusztus 21.** Kerekes Károly Hugó OSB, főiskolánk hallgatójának pappá szentelése Pannonhalmán.
2015. **szeptember 5.** Veni Sancte.
2015. **szeptember 17.** A Sapientia Szabadegyetem 2015/16. 1. félév 1. előadása. A döntés személyes és családi síkja. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós.
2015. **szeptember 26.** Angyal Jeremiás OFM, Kovács Krisztián OFM, Jackánics Fülöp OFM, Hernádi Lehel OFM, főiskolánk hallgatóinak örökfogadalma a pasaréti Páduai Szent Antal ferences templomban.
2015. **október 1.** A Sapientia Szabadegyetem 2015/16. 1. félév 2. előadása. Mitől lesz a munka növekedést szolgáló hivatás? Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós.
2015. **október 6.** Naphimnusz Műhely – 2016/16. 1. félév – 1. alkalom: Válasz-e a „világból való kivonulás” a környezeti kérdésre? Előadó: Antal Z. László, az MTA Szociológiai Kutatóintézet munkatársa.
2015. **október 15.** A Sapientia Szabadegyetem 2015/16. 1. félév 3. előadása. Családi játék, kultúra, nyaralás – úri huncutság? Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós.
2015. **október 21.** Könyvtári Esték. Jos Decorte emlékest keretében: Szentésgfülkék és szentségházak Erdélyben. Az oltáriszentség tisztelete a késő középkorban – Előadó: Germán Kinga művészettörténész
2015. **október 24.** A Nagyszombati Egyetem pozsonyi székhelyű teológiai kara és a Sapientia Főiskola együttműködésében rendezett szabadegyetem első alkalma. Előadók: Szabó Xavér OFM és Bagyinszki Ágoston OFM.

2015. november 3. Naphimnusz Műhely – 2015/16. 1. félév – 2. alkalom: Nyomort propagálunk? – A környezetvédelem kívánalmái és a szegénység.
2015. november 5. A Sapientia Szabadegyetem 2015/16. 1. félév 4. előadása. A keresztény identitás logikája. Előadó: Bagyinszki Ágoston OFM.
2015. november 14. Sapientia-nap, a Sapientia Szabadegyetem 2015/16. 1. félév 5. előadása. Egyén és közösség. Megnyitó: Szatmári Györgyi, Deák Hedvig OP, Labancz Zsolt SchP. Előadók: Mauro Giuseppe Lepori OCist, Juan Mari Ilarduia OFM Kővári Magdolna SSS, Varga Kapisztrán OFM.
2015. november 20. Etikatanári műhely 2015/16. 1. félév 1. előadás. Rossz vagy ADHS-s gyerekek? ADHS gyerekek és családjaik segítése. Előadók: Dr. Csiky Miklós pszichiáter főorvos, Szegleti Gabriella neuropszichológus és Dr. Szántóné Sorompó Anett szociális munkás.
2015. november 21. A Nagyszombati Egyetem pozsonyi székhelyű teológiai kara és a Sapientia Főiskola együttműködésében rendezett szabadegyetem második alkalma. Előadók: Szatmári Györgyi és Papp Szabolcs.
2015. november 26. A Sapientia Szabadegyetem 2015/16. 1. félév 6. előadása. Isten ígéje a szószéken. Előadók: Pákozdi István és Nobilis Márió.
2015. december 1. Könyvtári Esték: Egyre magasabbra az égig érő fán. A népmesék tanításai a felnőtté válásról. Előadó: Boldizsár Ildikó meseterapeuta.
2015. december 1. Naphimnusz Műhely – 2016/16. 1. félév – 3. alkalom: Közösség és közösség: kompatibilis-e a communio és a szolidáris környezettudatos hálózatok elve?
2015. december 2. HÖK Beszélgetős délután. Migráció napjainkban. A beszélgetést vezeti: Kék Emerencia és Tömördi Viktor OFM.
2015. december 3. Rekollekciós szentmise. Főcelebráns: Quadros Lytton Ervanto SDB.
2015. december 11. Etikatanári műhely 2015/16. 1. félév 2. előadás. A pedagógusminősítés tapasztalatai. Előadók: Szentváry-Lukács Erika és Körmeny Károly közoktatási szakértők.

| | |
|----------------------|--|
| DE ROSSI RAJA SDB: | What is the Lord Like as Shepherd? Psalm 23 (22) |
| GÁBRIEL SZOLIVA OFM: | The Publishing Activity of Archbishop Miklós Oláh (1493-1568) and the Catholic Renewal |
| GERGELY BAKOS OSB: | How to Think the Otherness of Medieval Thought? |
| ISTVÁN PÁKOZDI: | Cardinal Eduardo Francesco Pironio: The Cardinal of Youth |
| ANTAL HÁMORI: | Pregnant Employees, the Virtue of Truth-telling and the Prohibition of Lying |
| TIBOR BARTÓK SJ: | The Influence of General Claudio Acquaviva on the Identity of the Jesuit Order |

| | |
|----------------------|---|
| DE ROSSI RAJA SDB: | Wie ist der Herr, der Hirt ist? Psalm 23 (22) |
| GÁBRIEL SZOLIVA OFM: | Verlagstätigkeit des Erzbischofs von Esztergom Miklós Oláh (1493-1568) und die katholische Erneuerung |
| GERGELY BAKOS OSB: | Wie das Andersseins des mittelalterlichen Denkens zu denken ist? |
| ISTVÁN PÁKOZDI: | Kardinal Eduardo Francisco Pironio: der Kardinal der Jugend |
| ANTAL HÁMORI: | Schwangere Arbeitnehmerinnen und die Tugend der Wahrhaftigkeit, das Lügenverbot |
| TIBOR BARTÓK SJ: | Der Einfluss des Ordensgenerals Claudio Acquaviva auf die Identität des Jesuitenordens |

| | |
|----------------------|--|
| DE ROSSI RAJA SDB: | Come è il Signore che è Pastore? Salmo 23 (22) |
| GÁBRIEL SZOLIVA OFM: | L'attività editoriale di Miklós Oláh (1493-1568), arcivescovo di Esztergom e il rinnovamento cattolico |
| GERGELY BAKOS OSB: | Come si può pensare l'alterità del pensiero medievale? |
| ISTVÁN PÁKOZDI: | Il Cardinale Eduardo Francesco Pironio: il cardinale dei giovani |
| ANTAL HÁMORI: | Le lavoratrici in gravidanza e la virtù della veridicità, il divieto del mentire |
| TIBOR BARTÓK SJ: | L'influenza del P. Generale Claudio Acquaviva sull'identità della Compagnia di Gesù |

