



SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITUDOMÁNYI FŐISKOLA FOLYÓIRATA

GÉRECZ IMRE OSB

A harmadik szentség?

A kézrátétel értékelése Kálvin teológiájában

SZALAY MÁTYÁS

A tanúságtétel lehetséges fenomenológiai/filozófiai
elemzése

HARSÁNYI PÁL OTTÓ OFM

A teremtsévédelem és a családetika közös gyökerei
(Első rész)

JUDIT SZABÓNÉ KÁRMÁN

The Catholic Church and the Gypsies.
Some details concerning their common history in Hungary
from the 15th century up to the present

BAÁN IZSÁK OSB

Egy sivatagi atya Galliában?
Makáriosz Regulája

Sapientiana

10. évfolyam 2017/2

TARTALOM

Tanulmányok

GÉRECZ IMRE OSB A harmadik szentség? A kézrátétel értékelése Kálvin teológiájában	1
SZALAY MÁTYÁS A tanúságtétel lehetséges fenomenológiai/filozófiai elemzése	17
HARSÁNYI PÁL OTTÓ OFM A teremtsévédelem és a családética közös gyökerei (Első rész)	46
JUDIT SZABÓNÉ KÁRMÁN The Catholic Church and the Gypsies. Some details concerning their common history in Hungary from the 15th century up to the present	72

Szerzetesség

BAÁN IZSÁK OSB Egy sivatagi atya Galliában? Makáriosz Regulája	86
---	----

Recenziók

LUKÁCS LÁSZLÓ SChP Peter Neuner: Luther Márton reformációja	104
VARGA GYÖNGYI Martin Luther: A 147. zsoltár magyarázata. <i>Lauda Jerusalem</i>	106

NÉMETH GÁBOR Harsányi Pál Ottó: Cserépedényben őrzött kincs. A családi élet keresztútjában	108
LAURINYECH MIHÁLY Papp Miklós: A jó és a rossz között – az életvezetés etikája	109
HARSÁNYI PÁL OTTÓ OFM Marc Ouellet: Isteni hasonlóság. A család szentháromságos antropológiája felé	111
VÁRNAI JAKAB OFM Kovács Zoltán: „Íme, az Úr szolgálóleánya”. Teológiatörténeti, szisztematikus és gyakorlati áttekintés a mariológia tanulmányozásához	116
PÁKOZDI ISTVÁN Gerhard Ludwig Müller: Der Papst. Sendung und Auftrag	116
HEGEDŰS ANNA Giovanna Franco Repellini: Antonio Barluzzi, Architetto in Terra Santa	118
Főiskolánk életéből	
2017. szeptember – december	121

A harmadik szentség? A kézrátétel értékelése Kálvin teológiájában

GÉRE CZ IMRE OSB

Abstract

The laying on of hands is an apostolic gesture practised in mainstream Christian churches during the ordination of priests and other ministers. While ordination is acknowledged as a sacrament in the Catholic and Orthodox traditions, its sacramentality is highly questioned by theologians of the Reformation. This paper offers a broad-minded look on Calvin's standpoint concerning the laying on of hands, and examines the development of his theological understanding in the subsequent editions of the *Institutio Christianae Religionis* and in other writings of his oeuvre. The ambiguity of Calvin's position requires an attentive collation of different modern interpretations in an effort to clarify his theological and ecclesiological standpoint and highlight its significance for contemporary ecumenical dialogue.

Keywords: *laying on of hands; Calvin; sacraments; ordination; ecumenism.*

Kulcsszavak: *kézrátétel; Kálvin, szentségek; ordináció; ökumenizmus.*

BEVEZETÉS

A Szentírásban az Isten jobbára, az érintésre és a kézrátételre történő utalás olyan metaforikus nyelv, amely képes kifejezni a teremtő és szabadító Istenbe vetett hit alaptapasztalatait. Ezért egy bibliai alapokra helyezett, megreformált teológia nem tekinthet el attól, hogy a kézrátétel gyakorlatával foglalkozzon. A reformáció szemszögéből a kézrátétel teológiájának a biblikus gyakorlat elem-

Gérecz Imre pannonhalmi bencés szerzetes, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének óraadó tanára; imre@osb.hu

zésére kell támaszkodnia. De a tény, hogy a gesztus apostoli alkalmazásának újszövetségi bizonyítékai vannak, elégséges-e ahhoz, hogy azt a megreformált liturgia is gyakorolja? Kellően szilárd alapot adnak-e szentírási gyökerei ahhoz, hogy szentségi jellege mellett érveljünk? Írásomban ezekre a kérdésekre Kálvin János írásaiban keresem a választ. Számba veszem a kérdés tárgyalásakor figyelmet érdemlő műveket, majd az életmű alakulásának kontextusába helyezve ismertetem a gesztus kálvini értékelésének meglepő fordulatát. Kálvin finom megkülönböztetésekben gazdag álláspontja a reformátor szentségtanának vizsgálatát is megköveteli, hogy abban elhelyezhessem a kézrátétel kérdését. Kálvin álláspontja mindemellett összetett és többértelmű marad, ami protestáns és katolikus tanulmányozói számára számos modern olvasat és értelmezés táptalaja lett. Éppen ezért csak akkor adhatunk kielégítő választ arra kérdésre, hogy vajon Kálvin teológiája elfogadja vagy elutasítja a kézrátétel gesztusának szentségi jellegét, ha e probléma tisztázása során tekintetbe vesszük az életmű fontosabb kortárs értelmezéseit is.

I. AZ ÉLETMŰ

Hogy megrajzolhassuk a teljes ívet, amely Kálvin kézrátételre vonatkozó teológiai reflexióját jellemzi, a reformátor munkáinak három csoportját kell fellapoznunk: fő művének (*Institutio christianae religionis*) különféle kiadásait, néhány egyházreformot taglaló írását, továbbá kommentárokat, amelyekben a kézrátétel apostoli gyakorlatának biblikus szövegtanúit értelmezi.

A keresztyén vallás rendszere

Még ha műfaja nem is teljesen világos, kétség nem férhet ahhoz, hogy Kálvin gondolkodásának megismerését ezzel a traktátussal kell kezdenünk. Formáját tekintve az alkotás a skolasztika *Summái*hoz közelít, stílusa viszont sokkal kötetlenebb, olykor meditatív-exegetikai, máskor karakteresen polemikus. A szerző életében az *Isntitutio* négy meglehetősen eltérő kiadásban jelent meg. Az első és az utolsó verzió között terjedelme több mint négyszeresére duzzadt, a kezdetben szabadabb felépítést pedig szigorúbban rendezett struktúra váltotta fel. A jelentősebb kiadások története az alábbi séma szerint összegezhető:

1536 (latin, Bázél), 6 fejezet és egy I. Ferenchez írt ajánlás

1539 (latin, Strasbourg), 17 fejezet

1541 (francia), 17 fejezet módosításokkal

1543 (latin, Strasbourg), 21 fejezet
1545 (francia, Genf)
1557 (olasz, Genf)
1559 (latin, Genf), 4 könyv és 80 fejezet
1560 (francia)

Írások az egyház reformjáról

Az *Institutio* mellett Kálvin számos más írásában is visszatér a kézzátétel témájához. Ezek nem jelentéktelen adalékok a kutatási kérdés megválaszolásához. Említésre méltó mindenekelőtt az 1541-re datált [*Projet d'*] *Ordonnances ecclésiastiques*, amely a genfi megreformált gyülekezet működésének alapelveit fekteti le. Ebben az esetben is érdemes megvizsgálni az írás eredeti és az 1561-ben kiadott végső kiadása közötti eltéréseket. Végül nem tekinthetünk el a *Supplex exhortatio ad invictiss. Caesarem Carolum Quintum* (1543) és a *Vera christianae pacificationis et Ecclesiae reformandae ratio* (1549) áttanulmányozásától sem.

Releváns kommentárok

Kálvin három exegetikai munkájában vizsgál olyan bibliai szöveghelyeket, amelyekben megjelenik a kézzátétel: *Commentarii in utramque Pauli Epistolam ad Timotheum* (1548), *Commentarii in Epistolam ad Hebraeos* (1549), *Commentarii Integri in Acta Apostolorum* (1560). Bár ezek a művek nem liturgikus, szentségtani vagy egyházfegyelmi jellegűek, újraolvasásuk mégis gazdagíthatja azt a panorámát, amelyet a kálvini nézőpont összetettsége nyitni szeretnék.

2. A GESZTUS SZAKRAMENTALITÁSA? EGY KATEGORIKUS VÁLASZ NYOMÁBAN

Kezdjük az életmű áttekintését *A keresztyén vallás rendszerének* vizsgálatával, és így keressük a választ arra az első megközelítésben egyszerű és világos kérdésre, hogy vajon Kálvin szentségnek tartja-e a kézzátételt, vagy sem. A reformátori állásfoglalás összetettsége megköveteli, hogy fő műve különböző kiadásait egyaránt figyelembe vegyük, annak egyes fázisait nyomon követve elemezzük szentségi teológiájának fejlődését.

Kálvin az *Institutio* lapjain három olyan liturgikus eseményt azonosít, amelyben kézzátételre kerülhet sor: a konfirmációt, a feloldozást és az egyházi

szolgálattevők ordinálását.¹ Az első esetet nem tekinti szentséginek, csupán apostoli eredetű ünnepélyes áldásnak, amelyet a megkereszteltek a hitoktatás végén kapnak, amikor megújítják keresztségi hitvallásukat. Bár tagadja a konfirmáció és főképp az olajjal történő megkenés szentségi jellegét, Kálvin mégis hangsúlyozza e gesztus apostoli eredetét, és kifejezi vágyát, hogy azt a megreformált gyülekezet is gyakorolja.² Hasonlóképpen a nyilvános és általános feloldozás esetében alkalmazott kézzátételt, amelyben az ókori egyház vezeklői részesültek, isteni alapítást nélkülöző emberi újításnak minősíti, amihez semmiféle isteni ígéret nem kötődik. Amennyiben viszont az a keresztségekben már megvalósult bűnbocsánat jele, gyakorlatát megengedhetőnek tartja.³

A kézzátétel harmadik és egyben utolsó fajtája a presbiterek és diakónusok ordinációja. Kálvin saját korának gyermeke marad, amikor az egyházi rend fokozataihoz érve a skolasztikus teológiához hasonlóan ő sem beszél a presbitériumtól megkülönböztetett püspöki szolgálatról.⁴ A kisebb rendeket megkülönbözteti a három nagyobb rendtől, vagyis a presbiterek, diakónusok és szub-

¹ Mindháromról részletes áttekintés ad RANDALL C. ZACHMAN: "Revising the reform: what Calvin learned from dialogue with the Roman Catholics". In Uő. (ed.): *John Calvin and Roman Catholicism*, Baker Academic, Grand Rapids, 2008, 165–191., 179–189. Ami a felszentelést illeti, az egyöntetűség kedvéért a továbbiakban az egyházi rend egyes fokozataiba, illetve a református egyház szolgálataiba történő beiktatás rítusát egyaránt ordinációnak nevezem. A két egyházszervezeti modell határozott megkülönböztetése ugyanis Kálvin műveit újraolvasva még anakronisztikus volna.

² *Institutio* 1559, IV.XIX.4–13. Minthogy a műnek négy kiadásával dolgozom, és még az eredeti szövegeknek is nyelvterületenként változó kritikai kiadásai léteznek, ezért alapvetően az eredeti kiadás évét és a fejezet számát jelölöm. Az 1559-es kiadás esetében a könyv, a fejezet és a hivatkozott pontok sorszámát adom meg. A magyar fordításban közölt idézetek az alábbi kiadást követik: *A keresztyén vallás rendszere*, voll. 2, Kálvin Kiadó, Budapest, 2014. (ford. Buzogány Dezső) Kálvin írásainak eredeti szövege az alábbi kiadásokban lelhető fel: GUILIELMUS BAUM – EDUARDUS CUNITZ – EDUARDUS REUSS (eds.): *OC – Joannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, vol. 59, Corpus Reformatorum, Braunschweig, Schwetschke, 1863–1900.; illetve PETRUS BARTH (ed.): *OS – JOHANNIS CALVINI OPERA SELECTA*, vol. 5, Monachii: in aedibus Chr. Kaiser, 1926–1952.

³ *Institutio* 1559, IV.XIX.14.

⁴ Az egyház tanítóiról és szolgálattevőiről szólva azt írja: „Az egyház vezetésével megbízott püspökök, presbiterek, pásztorok és szolgák neveit felváltva használtam, és ezt a Szentírás gyakorlata szerint tettem, amely nem tesz különbségek közöttük.” *Institutio* 1559, IV.III.8. Később (IV.IV.1–6.) az egyházi hagyomány ismertetése során – főleg Jeromost idézve – érzékelhetően törekszik arra, hogy a presbiterek és püspökök, illetve a püspökök és érsekek szolgálatának eredendő egységét alátámassza, és óvjon a pozícióval járó hatalom kísértésétől.

diakónusok szolgálatától. A szakramentalitás gyanúja csak ez utóbbi, nagyobb rendek esetében vetődik fel.⁵

Ha kategorikus választ keresünk, azzal szembesülünk, hogy Kálvin álláspontja határozottan megváltozott az *Institutio* korai és érettebb kiadásai között. Az 1536-ban napvilágot látott verzió ötödik fejezetében az egyházi rend kapcsán még élesen fogalmazott: elutasította, hogy azt Istentől származó szentségi szertartásnak nevezzük. Ahogy írja: „nullum esse Dei sacramentum, nisi ubi caeremonia ostenditur”, továbbá: „sacramentum igitur nullum esse potest”.⁶ Ehhez képes szembeötlő az a hangnemváltás, amely az 1543-as kiadás XVI. fejezetét, illetve az 1559-es szöveg IV.XIX.31-as pontját jellemzi, ahol azt olvasuk: „marad a kézrátétel, amely, elismerem, sákramentum, ha igaz és törvényes rendelés szerint történik”.⁷ A francia kiadásban viszont ez a mondat, amely mintha elismerné a gesztus szentségi jellegét, már 1545-ben kiegészül egy sajátos hozzátoldással, amely elhatárolódik a római egyház gyakorlatától: „... comme il faut, en faisant une vraye promotion des Ministres légitimes ; mais ie nie qu'elle ait lieu en ceste farce qu'ils iouent en ordonnant leur Prestres”.⁸ Kálvin esetenként jól láthatóan apró módosításokat eszközölt saját szövegén, és a fent idézett latin megállapítást a papszentelés római gyakorlatának kemény és kritikus értékelésével toldotta meg (a *farce* kifejezés használatával színházi komédiának bélyegzi).⁹ A második és harmadik kiadás között megfigyelhető hangsúlyeltolódás magyarázatra szorul, amit a reformátor szentségi teológiájának szöveggörnyezetében kell keresnünk.

⁵ *Institutio* 1559, IV.XIX.22–33.

⁶ *Institutio* 1536, V, vö. OC 1,192.

⁷ *Institutio* 1543, XVI; *Institutio* 1559, IV.XIX.31. vö. OC 4,1118–1119; OS 5,465. Az eredeti szöveg szerint: „*Superest impositio manuum, quam ut in veris legitimisque ordinationibus Sacramentum esse concedo...*”

⁸ *Institutio* 1545, vö. OC 1,1094.

⁹ Kálvin egyaránt kritikával illeti a római egyház ordinációját, amely a firenzei zsinat tanítása szerint még nem a kézrátételre, hanem a kehely és a paténa átadását tekintette a szentelés lényegi mozzanatának, amelyet számos látványos kiegészítő elem kísér, ugyanakkor a szolgálat célját sem az áldozatbemutatásban, hanem az igehirdetésben látja. *Institutio* 1559, IV.XIX.28, vö. OC 4,1110–1111.

3. „NIHIL FRUSTRA SPIRITUS DEI IN ECCLESIA INSTITUIT”

Kálvin megközelítésében egy liturgikus cselekmény akkor tekinthető szentségnek, ha megfelel két alapvető kritériumnak: *isteni alapítású* szertartásnak kell lennie, amely visszavezethető Jézus Krisztus kifejezett utasítására, továbbá azonosítható egy olyan *isteni* ígérettel, amely annak gyakorlásához kötődik. Ezeknek a peremfeltételeknek a hiányában Kálvin semmiféle gesztust nem ismer el szentségnek, sem az *opus magnum* korai, sem pedig kései kiadásában. Más szóval nem az általános szentségi teológia alapvonásai változnak, hanem az az értékelés, amelyet Kálvin a kézrátétel tárgyalásakor megfogalmaz. Ezt a hangsúlyeltolódást összegzi az alábbi táblázat.

	1536/1539	1543/1559
alapítás	az apostoli generáció isteni utasításra kegyelmet közvetít, amiből nem következik, hogy arra nekünk Isten által rendelt szertartásunk volna	Krisztus is bátorított a kézrátételre, majd az elterjedt apostoli gyakorlat helyettesítette az explicit (Jézus vagy a Lélek által megvalósított) alapítást
ígéret		a lelki adomány jele (1Tim 4,14)

A ’30-as években Kálvin nem lát olyan ígéretet, amely a kézrátétel gyakorlathoz kötődne. Az alapításról szólva különbséget tesz az apostoli nemzedék és a rá következő korszakok között. Elismeri a gesztus újszövetségi eredetét (1Tim 4,14), hogy az apostolok gyakorolták, és már a zsidók között is ismert volt. Sőt megfogalmazása szerint a kézrátétel Isten által parancsolt *symbolum*, amelyet az apostolok szolgáltattak ki. Kezüket kitarva a Szentlélek kegyelmét osztották ki, avagy pontosabban fogalmazva Isten Lelke az apostolok keze által közölte magát. Ez a jel kifejezte, hogy fogadója már nem önmagához tartozik, hanem az egyház szolgálatára Istennek ajánlják. Hangsúlyozza ugyanakkor, hogy nem minden apostoli gesztus vált szentséggé, és hogy az Írás nem ír elő semmiféle szertartást a jövő nemzedékek számára. Mi nem rendelkezünk a kegyelemközvetítésnek ugyanazzal a hatalmával. Következésképpen nem utánozhatjuk az apostolokat, mert ha így tennénk – az 1536-os kiadás V. fejezetének éles

megfogalmazása szerint –, nevetséges dolgot cselekednénk: „Si in eum finem usurpemus, ut gratias spiritus, quemadmodum apostoli, conferamus, ridicule agemus. Nam neque id ministerium nobis a Domino commissum est, neque id symbolum constitutum”.¹⁰

Az 1543-as és 1559-es szövegekben Kálvin számos ponton kifejezte, hogy megengedhetőnek tartja a kézrátétel szentségként történő elismerését. Ennek a lehetőségét ugyanarra a feltételrendszerre alapozza. A különbségek három pontban összegezhetők: (1) Kálvin nem tesz határozott különbséget az ősegyház és korának egyháza között; (2) nem reflektál a kegyelem „közlésének” problematikájára; (3) nem tagadja, sőt megerősíti, hogy az egyházi szolgálatokra szenteléshez kegyelmi ígélet (vagyis a Timóteus-levelek által említett lelki adomány) és az Írásokban foglalt szertartás tartozik.¹¹ A kézrátétel nem az ősegyház invenciója. Sőt a presbiteri szolgálatot maga Krisztus is jónak látta. Ami kétséges, az nem a papság szentségi jellege, hanem annak az áldozatbemutatáshoz kötött értelmezése és gyakorlata a római egyházban.

Ezen a ponton két alapkérdést szeretnék pontosítani. Az első a szentelési szertartás lényegi eleme és alanya, a másik pedig az alapítás alanya, avagy alapja. Kálvin az ordináció egész római liturgiájának részletes elemzését adja. Tagadja, hogy annak a tonzúra feladása,¹² az, hogy a püspök rálehel a szentelendőkre¹³, vagy a kezek megkenése¹⁴ lényegi elemek volnának. Mi több, amennyiben a papi hivatal áldozári jellegét domborítják ki, annyiban ellentétesnek látja az egyedüli főpap Krisztus által megújított keresztény szolgálati papsággal. A tonzúra ebben az esetben nem más, mint a papi gőg kifejeződése. Amíg a római teológia a kezek megkenését magyarázva a keresztény papokat Áron fiához hasonlítja, addig Kálvin kijelenti, hogy az ő papságuk Krisztus Jézusban már elnyerte beteljesedését. Következésképpen a kezek megkenése nem hagy eltörölhetetlen jelet sem testi, de – az Ige hiányában – spirituális értelemben sem. Az ordináció biblikusan megalapozott, lényegi része az apostoli idők óta gyakorolt és a római egyház által is megőrzött kézrátétel. Beszédesebb, hogy Kálvin a IV. könyv 19. fejezetében csupán egy bekezdést szentel ennek a liturgikus gesztusnak, és nem itt elemzi részletekbe menően a többi „öt állítólagos sák-

¹⁰ *Institutio* 1536, V; vö. OC 1,192C; OS 1,217–218.

¹¹ Vö. ALEXANDRE GÁNÓCZY: *Calvin. Théologie de l'Église et du ministère*, Cerf, Paris, 1964, 322.

¹² *Institutio* 1559, IV.XIX.25-27; vö. OS 5,459–462.

¹³ *Institutio* 1559, IV.XIX.29; vö. OS 5,463–464.

¹⁴ *Institutio* 1559, IV.XIX.30-31; vö. OS 5,464–465.

ramentumról” szólva, hanem ugyanennek a könyvnek a 3. fejezetében, amely „az egyház tanítói és szolgálói, megválasztásuk és tisztségük” témáját taglalja.¹⁵

Ami figyelemre méltó, az nem más, mint az alapítás felfogásának alakulása. Bár a presbiteri szolgálat, vagyis az evangélium hirdetése és a szentségek helyes kiszolgáltatása Krisztus akarata szerint való, mégis úgy tűnik, hogy Kálvin szerint nem feltétlenül szükséges, hogy a továbbra is *symbolum* néven említett beiktatási szertartás alapítása visszavezethető legyen Jézusra. Az *Institutio* szövegében ugyanis azt olvassuk, hogy a kézrátétel apostoli gyakorlatának elterjedtsége – ami a Szentlélek tevékenységének tekinthető – helyettesíti a jézusi alapítást. Kálvin szavait idézve „meglehet, hogy nincs egyértelmű rendelkezés a kézrátételre nézve, de mivel azt látjuk, hogy az apostolok állandóan végezték, e gondos gyakorlatuk a számunkra kötelező előírás”.¹⁶ A Lélekről írva a reformátor az *alapítás* igét használja: „nihil frustra Spiritus Dei in Ecclesia instituit”.¹⁷ A gesztus értékelésének eddig vázolt újragondolásán keresztül jut el Kálvin szentségi teológiája arra a felismerésre, hogy a Lélek képes az egyházban arra, hogy a keresztény misztériumok ünnepléséhez új kifejezési formákat hívjon életre.

Elemzésemet azzal szeretném zárni, hogy rávilágítsak néhány nehézségre. Ezek tükrében ugyanis komoly kihívás marad, ha ezt a kálvini nyitottságot bárki is úgy szeretné olvasni, mint az egyházi rend harmadik szentségként történő elismerését. Először is, Kálvin az egyházi rend témáját a *De quinque falso nominatis Sacramentis* fejezetcím alatt tárgyalja. Nem számítja hozzá a két, általa is elismert szentséghez, mivel (1) nem minden hívő részesül benne és (2) Krisztus akarata nem az áldozatot bemutató papságra vonatkozott, hanem az igehirdetés szolgálatára, továbbá a keresztség és az úrvacsora kiszolgáltatására. Kritikával illeti a Jn 20,22 római értelmezését, és kétségbe vonja a papság bűnbocsátó hatalmát. Elutasítja az egyház rend hét fokozatának teológiáját, a kézrátételt pedig csak a presbiterek és a diakónusok esetében látja kívánatosnak, és kizárólag az ő ordinációjukról írva veti fel a szentségi jelleg elismerésének lehetőségét. Ha azonban a presbiteri és diakónusi szolgálat szentségnek minősül, akkor annak az Írások tanítása szerint kellene megvalósulnia. A presbiterek esetében ez tehát inkább igehirdetést, semmint áldozatbemutatót jelentene. A diakónusok és a szubdiakónusok kapcsán Kálvin hangsúlyozza, hogy nekik

¹⁵ *Institutio* 1559, IV.III.16; vö. OS 5,56–57.

¹⁶ Uo.

¹⁷ OS 5,57.

a szegényeket kellene gondozniuk.¹⁸ A reformátor nemcsak a kisebb rendek szakramentalitását, de létjogosultságát is tagadja. Nem is említi továbbá a püspökséget a nagyobb rendek között hasonlóképpen kora római teológiájához, amely sokáig szintén nem ismerte fel ennek a szolgálatnak a jelentőségét.

Összegezve megállapítható, hogy bár teológiailag minden rendelkezésre állna, ami a kézrátétel szentségi mivoltának elismeréséhez szükséges – vagyis a gesztus biblikus eredete, spirituális ígérettel megerősített isteni alapítása –, Kálvin mégsem sorolja a keresztséghoz és az úrvacsorához. Úgy tűnik, a szentség saját igazságában történő helyreállításával szemben előnyben részesíti a harcot az ordináció hamis felfogása ellen. Ezen a ponton hasznos lehet meggyőződnünk arról, hogy a reformátor más írásai vajon megerősítik-e ezt a képet. Csak ezek felhasználásával vonhatunk végleges mérleget e kérdés lehetséges értelmezéseinek inkább többértelmű, mintsem megerősítő szövevényében.

4. A KÉZRÁTÉTEL ÉRTÉKELÉSE KÁLVIN TOVÁBBI MŰVEIBEN

Kálvin János kisebb írásainak olvasása nemcsak a már elemzett problémát tudatosíthatja bennünk, de ahhoz is szükséges, hogy e vitás kérdésben a reformatori álláspont megfelelő értékelését adjuk. Hosszasan sorolhatnám az idevágó szövegeket. A továbbiakban négy jelentős munka rövid ismertetésére szorítokozom.

Ordonnances ecclésiastiques

Az *Egyházi rendtartás* Kálvin második genfi tartózkodása elején születik. A reformátor ekkor újíttja meg – a képlékeny ősegyházi modellekre hivatkozva – az egyházi szolgálatok rendjét, és azt a pásztorok, tanítók, presbiterek és diakónusok hivatalaira osztja. Az 1541-es eredeti kiadás szerint Kálvin az ordináció során megengedhetőnek tartaná a kézrátétel használatát. Sőt örömmel venné, ha az visszakerülhetne a szertartás menetébe, ha senki nem feltételezné, hogy a Szentlelket ezen keresztül nyerjük el. E nézet miatt azonban – a babonaság iránti félelemből – mégsem tanácsolja.¹⁹ Beszédes, hogy a később átszerkesztett

¹⁸ *Institutio* 1559, IV.XIX.32–33; vö. OS 5,465–467.

¹⁹ OC 10,18. Kálvin kritikával illeti azt a szentségi teológiát, amely a szentségi jel hatékonyságát nem Isten szuverén kegyelemközlésében, hanem magában a rítus elvégzésében véli

végző, 1561-ben Genf város magisztrátusa által kiadott szövegváltozat kerül minden kézrátéltre tett utalást.²⁰

Supplex exhortatio ad invictiss. Caesarem Carolum Quintum (1543)

Megállapítja, hogy a saját korának gyülekezete által gyakorolt, kézrátéttel történő ordináció megfelel Krisztus tanításának, továbbá az apostolok és az ókori egyház gyakorlatának. Pálra hivatkozva (2Tim 1,6) igazolja, hogy ez a rítus a Szentlélek ajándékában részesít.²¹ Ez a mű jól láthatóan ugyanannak a teológiai meggyőződésnek a gyümölcse, amely az *Institutio* érettebb kiadásában lehetővé tette a kézráttel újraértékelését az első, apostoli és a későbbi keresztény nemzedékek közötti megkülönböztetés nélkül.

Commentarii in I-II Tim. (1548)

Az 1Tim 4,14 fölött elmélkedve Kálvin értelmezése egyfajta parallelizmust feltételez emberi és isteni tevékenység között. A kézráttelt nem hasztalan és merőben emberi cselekményként láttatja, hiszen Timóteust „ünnepélyes szertartással be is iktatták, egyúttal a Szentlélek kegyelme is előkészítette”, továbbá „a felszentelést, amelyet az emberek a kézrátéttel fejeztek ki, Isten tette teljessé Lelke által”.²² Ez az érvelés hangsúlyozza Isten Lelkének cselekvési primátusát az emberi rítusokkal szemben, ugyanakkor megerősíti a szertartásban alkalmazott gesztus szentségi értékét is. Megjegyzendő, hogy Kálvin hasonlóan érvel a 2Tim 1,6 fölött elmélkedve is, hangsúlyozva a kegyelem Isten kezéből eredőségét, Pál kézráttelének jelszerűségét, amelyet mégiscsak a Szentlélek ereje által lehetett elvégezni.²³

felfedezni. Mintha ebben a félelemben is az *ex opere operato* elvének ez a skolasztikát követő, gyakori félreértelmezése jelenne meg.

²⁰ OC 10,95; vö. ALEXANDRE GÁNÓCZY: *Calvin*, i. m., 324; RANDALL C. ZACHMAN: „Revising the reform: what Calvin learned from dialogue with the Roman Catholics”, i. m., 185.

²¹ Idézi RANDALL C. ZACHMAN: „Revising the reform: what Calvin learned from dialogue with the Roman Catholics”, i. m., 186.

²² OC 52,302–303.: „solenni ritu ordinatus, simul gratia spiritus sancti instructum”, és „consecrationem, quam homines impositione manuum figurabant, Deus spiritu suo implevit”. Magyar fordítás: *A pásztori levelek és a Filemonhoz írt levél magyarázata*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2012, 90.

²³ OC 52,349–351. Magyar fordítás: *A pásztori levelek és a Filemonhoz írt levél magyarázata*, i. m., 144.

Vera Ecclesiae reformandae ratio (1549)

Kálvin ismét kijelenti, hogy nem tiltakozik az ellen, ha a kézzátételt szentségnek nevezik: „quin sacramentum vocetur non pugno”.²⁴ Másrészt hangot ad afelőli kétségeinek, hogy vajon igazolható-e a hétfokozatú egyházi rend római tanítása.

Mindezeket figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy a kisebb művek áttekintése megerősíti azt a képet, amelyet az *Institutio* elemzése festett a kézzátétel értékeléséről. Az *Ordonnances ecclésiastiques* két kiadása közötti módosítások arra engednek következtetni, hogy Kálvin vonakodása a teológiai érvek mellett a Genf városának civil vezetői által képviselt törvényhozói hatalom iránti lojalitásnak is betudható. Mintha az úrvacsora gyakori vétele mellett a kézzátétel is olyan gyakorlat lett volna, amelyet Kálvin teológiai megfontolásból támogatott volna, a városi közösség vezetése viszont a római gyakorlattól történő elkülönülés jegyében nem engedélyezett. Másrészt a kisebb művek szolgáltatta értékes adalékok sem elégségesek ahhoz, hogy a kezdeti kérdést kellő tisztánlátással megválaszoljuk: vajon Kálvin reflexiójában a kézzátétellel történő ordináció valódi és sajátos szentség, vagy sem? Vegyünk tehát kézbe néhány Kálvinról született modern munkát, és hívjuk segítségül a reformátor életművének szakértőit!

5. A KÁLVINI ÁLLÁSPONT MODERN ÉRTELMEZÉSEI

A magyar olvasó számos, Kálvin életművével foglalkozó kötetet vehet kezébe, amelyek gondolatvilágát ismertetik és értelmezik. Központi teológiai témái mellett több kiadvány is szót ejt a reformátor egyházszervezői munkásságáról és egyháztanáról.²⁵ McGrath az egyházi rendtartás kapcsán a konzisztórium intézményének bevezetésével foglalkozik.²⁶ Hozzá hasonlóan Van't Spijker is nagyobb teret szentel annak a strasbourgi tapasztalatnak, amely a Bucer gyülekezetéből visszatérő, az egyházi tisztségek új genfi rendjét adó Kálvinra friss benyomásként hatással lehetett.²⁷ Busch egyik művében a püspöki szolgálat

²⁴ OC 7,632.

²⁵ Egy magyar szakértő ezt már címválasztásában is hangsúlyozza: HUSZÁR PÁL: *Kálvin élete, teológusi, reformatori és egyházszervezői munkássága*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2009.

²⁶ ALISTER E. MCGRATH: *Kálvin*, Osiris Kiadó, Budapest, 1996, 123–127.

²⁷ WILLEM VAN'T SPIJKER: *Kálvin élete és teológiája*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2003.

hiánya, illetve Krisztus egyházvezetői szerepe szempontjából,²⁸ másik munkájában pedig a Lasco nézeteivel összehasonlítva elemzi a kálvini egyháztan alapvonásait.²⁹ Szűcs Ferenc két helyen, előbb Kálvin egyházlátása, majd egzegízise kapcsán is hangsúlyozza a négy gyülekezeti szolgálat és az újszövetségi karizmák közötti „tipológiai azonosságot”.³⁰

Ezekben az összefoglaló munkákban a kézzátétel témája általában nem kap megkülönböztetett figyelmet. A továbbiakban ezért azokra a modern szerzőkre koncentrálok, akik részletekbe menően elemzik a kézzátétel kálvini értékelésének problematikáját.

Elsőként a magyar teológus, Gánóczy Sándor 1964-ben írt könyvével szeretnék foglalkozni. Kálvin álláspontjának részletes elemzését követően Gánóczy Sándor két lehetséges katolikus olvasatot kínál.³¹ Egy pesszimista katolikus olvasat azt hangsúlyozná, hogy Kálvin kategorikusan elutasítja az eucharisztia áldozati jellegét, következésképpen a mindennapos áldozatbemutatásra rendelt papságot is. Végso soron a reformátor elengedi a kézzátétel gesztusát, és megelégszik az *admonitio* és imádság puritán szertartásával. Egy optimista katolikus állásfoglalás viszont rávilágítana arra a tényre, hogy a Kálvin által elutasított áldozati teológia egy rosszul megformált és téves kép, amellyel teljes mértékben sem a Tanítóhivatal, sem pedig korának legjobb „katolikus” teológusai nem azonosultak volna. Elmondható továbbá, hogy Kálvin nyíltan kijelenti, hogy elfogadná a megreformált egyházi rend szentségének gondolatát, amennyiben az megtisztulna minden torzulástól, és ókori tisztaságában állítanák helyre. Kálvin tanítása nagy szabadságot enged a kézzátétel visszavezetésére a megreformált liturgiába. Éppen ezért Gánóczy befejezetlen szintézisről (*synthèse inachevée*³²) ír, hiszen minden teológiai eszköz rendelkezésre állna a gesztus szakramentalitásának elismeréséhez. Miért fontosabb tehát egy tévesnek vélt álláspont kritikája, mint egy helyes alapokra helyezett teológia átültetése a gyakorlatba?

Egy évvel később jelent meg a brüsszeli teológiai kar gondozásában a protészans Leopold Schümmer doktori disszertációja.³³ Ebben a munkában Schüm-

²⁸ EBERHARD BUSCH: *Református. Egy felekezet arcúata*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2008, 174–191.

²⁹ EBERHARD BUSCH: *Istenismeret és emberség. Betekintés Kálvin teológiájába*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2009, 87–110.

³⁰ SZÜCS FERENC: *Kálvin olvasása közben*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2016, 61–63; 123–126.

³¹ ALEXANDRE GÁNÓCZY: *Calvin*, i. m., 326–327.

³² ALEXANDRE GÁNÓCZY: *Calvin*, i. m., 323.

³³ LEOPOLD SCHÜMMER: *Le ministère pastoral dans l’Institution Chrétienne de Calvin à la lumière du troisième sacrement*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1965.

mer amellet érvelt, hogy a kézzátétel „a keresztyén vallás rendszere” szerint valóban a harmadik szentség. Munkamódszere az, hogy a IV. könyv 14. fejezetének (*De Sacramentis*) szentségi teológiáját extrapolálja, ami meglátása szerint igazolja, hogy Kálvin szentségnek tekinti az ordinációt, bár kizárólag a pásztorok és a diakónusok esetében.

Néhány éve a dán Eduardus Van Der Borght erős kritikát gyakorol Schümmer módszerével szemben, amely szerinte nem vezet helyénvaló olvasatra. Úgy véli, hogy ez az elemzés nem veszi figyelembe, hogy Kálvin fő műve műfaját tekintve nem egy teljes, logikus és részleteiben is koherens *Summa*, inkább szabad reflexió.³⁴ Nem ért egyet azzal az állítással sem, hogy az egyházi szolgálatba beiktatott személy ontológiai természetű változást szenvedne el. Kálvin különféle feladatok, nem pedig ontológiai különbségek mentén ír az egyházi szolgálatról.

Van Der Borght két érvre alapozza meglátását, miszerint Kálvin csupán lehetőségként vetette fel, de mégsem ismerte el egy nem áldozati jellegű papság felszentelését mint szentséget.³⁵ Az első érv abban áll, hogy a szóban forgó szolgálat nem az egyházi rend második fokozata. A protestáns szerző szerint Kálvin nem fogadta el az áldozatbemutatásra rendelt *ordo* szakramentalitását, hiszen ez nem egyeztethető össze sem Krisztus egyedüli és kizárólagos közvetítő szerepével, sem pedig a dicséretre rendelt általános papság gondolatával. Krisztus sem nevezte tanítványait papoknak. Ha valakit az Ige az egyház vezetésére hív, részesülhet kézzátételben, amelyet bizonyos értelemben szentségnek nevezhetünk, hiszen a rítus az Úrtól származik, és a lelki adomány valóságos jele. Kálvin kétsége azt illetően, hogy harmadik szentségként elfogadja, annak is betudható, hogy a kézzátételben nem minden hívő részesül, de annak a történelmileg megfigyelhető jelenségnek is, hogy a szentelésnek ez a kivételezettség a református lelkipásztorok körében is gőg forrásává válhat. Mindezek ellenére Van Der Borght úgy látja, Kálvin nyitva hagyta a kaput az ordináció szentségi jellegének esetleges elismerése felé. Mint látjuk, a kézzátétel elveté-

³⁴ EDUARDUS VAN DER BORGHT: *Theology of Ministry. A Reformed Contribution to an Ecumenical Dialogue*, Leiden – Boston, Brill, 2007, 106: “We find the extrapolation method applied by Schümmer too speculative, and are of the opinion that it is based on a false assumption. This is because Schümmer regarded the *Institutes* as a structure that was nearly perfect both logically and rationally, and where everything fits together seamlessly. This meant that he manages to link text fragments without any problem. In this way he loses the open character of Calvin’s thinking, and the possibility for critical dialogue with his *oeuvre* is lost. Calvin’s thinking is both clear and open. It is exactly this combination that makes his work such fascinating reading to this day.”

³⁵ EDUARDUS VAN DER BORGHT: *Theology of Ministry*. i. m., 107.

se az ordináció során kapott szolgálat áldozári jellegének elutasításából fakad. A kérdés tehát úgy is megfogalmazható, hogy az eucharisztikus áldozat és az egyházi rend teológiájának katolikus pontosítását követően is problematikus marad-e a kézrátétel gyakorlatának és szentségi jellegének elismerése.

Végül fontos megemlíteni az Egyesült Államokban, a Notre Dame Katolikus Egyetemen tanító, Kálvinról számos művet publikáló Randall C. Zachman munkásságát, amely jó példa arra, hogyan érdemes a reformátor életművét visszahelyezni annak saját és sajátos történeti szövegkörnyezetébe. Egyik 2008-ban megjelent tanulmányában³⁶ egy – Gánóczy fogalmával élve – „optimista katolikus olvasatát” adja a kései Kálvin állásfoglalásának. Igyekszik kimutatni, hogy az *Institutio* szerzője nem csupán nyit az elismerés felé, hanem valóban el is ismeri, hogy az ordináció szentség. Kálvin részéről ehhez az ókori egyház életének és a patrisztika szerzőinek kutatása szolgáltatná az alapot. Ily módon a reformátor munkásságának ezen a pontján az első századok egyházi hagyományának tekintélye és gyakorlata tűnik perdöntőnek. Ezt támogathatta a Kálvin és Bucer közötti termékeny dialógus, amelyre jellemzően Kálvin Strasbourgba utazása idején, éppen az *Institutio* második és harmadik kiadása közötti időben kerülhetett sor.

A fenti elemzések számba vételét követően nem vitás, hogy a kutatás kiinduló kérdésére nem adható egyszerű és egyértelmű válasz. Úgy gondolom, érdemes összegyűjteni a felhalmozott pozitív eredményeket. Gánóczy Sándor olvasata rávilágított Kálvin álláspontjának gazdagságára és kétértelműségére, továbbá láttatni engedte annak a nyitott térnek a tágasságát, ami Van Der Borgh szerint az *Institutio* alapvető műfaji jellegzetessége. Schümmer módszerének tanulsága, hogy bár figyelmünket az ordináció vizsgálatára összpontosítjuk, a kifejezetten a kézrátétel gesztusával foglalkozó fejezetek mellett nem tekinthetünk el attól, hogy az azokban foglaltakat a reformátor szentségi teológiájának általános keretei között helyezzük el. Az *Institutio* olvasatát adva magam is erre törekedtem. Nem megkerülhető Van Der Borgh megállapítása, miszerint Kálvin soha nem ismerte volna el a mindennapi áldozatbemutatásra rendelt papok felszentelésének szentségi mivoltát. Ennek tudatosítása azért is fontos, mivel Kálvin írása polemikus viszonyok között született, olyan történelmi korszakban, amikor Zachman kutatásai szerint a „római túlzások” kritikája és a Bucerrel folytatott párbeszéd meghatározó kapcsolatokként hatottak az *Institutio* szerzőjének gondolatvilágára. A magam részéről Genf városának

³⁶ RANDALL C. ZACHMAN: „Revising the reform: what Calvin learned from dialogue with the Roman Catholics”, i. m., 165–191.

világi vezetőiről sem feledkeznék meg, akiknek döntő szerepe lehetett Kálvin reformjavasolatainak megvalósulásában, illetve lehatárolásában.

6. ÖSSZEGZÉS ÉS ÉRTÉKELÉS

Elegendő eredménnyel zárult-e Kálvin életművének és kései értelmezéseinek kutatása ahhoz, hogy a reformátornak a kézrátétel szentségi jellegéről vallott álláspontját tisztázzuk? Véleményem szerint fontos, hogy e végső állásfoglalás során megkülönböztessük a rítus kritikáját és a hozzá fűződő szentségi teológia értékelését.

Ami a rítust illeti, katolikus olvasóként úgy gondolom, Kálvin életművének nem jelentéktelen ökumenikus hozadéka van úgy a katolikus-protestáns, mint az ortodoxiával folytatott párbeszéd szempontjából. Az ordináció római liturgiájának egyes mozzanataihoz fűzött megjegyzései saját kortársai szemében kategorikus és arrogáns kijelentéseknek tűnhettek. Másrészt viszont éppen ezek mutattak rá a kézrátétel jelentőségére, ami egyedüli gesztusként képes a keresztyén krisztocentrizmussal összhangban kifejezni azt az apostoli hagyományt, amelynek az egyházi rend szolgálataira épülő egyházi struktúra is integráns részét képezi. A bizánci hagyomány szerint a kézrátétel nem „csupán” a döntő cselekmény a szertartás különféle elemei között, hanem az ordináció rítusának neve (*kheirotonía*). Nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy 1947-ben XII. Piusz pápa *Sacramentum Ordinis* kezdetű apostoli konstitúciójában a diakónusi, presbiteri és püspöki ordináció rítusának lényegi mozzanatát a kézrátétellel és az azt kísérő imádsággal azonosította. Innen nézve úgy is fogalmazhatnánk, hogy a rítus Kálvin által adott kritikája azoknak a gesztusoknak a szakramentalitását tagadja, amelyeket korának római egyháza gyakorolt, és az egyházi rendekbe jelentkezők felszentelésének érvényességéhez nélkülözhetetlenek tekintett. Álláspontja ugyanakkor – a püspöki szolgálat adekvát értékelésének hiányától eltekintve – nem összeegyeztethetetlen a katolikus egyház megújult, ökumenikus szemléletének és szentségi teológiájának alapvonásaival.

Ami pedig a probléma szentségtani részét illeti, különbséget kell tennünk Kálvin reflexiójának gyakorlati és elméleti szintje között. Az előbbi szintjén elutasítja, hogy a római egyház által gyakorolt papság szentség volna. Nem volna szabad ugyanakkor elméleti és általános következtetéseket levonni abból, hogy a kézrátétellel történő ordinációról abban a fejezetben is ír, amelyben őt szertartás szentségi jellegét megkérdőjelezi. Ha ugyanis figyelmesen olvassuk Kálvint, megbizonyosodhatunk róla, hogy ebben a fejezetben azokról a rítu-

sokról esik szó, amelyeket a római egyház a keresztséghez és az úrvacsorához hasonlóan – a reformátor szerint tévesen – szentségnek nevez. Értelmezésem szerint ez gyakorlati szintű elhatárolódás, ami nem mond ellent annak a ténynek, hogy elméleti és általános szinten Kálvin elfogadta volna, hogy az a kézrátétellel történő ordináció, amely a jelöltet az igehirdetés és a szentségek helyes kiszolgáltatása céljából gyakorolt szolgálatra foglalja le, valódi és saját értékű szentség lett volna, ha az ismét elnyerhette volna helyét Genf városának megreformált gyülekezeti liturgiájában.

Úgy gondolom, legalább négy oka van annak, hogy az elfogadó álláspont mégsem fogalmazódott meg egyértelműen: Kálvin elhatárolódása a római egyház bírált gyakorlatától; a genfi városi vezetők Róma-ellenes beállítottsága; továbbá elméleti síkon az a tény, hogy a szolgálati papság szentségének vétele nem szükséges az üdvösséghez; végül pedig az, hogy az egyházi rendben nem is részesedhet minden megkeresztelt. Ami az elméleti szempontokat illeti, katolikusként nem osztozom az optimista álláspont iránt fogékony katolikus értelmezők szomorúságában. A Trentói Zsinat hetedik ülése harmadik kánonjának³⁷ fényében ugyanis zavarba ejtő volna, ha azért harcolnánk, hogy azonos teológiai méltóságot kapjon mind a hét liturgikus cselekmény, amit a katolikus hagyomány szentségként tart számon. Trentó és a reformáció alapvetően eltér egymástól a szentségek számát és fogalmát illetően, abban viszont osztoznak, hogy az ordináció és a további négy kisebb – katolikus értelemben vett – szentség nem helyezhető egy szintre a keresztséggel és az eucharisziával. Kérdés továbbá, hogy ha a Kálvin által életre hívott gyülekezeti gyakorlatra társadalmi-politikai tényezők is hatottak, és ha az egyházi rend megújult katolikus rítusa és teológiája már korántsem arra helyezi a hangsúlyt, ami a reformátor kritikáit kiváltotta, akkor nem volna-e ma időszerű a kálvini alapokra helyezkedő elhatárolódás revideálása?³⁸

³⁷ DS 1603: „*Ha valaki azt állítaná, hogy a hét szentség egymás közt úgy egyenlő, hogy semmilyen szempontból sem különb egyik a másiktól: legyen kiközösítve.*”

³⁸ Meghaladja ennek a tanulmánynak a kereteit, hogy az ordináció kölcsönös elismerésének lehetőségét a mai ökumenikus párbeszéd kontextusában is megvizsgáljuk. Ehhez jó összefoglalót ad KORINNA ZAMFIR: *Az eucharisztia értelmezése a Limai Dokumentumban*, Studia Universitatis Babes-Bolyai, Theologia Catholica Latina 47 (2002) 109–134. a 123–128-ik oldalon, illetve uő.: *A katolikus-protestáns egyháztani párbeszéd eredményei*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2007, különösen is az ordináció skolasztikus és protestáns teológiáját (249–260.) és az ordináció szakramentalitásáról folyó ökumenikus párbeszédet (302–312.) ismertető fejezetekben.

A tanúságtétel lehetséges fenomenológiai/filozófiai elemzése¹

SZALAY MÁTYÁS

„A Krisztusból fakadó új élet bátor, személyes és közösségi tanúságtételeket igényel. Nem elég ugyanis, hogy az igazságot és a kegyelmet az igehirdetéssel és a szentségek kiszolgáltatásával fölkinálják; konkrét körülmények közepette be kell fogadni és meg kell élni az egyes keresztények és az egyházi közösségek életmódjában. Ez az egyik legnagyobb vállalkozás, ami az európai egyházra vár a harmadik évezred kezdetén.”²

Abstract

This essay disentangles the complex act of 'giving a testimony', it defines its ultimate goal and distinguishes its types. Some essential features will be highlighted in reference to what is opposed to testimony. This paves the way for singling out the prerequisites of an authentic testimony. Revisiting the phenomena of 'care for the soul' and the 'revised life' illuminates the relationship between testimony and sanctified life.

This phenomenological description of testimony ends by offering an answer to the question: to what extent phenomenology can be regarded as a philosophical testimony?

Keywords: *wisdom, philosophy of religion, phenomenology, testimony, care for the soul*

Kulcsszavak: *bölcsesség, vallásfilozófia, fenomenológia, tanúságtétel, lélek gondozás*

Szalay Mátyás filozófus, az *Instituto de Filosofía Edith Stein* (IFES) és az *International Academy for Philosophy* (IAP) tanára Granadában (Spanyolország); szalayster@gmail.com

¹ Az értékes tanácsokért és javításokért hálával tartozom barátomnak, Dr. Bakos Gergelynek (OSB).

² *Ecclesia in Europa*, II. János Pál pápa apostoli buzdítása az Egyházban élő Jézus Krisztusról mint a remény forrásáról Európa számára, Nr. 49.

I. BEVEZETÉS

A keresztény élet elválaszthatatlan a tanúságtétel aktusától, ezért annak filozófiai elemzése nem egyszerűen egy jelenség pontosabb megismerését szolgálja, hanem – amennyiben pontos és hiteles – a hitélet elmélyülését és gazdagodását is. A tanúságtétel azonban nemcsak vallási relevanciája miatt különleges jelenség, hanem azért is, mert feltárásával a filozófia is rábukkanhat saját hivatásának egyik fontos kívánalmára. A valódi filozófia ugyanis lényegszerűen tanúságtétevő.

A „tanúságtétel” fogalma vallási és bölcseleti értelemben is egy drámai analógiára épül: az igazságot már születése pillanatában perbe fogták, a szent és a filozófus egyaránt arra hivatott, hogy akár élete árán is kiálljon mellette, és ezzel egyúttal a Logosz mellett is, aki maga is tanúságot tesz a világ előtt az Atyáról.

Az alábbi filozófiai-fenomenológiai elemzés úgy igyekszik megvilágítani a tanúságtétel sajátos aktusát, hogy ezzel feltárja az analógia mélyebb értelmét is, a vallási és bölcseleti értelemben vett tanúságot. Ahhoz, hogy kirajzolódjék előttünk e jelenség lényege, nem szabad visszariadnunk a talán hosszadalmas és fárasztó elemző munkától.

Vizsgálódásunk kiindulópontja az a belátás, miszerint a tanúságtétel nem egy aktus, hanem számos aktus rendezett egysége, ezért először is szálakra bontjuk a tanúságtétel összetett aktusát. Ez lehetővé teszi, hogy immár a lényegre koncentrálna megállapítsuk az aktus tulajdonképpeni célját és a realista fenomenológia szerzőinek segítségével meghatározzuk fajtáit. A tanúságtétel lényegének további kidolgozásához egy klasszikus módszerhez folyamodunk, amikor meghatározzuk az adott jelenség értelmével ellentétes aktusokat. A *hamis tanúság*, a *tanúságtétel megtagadása* és az árulás gondosabb szemügyre vétele segít kiemelni a tanúságtétel egy-egy sajátos vonását. Az így nyert fogalom egy mélyebb és átfogóbb kérdést vet fel: mik a tanúságtétel és tanúságtétevő élet előfeltételei? A klasszikus hagyomány a *lélekgyondozás* és a *megvizsgált élet* praxisát állítja elénk; e két fogalom nyitja meg az utat a vallási tanúságtétel és életszentség jelenségeinek vizsgálata előtt. A valódi tanúságtétevő filozófia aligha írhatja elő a vallási tanúságtétel lényegét, sokkal inkább ennek reflektált befogadása járulhat hozzá saját hivatásának megértéséhez. A gondolatmenet végkicsengése ezért egyfajta filozófia önvizsgálat: mennyiben képes a bölcselet és különösen a fenomenológiai filozófia sajátos tanúságtétellé válni?

2. TANÚSÁGTÉTEL MINT TUDATI VALÓSÁG

A tanúságtétel kifejezés nyelvi elemzése³ filozófiailag gyümölcsöző ugyan, kétséges azonban, hogy képes-e feltárni a jelenség olyan mélyrétegeit,⁴ amelyek rejtve maradnak a mindennapi nyelvhasználat előtt. A fenomenológiai megközelítés, mely tudati valóságként elemzi a tanúságtétel aktusát, azzal kecsegtet, hogy feltárja annak belső lényegi magját: azt, amitől a tanúságtétel az, ami. Tudati valóságként elemezve a tanúságtételt elsőként az tűnik fel, hogy olyan összetett társas cselekvésről van szó, mely magába foglal számos tranzitív (külső

³ Ahhoz, hogy megvilágítsuk, mit értünk itt tanúságtétel alatt, milyen aktusok és milyen beállítódás jellemzi e viselkedésformát, érdemes a szó köznapi használatából kiindulni. Tanúságot tenni valamely vitás ügyben a bíró előtt szokás, az igazságnak megfelelően kifejtve azt, amit tapasztaltunk, s ami az adott kérdésben megvilágító erejű. Első, még nem filozófiai megközelítésben néhány olyan általános jellemzőt emelek ki, melyet a tanúságtétel értelme magában foglal. Ezek kiindulópontot kínálnak mind a filozófiai, mind a vallási tanúságtétel megértéséhez.

1. Szükségessége: Tanúságtételre akkor van szükség, ha valamely személy, igazság vagy valamely érték veszélyben forog, mert perbe fogták.
2. Feltétele: Tanúságot tenni valami vagy valaki mellett feltételezi, hogy megértettük az ügy mibenlétét és elismertük jelentőségét.
3. Elve: Aki tanúságot tesz, az híven számol be a látottakról, nem pártoskodik, tevékenységében egyedül az igazság vezérli.
4. Lényege: A tanúságtétel arra hivatott, hogy megvilágítson s végső soron eldöntsen egy vitatott kérdést. A görög kifejezés (martüria) egyúttal bizonyítékot jelent, ahogyan erre a tanúbizonyság szavunk is utal. A tanúságtétel révén annak tárgya, amennyiben valóságosságát bizonyítjuk, megnyilvánul, beigazolódik.
5. Specifikuma: A tanúságtétel olyan kifejezésforma, melynek igazságáért az ember személyesen, mi több személyében felel. Ezért lehet a tanúságtétel leggyökeresebb módja a vértanúság.

⁴ Ludwig Wittgenstein ismeretes módon megkülönbözteti egymástól a kifejezések felszíni és mélygrammatikáját (Oberflächengrammatik versus Tiefengrammatik). Lásd LUDWIG WITTGENSTEIN – JOACHIM SCHULTE: *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, §664. Szerinte a filozófiai vizsgálódás célja, hogy feltárja a nyelvi kifejezés használatának logikája mögötti mélyebb valóságot. Itt nem érvelhetek részletesen arról, hogy a nyelvi elemzés kiterjesztése a nyelven túli valóságra mennyiben képzelhető el az analitikus filozófia keretein belül, és miért kell kiegészítenie egy kifejezetten fenomenológiai elemzésnek. Lásd erről részletesebben JOSEF SEIFERT: *Discours des Méthodes. The Methods of Philosophy and Realist Phenomenology*, Walter de Gruyter, Frankfurt, 2009.

tárgyra irányuló) és reflexív aktust is, s ezek meghatározott rendben egymásra épülve sajátos lényegstruktúrát alkotnak.⁵ Nézzük a legfontosabbakat!

1. A tanúságtétel magában foglalja annak intellektuális felismerését, hogy mi a per tárgya, vagyis *milyen érték kérdőjeleződött meg*. A tanúságtétel tehát olyan sajátos értékválaszon alapul, melyet egy (emberi vagy isteni) személyhez köthető érték megkérdőjelezése hív elő. Fontos kiemelni, hogy az ilyen értékválasz az érték belső megragadásán⁶ és igenlésén alapul, és e lelki aktust az értéknek az elméhez képest transzcendens létezése teszi lehetővé. Ellenkező esetben ugyanis tanúságtétel helyett csak önkifejezésről, vagyis egy szubjektív s önkényes értékszimpátia megnyilvánulásáról beszélhetnénk.
2. A tanúságtétel a *szabad döntés aktusát* is magában foglalja. Ez egyfelől az érték melletti döntés (az akarat első dimenziója), másfelől annak szabad eldöntése, hogy az illető személy ezen érték mellett tanúskodni fog (az akarat második dimenziója).⁷
3. Von Hildebrand találó kifejezésével élve minden tanúságtétel egyfajta „értékválasz” (*Wertantwort*).⁸ A tanúságtétel ugyanakkor több is, mint egy érték tudati megerősítése, hiszen tágabb, interszubjektív értelemben is válaszként fogható fel. Egyik lényegi eleme éppen az, hogy mindig egy értelmes személy előtt történik, s ennyiben olyan külső tárgyra irányuló személyközi aktus, mely igényli, hogy a másik legalább potenciálisan megértse, mi a tanúságtétel tárgya, s hogy egyáltalán tanúságtételről van szó. A tanúságtétel tehát formájában, kifejezőmódjában egy, a „párbeszédhez” igazodó társas cselekvésben nyer kifejezést.
4. Ilyen értelemben a tanúságtétel magába foglal számos, az empátiához köthető aktust, mely a tanúságtétel tanújának ismeretét szolgálja. A tanú-

⁵ Az intranszítív aktusokra (1,2,4,5) épülnek ugyanis a tanúságtételhez köthető tranzitív (3) aktusok. Intranszítív és tranzitív aktusok megkülönböztetésének részletes indokolásához lásd ALEXANDER PFÄNDER: *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*, Max Niemeyer Verlag, Halle a. S., 1933.

⁶ Scheler kifejezésével 'Wertsicht', vagyis az érték belátása, szemlélete, és 'Wertfühlen', vagyis az érték érzése.

⁷ Az akarat két dimenziójának megkülönböztetéséről von Hildebrand így fogalmaz: „In der freien Sanktionierung oder Verwerfung affektiver Antworten berühren wir den »tiefsten Punkt der menschlichen Freiheit«” in: DIETRICH VON HILDEBRAND: *Ethik*, Kohlhammer, Habbel, Regensburg, 1973, 378.

⁸ DIETRICH VON HILDEBRAND: *Moralia. Nachgelassenes Werk. Gesammelte Werke*, Habbel, Regensburg 1980, vol. 5., 31–81.

ságtétel aktusa legalábbis azon a feltételezésen alapszik, hogy a tanúsított érték(ek) hozzáférhető(ek) a tanúságtétel jelenlévő vagy jövőbeli tanúja, végső soron pedig a mindentudó Isten számára.

5. A tanúságtételhez ugyanakkor hozzátartoznak az adott helyzet megértésére irányuló aktusok is, tehát általában az, amit Arisztotelész megfontolás (*phronésisz*, *prudentia*) névvel illet. A helyzet rossz felmérése esetén ugyanis az önátadás, a hősiek áldozatvállalás is célt téveszthet és ellenkező hatást válthat ki.

2.1. A tanúságtétel célja

A tanúságtétel mint szociális aktus további jellemzésre szorul.

1. A tanúságtétel egy sajátos cselekvés során nemcsak felmutat, megnyilvánít bizonyos értékeket, amelyek mellett a tanúságtevő kiáll, hanem ezen értékek valós létezését és az egyetemes érvényességét is kézzelfoghatóbbá akarja tenni. Minden tanúságtétel értelmetlenné válik, ha az adott érték pusztán „számomra való jó”, ha tehát csupán egy önkényesen fontosnak s érvényesnek tartott és/vagy pusztán társadalmi konstrukció által létrejött „érték” igazolására szolgál. Minthogy a tanúságtétel arra irányul, hogy nyilvánvalóvá tegye az adott értékek objektív minőségét, szorosan összekapcsolódik az áldozatvállalás aktusával. Éppen az áldozatvállalás teszi ugyanis nyilvánvalóvá, hogy a tanúságtétel tárgya a szubjektumot meghaladó értékkel bír.
2. A tanúságtétel aktusa azonban nemcsak felmutat egy objektív értéket és igazságot, hanem arra is ráirányítja a figyelmünket, hogy az a tanú saját életének értelmével is lényegi kapcsolatban áll. E kapcsolat felismerése, megértése, megerősítése és egzisztenciális következményeinek tudatosítása csupa olyan aktus, mely lényegszerűen kapcsolódik a tanúságtétel jelenségéhez. A tanúságtétel egyebek mellett éppen ezért abban mutatkozik meg, hogy az adott személy nyilvánvalóvá teszi azt a különbséget, mely életének tudatosított értelme között egy, az értékkel, igazsággal való találkozást megelőző, majd az azt követő állapota között áll fenn, megmutatva, hogyan teljesedett ki élete az érték elsajátítását követően. A filozófiatörténet talán legismertebb ilyen elbeszélése – Szókratész valódi filozófussá válásának története⁹ – is az igazság ilyen átalakító erejére

⁹ PLATÓN: *Phaidón*, 99 B-D, valamint 100 B-E, Giovanni Reale szerint a platóni ideatan és különösen ezen, a második hajóútról szóló szövegrész az európai szellemiség *Magna*

utal. A tanúságtétel végső, kiteljesedett formája, amikor valaki életét adja másokért, valójában azon érték elismerésén nyugszik, amely képes újra-alapozni az élet értelmét, s ezért áthatja annak minden dimenzióját. Az önfeláldozás annak fényében értelmes, hogy valaki személyesen is meg tapasztalta, hogy egy adott érték magasabb rendű és nemesebb, mint saját élete.

Érdemes e ponton felidézni Keresztelő János alakját, aki a személye iránt ébredő csodálat elől azzal tért ki, hogy önmagát tanúságtevőként határozta meg.¹⁰ János e gesztusa a tanúságtétel egy lényegi jellemzőjét tárja elénk, amikor felhívja a figyelmünket arra, hogy szavai és tettei végső értelmüket csak annyiban nyerik el, amennyiben jelenvalóvá tesznek egy nála végtelenül nagyobb személyt, Krisztust. János benne ismerte fel az életét és az életet megalapozó logoszt.

3. Fentebb már beláttuk, hogy a tanúságtételben nem az adott személy nyilvánul meg, hanem mindenekelőtt azon érték valósága, amelyről az illető tanúságot tett. Paradox módon minél inkább így van ez, vagyis minél inkább háttérbe szorul a tanúság tárgya mögött a tanúságtevő személye, annál nagyobb csodálat illeti.
4. Ez utóbbi tulajdonság lehetővé teszi számunkra, hogy felfedjük az igaz tanúságtevő sajátos *beállítottságát* a tanúságtétel tárgyát illetően. A tanúságtevő ember feltétlen odaadással viszonyul azon értékhez, melyről tanúságot tesz. Ez abból fakad, hogy a tanúságtevő pontosan tudatában van a sajátos érték objektivitásának, mint ahogy annak is, hogy ez az érték nem csak meghaladja, hanem valamiképpen meg is alapozza saját életének értelmét. Sajátos beállítottságát, lelkületét (*Gesinnung*) *ontológiai szerénységnek* nevezhetjük.¹¹ Ennek feltétele az emberi s emberfeletti valóságdimenziók közötti áthidalhatatlan különbség felismerése és megerősítése. Az emberi méltóság ilyen átélése nélkül, mely egyszerre jelent kitüntetést és feladatot,¹² elképzelhetetlen hiteles tanúságtétel.

Chartája. Lásd GIOVANNI REALE: *Kulturelle und geistige Wurzeln*, i. m., 53–55.

¹⁰ Mt 3,11: „Én vízzel keresztelek titeket a megtérésre, de utánam jön, erősebb nálam: a saruit sem vagyok méltó hordozni. Ő Szentlélekkel és tűzzel fog megkeresztelni titeket.” Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2013.

¹¹ Vö. Mt 3,11: „nem vagyok méltó saruját hordozni” – mondja a Keresztelő.

¹² Lásd ABELARDO LOBATO: *Dignidad y aventura humana*, San Esteban, Salamanca, 1977; magyarul lásd: *Az ember méltósága: kiváltság és hódítás*, Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság, Budapest, 2008. (ford. Kocsis Márta)

2.2. A tanúságtétel fajtái

A tanúságtétel aktusai számos szempontból megkülönböztethetők, akad azonban két, a jelenség lényegéhez köthető különbség, melyek ezért különös figyelmet érdemelnek. Minthogy az aktus középpontjában valamilyen érték áll, így az értékek természetének differenciálódása a rájuk irányuló aktusokat is megkülönbözteti egymástól. A másik szempont az érték és személy közötti kapocs minősége, erőssége szerint sorolja kategóriákba a tanúságtétel megnyilvánulásait.

Az érték kategóriák scheleri felosztását követve tanúságot tehetünk érzelmi, lelki-vitális, szellemi és vallási értékek között, melyek szilárd értékrangsort (*Wertanordnung*) alkotnak. A tanúságtétel erkölcsi értékét tehát nagyban befolyásolja, hogy az adott aktusban *megnyilvánuló érték melyik kategóriába tartozik*. A vallási tanúságtétel példának okáért egyértelműen minden más formánál magasabb rendű, amennyiben mindenkor olyan értékre irányul, mely nem csupán az emberélet értelmének egy bizonyos aspektusához kötődik, hanem az élet értelméhez mint olyanhoz. A vallási tanúságtétel olyan transzcendens értéket mutat fel, amelynek fényében maga az élet feláldozása, tehát a mártíromság is a tanúságtétel része lehet.

Nézzük a második szempontot, vagyis *a tanúsított érték és a tanúskodó személy közötti kapcsolat sajátos jellegét*! A tanúságtétel nem közvetlenül, hanem éppen e kapcsolat sajátos minőségén keresztül nyilvánítja meg az adott, igazolni kívánt értéket. E viszony természete attól függ, milyen mértékben sajátította el a tanúskodó személy a szóban forgó értéket, vagyis az a lelkének milyen dimenzióiban bír konstitutív szereppel. (Mindenekelőtt ez utóbbi szempont határozza meg, mennyire hiteles egy adott tanúságtétel, előfordul ugyanis, hogy valaki vizet prédikál, miközben bort iszik.) Egy olyan érték melletti tanúságtétellel, amely áthatja érzelmi, akarati és szellemi világunkat, mi több, mindezeken túl még lényünk spirituális valóságával is szoros összefüggésben áll, egészen más típusú tanúságtételre készítet, mint amikor e viszonyok csupán a homályos utalás szintjén léteznek. E szempont világos megértése során egyúttal az is nyilvánvalóvá válik számunkra, hogy csak egy összeszedett és integrált személyiség képes tanúságtételre, hiszen a tanúságtétel mindenekelőtt a szeretetben kiteljesedett, harmonikus lélek eminens kifejezése.

*Hogyan jellemezhető azonban az összeszedett személy viszonya a tanúsítandó értékhez?*¹³ Ez kétségtelenül attól függ, milyen viszonyban áll az értékvilággal általában, másként fogalmazva, milyen *alapvető beállítottság* jellemzi az adott személy viszonyát az értékekhez. Dietrich von Hildebrand az értékvakaságról elmélkedve arra hívta fel a figyelmünket, hogy korántsem minden személy rendelkezik *alapvető beállítottsággal*.¹⁴ Számos spontán értékválaszunkat ugyanis nem a megfontolás és végképp nem valamely konkrét meggyőződés vezérli, vagyis nem egy bizonyos hierarchikus értékrend alapján s az adott megnyilvánuló érték magánvaló természetének megfelelően döntünk az adott értékválasz mibenlétéről és milyenségéről, hanem pillanatnyi benyomás közvetlen hatása alatt. E döntő különbség abban áll: rendelkezik-e az adott személy *alapvető beállítottsággal*, vagyis nyitott-e nemcsak általában az értékekre, hanem különösen a legfőbb értékre (Summum bonum¹⁵). Ez utóbbi tudatos elismerése, vagyis az *alapvető beállítottság* kialakítása az ember életében döntő folyamat. Erre irányul a filozófiai nevelés első szakasza, hiszen ez nemcsak a tanúságtétel, hanem a valódi bölcsekedés előfeltétele is. Platón kifejezésével ezt a *lélek teljes átfordulásának* (*periagogé holész tész pszükhész*) nevezhetjük. Ennek során sajátos *metanoia* vagy *conversio* által a lélek az egyes javaktól a Legfőbb és Abszolút Jóra veti a pillantását, mely minden jónak mint jónak forrása.

Minthogy pedig az értékhez való kapcsolódás az egyes lélekrészek mindegyikét érinti, az *alapvető beállítottsággal* párosuló tanúságtétel maga a megérintettség értelmének legteljesebb megvalósítása, a lélek legsajátabb önkifejezése. A tanúságtételben ugyanis a belső és külső tárgyra vonatkozó lélekfunkciók egyaránt a maguk teljességében érvényesülnek. A lélek funkciónak magára a lélekre vonatkozó tranzitív folyamatai a kontemplációban, a tűnődés vagy szemlélődés aktusában, míg a lelki valóságon kívüli világra irányuló (intranzi-

¹³ Az összeszedettség állapota (continentia) szemben áll azzal, amit Pascal „divertissime” kifejezése takar, s amit Heidegger *Verfallnak* nevezett. Érdekes megjegyezni, hogy Heidegger Szent Ágostontól kölcsönzi a kifejezést, mely a *defluxio* fordítása. Heidegger az 1921-es freiburgi nyári szemeszter előadásai során elemzi Szent Ágoston *Vallomásainak* X. könyvét; számos, a *Lét és időben* kifejtett alapfogalmat innen kölcsönöz. Lásd MARTIN HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens: „Augustinus und der Neuplatonismus”, „Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik”,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, különösen 13.§.

¹⁴ DIETRICH VON HILDEBRAND: *Die Idee der sittlichen Handlung*, Jahrbuch für phänomenologische Forschung, Halle a.d.-S. M., 1916, és uő: *Ethics*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1978.

¹⁵ Lásd AURELIUS AUGUSTINUS: *De natura boni* [Lat. Engl.], Catholic University of America Press, Washington, 1955.

tív) aktusok az erényes tevékenységben teljesednek ki. A tanúságtétel a maga sajátos típusaiban tehát bizonyos szinten mindenkor megvalósítja a *vita contemplativa* és a *vita activa* egységét.¹⁶

2.3. A jelenség három ellentéte

Bizonyára elősegíti a tanúságtétel lényegének megragadását, ha kifejtjük, mely szociális aktusok állíthatók szembe vele. Logikailag a szembenállás három formáját különböztetjük meg: a hamis tanúságot, a tanúságtétel megragadását s az árulást. Mindhárom éles fényt vet a tanúságtétel más-más, de egyaránt lényeges aspektusaira.

2.3.1. Hamis tanúság

E negatív lényegelemzés első állomása a *hamis tanúság* megragadása. E komplex aktus megtartja a tanúságtétel külső formáját, vagyis számos, az előbbiekben felmutatott részaktus továbbra is érvényben marad. A különbség itt a tanúságtétel tárgyára vonatkozik, mely nem egyezik meg a valósággal. Hamis tanúságot tehet valaki tudatosan, a megtévesztés aljas szándékával, de az is előfordulhat, hogy az illető személy nem ismert fel egy adott értéket vagy igazságot annak valódi természete szerint, vagyis egyfajta értékvaktságban szenved. Mindez arra hívja fel a figyelmünket, hogy a tanúságtétel értéke, megítélése mindenekelőtt igazelvűségétől függ, vagyis attól, hogy a tanúság tulajdonképeni tárgya valóban olyan-e, amilyennek azt a tanúságtétel aktusa megnyilvánítja. Nem egyszerűen arról van itt szó, hogy a tanúságtétel mint kijelentés megfelel a valóságos tényállásnak, hanem arról is, hogy a tanúságtévő személy élete valóban annak megfelelően alakult-e át, ahogyan az adott megtapasztalt

¹⁶ Lásd erről különösen DIETRICH VON HILDEBRAND: *Die Umgestaltung in Christus*, Habbel, Kohlhammer, Regensburg, 1971, a „Sammlung und Kontemplation” című fejezetet, 80–111. Magyarul lásd Uő: *Átalakulásunk Krisztusban*, Szent István Társulat, Budapest, 1991. Szintén érdekes felidézni, hogy Európa másik patrónusa, Szent Benedek a *vita contemplativa* és *vita activa* egységét célozza meg az egész európai kultúrát döntően átformáló, a szerzetesek életmódját meghatározó könyvében, a Regulában. Ennek kifejezése a bencések jelmondata is: *ora et labora*. Szent Ágoston nagyon találóan úgy fogalmaz az *Isten városa* című művében: a bölcs nem szabad, hogy átadja magát a semmittevésnek, megfélelmezve arról, hogy segítségére lehet felebarátjának, miközben nem merülhet el a tevékenységben sem, elfeledkezve Isten kontemplációjáról. („nec sic quiusque debet esse otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi; nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei”, in: *De Civitate Dei*, XIX, 19.)

érték ezt megkívánja. Bizonyos értelemben tehát a hitelesség hiánya is hamis-
ságot eredményez.

2.3.2. A tanúságtétel megtagadása

A tanúságtétel aktusával szintén ellentétben áll a tanúságtétel megtagadása. Ne tévesszen meg bennünket, hogy a tanúságtétel megtagadása nem jár együtt külső cselekvéssel, mondván, aki nem tanúskodott, nem tett semmit (semmi rosszat)! A megtagadás aktusa egy olyan erkölcsileg releváns, szabad akarati döntés, mely szembehelyezkedik a tanúságtétel kívánalmával, és elutasítja azt. Aki tehát megtagadja a tanúságtételt, annak kétségkívül belátást kellett nyernie bizonyos kíváncsi objektív fennállásába. Másként fogalmazva: „Cinkos, aki néma”, de csak, ha némasága tudatos cselekvés.

Felvetődik a kérdés, előfordulhat-e olyan helyzet, amelyben a tanúságtétel kívánalmát felülírja valamely magasabb szempont, amely alapján erkölcsileg jogosan dönthetünk a tanúságtétel megtagadása mellett. A válasz természetesen attól függ, hol helyezkedik el a hagyományosan *ordo amoris*-ként¹⁷ értelmezett értékrendben az a konkrét érték, amely tanúságtétel jellegű megerősítést igényel. Amennyiben a tanúságtétel megtagadása által egy magasabb, nemesebb érték valósul meg a versengő kíváncsiak közül, jogosnak tűnik a tanúságtétel megtagadása. Ilyen lehet például az, amikor azért nem állunk ki egy érték mellett, mert fontosabbnak ítéljük meg a másik személy szabadságát, és például megadjuk annak az esélyét, hogy magától döntsön egy adott érték mellett. Az ilyen önmérséklet a szülők s nevelők mindennapi élménye.

A tanúságtétel megtagadásáról csak akkor beszélhetünk, ha mindezek figyelembevételével is fennáll egy objektív kíváncsi; ilyenkor ugyanis a válasz elmaradása már maga is válasz.¹⁸ Mi több, minthogy a tanúságtétel egész erkölcsiségében, vallási értékválasz esetén pedig egész hitében jellemzi a sze-

¹⁷ E fogalom Szent Ágostontól ered, aki a *De doctrina christianá*-ban (L.I, c. XXVII, 28) így fogalmaz: „Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est: ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligit quod non est diligendum, aut amplius diligit quod minus est diligendum, aut aequè diligit quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius quod aequè diligendum est.” Lásd bővebben MAX SCHELER: 'Ordo amoris', in *Uő: Schriften aus dem Nachlass*, Band I, Zur Ethik der Erkenntnislehre, Francke Verlag, Bern, 1957, 345–377.

¹⁸ E Lévinas-i gondolat (vö. EMMANUEL LÉVINAS: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic, Paris, 1978) részletes kifejtéséhez s kritikai értékeléséhez lásd TENGE-
LYI LÁSZLÓ: *Élettörténet és sorseseemény*, Atlantisz, Budapest, 1998, 241–275.; valamint
BERNHARD WALDENFELS: *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.

mélyt, ennek elutasítása is kiállítja a bizonyítványt róla, hiszen megmutatja, ki is valójában, és hogyan viszonyul az értékvilághoz mint olyanhoz –, nemcsak az adott pillanatban, hanem egész egzisztenciáját tekintve.¹⁹ A tanúságtétel megtagadása ráirányítja a figyelmünket arra, hogy minden tanúságtétel valóság, melyben az emberi személy valósága egészelegesen nyilvánul meg. Mi több, e megnyilvánulás egyúttal megvalósulás is: a tanúságtétel annak felmutatása, ami bennünk valóságos, minthogy a Valóságra felel, azzal lép személyes (vallomások) viszonyba.

2.3.3. Az árulás

A tanúságtétellel legélesebb ellentétben álló aktus egy személy vagy egy ügy elárulása. Érdekes kiemelni, hogy az árulás csakúgy, mint a tanúságtétel, eleve feltételezi egy objektív érték mint ilyen felismerését. A hazaáruló, a hitét megtagadó ember vagy aki elárulja barátját, nem ellenzi s nem is vitatja ezen értékek létezését. Ha így tenne, akkor cselekedetéért, mely ez esetben tudatlanságból fakadna, annak minden erkölcsi méltánytalansága s rosszasága ellenére sem sújthatná (erkölcsi) megvetés – miközben persze joggal válthatna ki haragot s elutasítást, hiszen következményeit tekintve ettől még rossz. Az árulót mint árulót ellenben még az is megveti, akinek hasznára van.

Az áruló tehát tudatosan egy felismert értékkel szemben foglal állást, s ennyiben – paradox módon – az érték mint olyan bizonyos létezését elismerve cselekszik. Ehhez két feltételnek kell teljesülnie: (1) az illető nem sajátította el az adott értéket, és ezért az nem kötődik élete értelméhez; csupán külsődleges érték, periférikus valóság maradt számára; (2) valamely szükségének egy közvetlenebb, gyorsabb s könnyebb kielégítésére alkalmas másik versengő érték mellett dönt, mely éppen az első feltétel miatt magasabb rendűnek tűnik számára, noha objektív természete szerint, vagyis az *ordo amoris* fényében nem az. Az ilyen ember a helyes és rendezett szeretet hiánya miatt dönt úgy, hogy a magasabb rendű értéket egy alacsonyabb értékre, 'harminc ezüstpénzre' cseréli. Noha az árulás értékválaszként festi le magát, mindig indokolatlan, hiszen felborítja a szeretet valódi rendjét.

Jóllehet az árulás ténye jobbra az értékek természetes sorrendjének felcserélésén alapszik, az árulás végső s már-már abszurd formája akár magát az értéktapasztalatot is tagadhatja. Előfordul ugyanis olyan eltompult és teljes értékvakság, amelynek hatására az adott élmény nem tudatosul értéktapasztal-

¹⁹ Lásd DIETRICH VON HILDEBRAND: *Moralia*, Habbel, Kohlhammer, Regensburg, 1980, 53–56 (a „Gesamtwert der Person oder eines Kunstwerkes“ című fejezet).

latként. Az árulás azonban még e lehetőséget figyelembe véve is mindig élethazugság, vagyis éppúgy rányomja bélyegét az életsors egészére,²⁰ ahogyan a tanúságtétel is. Az árulás, akár a tanúságtétel, ugyanis döntő módon átformálja az illető személy alapviszonyait,²¹ vagyis azt, ahogyan Istenhez, önmagához, másokhoz s a világhoz alapvetően viszonyul. Míg az árulás e viszonyokból felépülő személyiség (sokszor már patológikus) töredezettségét eredményezi, addig a tanúságtétel hasonlíthatatlan módon megerősíti a személy integritását.

2.4. A tanúságtétel előfeltétele: a bölcsesség keresése és az igazolt élet

Az említett veszélyek elkerülése végett számos, a tanú személyét, jellemét, erkölcsiségét illető előfeltételt különböztethetünk meg. Ezek közül most csupán a három legfontosabb elemzésére szorítkozom.

2.4.1. Annak megértése, mi a per tárgya, mi az általában, ami tanúságtételt igényel

Kétségtelenül számtalan érték s igazság igényel tanúságtételt. Bármilyen legyen is azonban a tanúságtétel tárgya, ahhoz, hogy a tanúságtétel *raison de être*-je megvalósuljon, a tárgy magánvaló létének (szemben a pusztán számomra való létevel) kell az aktus centrumában állnia. Az érték „számomra való” természetének felmutatása, noha tagadhatatlanul lényeges szerepet játszik, minthogy ettől válik a tanúságtétel követhető személyes példává, mégis csupán közvetítő szerepet játszik maga a tárgy megnyilvánításában. Amennyiben a tanúságtévő ezt nem érti, vagyis képtelen felismerni s kifejezésre juttatni a tanúságtétel konkrét aktusában a *magánvaló* és a *számára való* természet között a minden összefüggés és egyezés mellett is fellelhető különbséget, azzal a veszéllyel kell szembenéznie, hogy tanúságtétele retorikai fogássá és/vagy magamutogatássá silányul. Erre csak olyan ember képes, aki (Edith Steint követve belátja), hogy Heideggernek nincs igaza, amikor a *Lét és idő*-ben egyik fő téziseként azt írja, az ittlét számára saját létéről van szó.²² Amennyiben ugyanis az emberi személy számára saját létéről van szó, tehát minden létező csupán számára való értékkel

²⁰ Gondoljunk csak Szabó István *Redl ezredes* című 1985-ös filmjére!

²¹ Az alapviszonyok fogalmáról lásd SÁRKÁNY PÉTER – SZALAY MÁTYÁS (szerk.): *Mi a fenomenológia?* Jel Kiadó, Budapest, 2010, 161–168.

²² MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, 13. unveränderte Auflage, Max Niemeyer, Tübingen, 1977, 12.: „Das Dasein ist ein Seiendes [...dem es] in seinem Sein *um* dieses Selbst geht.” (§ 4., a szerző kiemelésével). Magyarul lásd Uő.: *Lét is idő*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 100., ford. Vajda Mihály és tsai.

bír, a tanúságtétel jelensége értelmét veszti. Nem fejezne ki mást, minthogy egy adott személy sajátos viszonyát valamely 'érték'-hez; ez pedig vajmi keveset árul el a dolgokról, arról, ahogyan azok ténylegesen vannak, és arról, ahogyan ezért egy másik személynek élnie kellene.

Összefoglalva: Ahhoz, hogy kiteljesedjék a tanúságtétel értelme, az aktus alanyának felül kell emelkednie az önmegvalósítás korlátain, vagyis léte transzcendens irányultságából nem önmagához kell megtérnie, hanem a valósnál is valóságosabbhoz, a léten túli s azt megalapozó abszolút létezéshez, vagy fogalmazzunk pontosabban: ahhoz, Aki van. A tanúságtétel csak az emberi lét eme alapvető feszültségében teljesedhet ki és válhat egy transzcendens és saját egzisztenciánknál valóságosabb létet megnyilvánító aktussá.

2.4.2. A tanúságtétvő filozófia alapelemei: a bölcsesség keresése, nyitott egzisztencia, alapbeállítottság s radikális fordulat

A tanúságtétel előfeltétele egy a bölcsességre alapvetően nyitott egzisztencia. Bölcsességen (*sapientia*) olyan erényt értek, mely a végső elvek ismeretén nyugszik. Ehhez azonban sokszor hosszú utat kell bejárnia a léleknek. Platón *Az állam* VI. könyvében részletesen is kifejti, hogy a filozófia mint a bölcsesség szeretete számos erényt megkíván.²³ Ezen erényekre egy, a lélek egészét érintő erkölcsi fordulat (*periagogé holész tész pszükhész*) révén s az ehhez vezető nehéz bölcséleti formálódás során tehetünk szert. A filozófiai *metanoia* lényege, hogy a lélek az egyes javak helyett mindenekelőtt magára a Jóra fordítja a tekintetét. E fordulat legalábbis közvetetten a lélek minden készségét és képességét érinti, s ennyiben a Jó odaadó szeretete visszahat a személyre, és átformálja.

A bölcsesség nem más, mint a szeretetünkre leginkább méltó Jó iránti teljes odaadás hatására végbement teljes lelki metamorfózis²⁴ eredménye. Ennyiben

²³ Lásd erről részletesen PAOLA PRIMOLI DE MARCHI: *Chi è il filosofo? Platone e la questione del dialogo mancante*, Franco Angeli (ed.): Collana di filosofia, Milano, 2008, különösen 123–179.

²⁴ Amikor a Jó felfedi előttünk valós arcát, tehát személyként is kinyilatkoztatja magát, emberi és isteni szoros s személyes kapcsolata révén az átalakulás helyett immár átlényegülésről, Edith Stein kifejezésével *Wesensverwandlung*-ról beszélhetünk. Ennek legemberibb s mértékadóan szép kifejezése nem véletlenül az Istenanyától, Máriától hangzik el: *Ecce ancilla Domini* (Lk 1,38). – Nem kell ahhoz feltétlenül hívőnek lenni, hogy belássuk: Mária sajátos beállítottsága, vagyis a megtestesülő Logosz iránti teljes odaadása a „Fiat!”-ban olyan aktus, amely nélkül semmiféle bölcsesség nem létezik. Ez az alapvető beállítottság legtisztább formája, mely a *latreia theu* (lásd Szókratész védőbeszéde, 23c), az isteni szolgálat s az isten szolgálatának értelmében vett platóni filozófia betetőzése is. Nem szorítkozik arra, hogy bábáskodásával a kiválasztott kevesek számára a logoszt követve a léleknek megmutassa a

nem egyszerűen biztos tudás, hanem a valóság egészének igaz belátása. Aki bölcs, az egy radikális új ismeretre tehet szert, amennyiben egy mindent átfogó s átható nézőpontból a maga egészében szemléli a teremtet világot, s így minden jelenségben felfedezheti az igazságot vagy annak legalább is egy szikráját. Az említett platóni szöveghelyen érthető módon az olvasható, hogy a bölcs tevékenységét irányító vezérelv nem más, mint minden igazság szeretete mindenben (*diligere veritatem omnem et in omnibus*²⁵).

Itt egyfajta vezérelvről beszélhetünk, hiszen hiteles tanúságtételre sosem egyszerűen egy különleges, ihletett pillanat hatására kerül sor. A logosznak a tanúságtételt megelőző pillanatnyi feltárulása és megmutatkozása ugyanis (egzisztenciálisan) értelmezhetetlen, hacsak nem egy olyan érényes élet- és gondolkodásforma gyümölcse, mely eleve az *igazság szolgálatát* tartja feladatának. Az képes egy drámai helyzetben hiteles tanúságtételre, aki már eleve nem bújik ki az emberi élet értelmét firtató kérdés (honnan jövök és merre tartok?) elől, és igyekszik őszinte választ adni annak alapján, amit saját lelkében s mások példáján keresztül megtapasztalt.

Az igazságkeresés s az igazság felmutatása ezért szervesen kötődik az én egy jól meghatározható viszonyához az ’önmagá’-val. A tanúságtétel ez utóbbi fel-tételét nevezi Platón *lélekgondozásnak*.²⁶

felemelkedés útját, hanem egész lényét átadva hagyja, hogy az isteni logosz teljesen eltöltse testét s lelkét; elajándékozva magát, hagyja, hogy belőle növekedjék s által nyerjen konkrét formát, vagyis maga hozza világra s igyekszik megvalósítani, érvényre juttatni.

²⁵ PLATÓN: *Az állam*, VI. könyv, 485b-d.

²⁶ Lásd még PLATÓN: *Szókratész védőbeszéde*, 29e. Platón gondolatai a kereszténységben is visszhangra találtak. Jól példázza ezt Nüsszai Szent Gergely, *De virginitate* (A szüzességről) szóló traktátusa, melyben testvérenek, Macrinának életmódját állítva élénk modellként szintén a lélekgondozásra hivatkozik. A 12. fejezetben az elveszett drachmáról szóló példabeszédet elemzi (Lk 15,8–10), és arra következtetésre jut, hogy elszakadva a testtől, vagyis testi és lelki aszketizmust gyakorolva szerezhetjük vissza az örök életet. Az önismeret és a lélekgondozás sajátos keresztényi értelmezését adja, amikor kimutatja, milyen jelentőséggel bír ez az istenképiség helyreállításában, mely méltóvá tesz minket az örök boldogságra. Lásd VANYÓ LÁSZLÓ (szerk.): *Nüsszai Szent Gergely művei*, Ókeresztény Írók, XVIII. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 2002, 335–412. Hasonlóan nyilatkozik az önismeretről Szent Bernát is a 20. Prédikációjában, lásd SAN BERNARDO: *En la Escuela del amor*, Biblioteca de autores Cristianos, Madrid, 1999, ‘Sermon 20. Frutos del conocimiento de sí mismo y de Dios’, 142–146. Latinul: BERNARDUS (CLARAEVALLENSIS) – JOHANNES ROUAULD: *Sermones super Cantica canticorum*, Georg Wolff, Paris, 1494. 11. 24. ld. <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0007/bsb00071489/images/index.html?seite=00001&l=de> [2017. 03. 29]

2.4.3. A lélek gondozása, a megvizsgált élet

A tanúságtétel elengedhetetlenül fontos előfeltétele a *lelki tisztaság*. Ez csak úgy érhető el, ha valaki Szókratészt követve belátja, hogy a helyes élet magában foglalja a lélek gondozását. A delphoi jósdá (*gnothi sze auton*, ismerd meg önmagadat) felszólítása az önismeretre, valamint ebből fakadóan a *lélekgondozás* tevékenysége az európai kultúra egyik legősibb s kétségtelenül napjainkban is élő hagyománya. A lélekgondozás önmagában azon a megrendítő és sorsfordító felismerésen nyugszik, hogy az ember nem csupán testi lény, hanem lélek²⁷ is, mi több, az Istennel való együttlét után sóvárgó lélek. E sóvárgás számtalan véges természetű tárgyban igyekszik kielégülést nyerni. A lélekgondozás részét képező lelkiismeretvizsgálat, a tettek és cselekedetek elbírálása pontosan arra irányul, hogy egyrészt a lélek benső sóvárgása a végtelenre irányuljon, vagyis azt a boldogságot keresse, amelyben végül „elpihenhet a szív”, s ne elégedjen meg a mégoly szép, de természetéhez méltatlan véges dolgok élvezetével. Másrészt ahhoz is hozzásegítik a lelket, hogy bármi kerüljön is elébe, ahhoz az adott dolog természetének megfelelően viszonyuljon.

A lélekgondozás tehát annyiban előfeltétele a tanúságtételnek, amennyiben a tanúságtétel (bármilyen áldozattal járjon is) mindenekelőtt a végtelen s a tökéletes szeretet után sóvárgó lélek boldogságából és örömeiből forrásozik. A tanúságtétel mélyén ugyanis a lélek boldogító biztonságát találjuk, amiért rátalált az odavezető útra, illetve megérkezett oda, ahol és amiben az adott tárgy iránti odaadó szeretet révén kiteljesedhet a véges emberi természet.

A lélekgondozás nem más, mint a boldogság tudatos s tevékeny keresése. A lelkigyakorlatok, az önnevelés, az erények gyakorlása s különösen a lelkiismeretvizsgálat mind azt a célt szolgálják, hogy a lélek önismeretre tegyen szert, s aztán ez által összeszedve magát, sokfelé törekvő vágyának töredékességéből, *alapviszonyait* tisztázva mélyebb egységet alkosson. E transzporens, mert egy irányba törekvő önmaga – Szent Ágoston találó kifejezésével *incurvatio in se ipsum* – képes a Legfőbb Jót mindenek fölött és mindenek túl szeretni, s a szeretet ezen aktusában teljesen átadni önmagát. Bármily különleges és drámai csúcspontja is egy ember életének a tanúságtétel, valójában csak egy határozott megnyilvánulása a mindent átfogó „Isten-én” alapviszony sajátos természetének, pontosabban annak, ahogyan a tanú mindig is áttekintette a valóságot

²⁷ Lásd PLATÓN: *Alkibiadész* című dialógusát. Michel Foucault behatóan tárgyalja az 'epimelesthai' kifejezés (127d) s a platóni szövegrész értelmét. LÁSD LUTHER H. MARTIN ÉS MÁSONK: *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Tavistock, London, 1988, 16–49., valamint MICHEL FOUCAULT: *Dits et écrits*, I–IV., Gallimard, Paris, 1994.

igyekezve megpillantani benne azt, aki minden realitást meghaladóan a legvalósabb.

Érdemes a lelkiismeretvizsgálat kérdéséről külön is szót ejtve tisztázni a tanúságtétel viszonyát az erkölcsi rosszhoz. A lelkiismeretvizsgálat természetesen több mint a hibák s tévedések, gyengeségek, vétkek és bűnök tudatosítása. Az emberi mivolt elégtelenségét megnyilvánító élmények és tapasztalatok felidézése és elítélése nem önostorozás, ez ugyanis inkább gátat vet az erények gyakorlásának s így a tanúságtételnek is. Könnyen előfordulhat, hogy tragikus tévedéssel maradéktalanul azonosítjuk önmagunkat, e sebzett „önmaga” értelmét az erkölcsileg negatív aktusok tevékeny alanyával.²⁸ A tanúságtételre képes személy azonban valamiképpen mindig újjászületett személy, aki kiszabadult saját múltjának fogságából.

A lelki megtisztulás éppen azért elengedhetetlen a tanúságtételhez, mert annak tulajdonképpen alanya nem a bűnök s nem a bűnös lét felől közelít sem magához, sem a másikhoz. Éppen ellenkezőleg, a tanúságtétel alanyát mint sajátos értelemmel bíró önmagát a tanúságtétel tulajdonképpen 'tárgya' felől érthetjük meg, minthogy e tárggyal való viszonyból – amely nem más, mint az *Isten-én* alapviszony – bontakozik ki, ki is ő valójában! Másként fogalmazva: a tanúságtétel alanya nemcsak szemben áll a bűnnel, a bűnös léttel, hanem mintegy túl is van azon, amennyiben a 'tanúságtévő ön-maga' értelmét megalapozó tapasztalat az együttlét (communio), vagy ahogyan korábban neveztem, az *együttvalóság* tapasztalata: Isten és ember eredendő közössége.

Bárhogy sóvárogon is valaki arra, hogy bűnei bocsánatot nyerjenek, és bármennyire tudatában legyen is saját kicsinységének, magában a tanúságtétel aktusában szükségképpen olyan alanyként vesz részt, akit az a bizonyosság tölt el, hogy létében és így létében egyaránt – mindenén túl s mindennek ellenére – *szeretik*.²⁹ A bűnösség mindenekelőtt annyiban akadály, amennyiben a bűnös előtt elkerülhetetlenül megkérdőjeleződik saját szeretetreméltósága. Márpedig

²⁸ Spinoza ebben az összefüggésben helyesen veszi észre, hogy (a túlzásba vitt és önsanyargató) megbánás olyan szomorúság, mely – adott esetben, tehát azonosítva magunkat a bűnössel – valóban gátolhatja a jócselekedetek véghezvitelét. Lásd BENEDICTUS DE SPINOZA: *Etika*, Osiris, Budapest, 2001, különösen is a III., az érzelmek meghatározásáról szóló részt.

²⁹ Lásd Gaudium et spes 24, in: Cserháti József – Fábián Árpád (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, Szent István Társulat, Budapest, 1975. A *Mulieris Dignitatem* című apostoli levél VII. fejezetében szintén hivatkozik a II. Vatikáni Zsinat fontos tanítására, miszerint az ember – akár férfi, akár nő – személy, s ezzel a látható világ egyedüli olyan teremtménye, akit a teremtető Isten önmagáért akart. Személynek lenni annyit jelent: a tökéletességre törekedni, ami másként nem lehetséges, mint önmaga őszinte ajándékozása által.

a tanúságtétel végső soron mindig a ránk irányuló ingyenes és megbocsátó szeretet visszasugárzása.³⁰

3. A TANÚSÁGTÉTEL DIMENZIÓI

3.1. Vallási tanúságtétel, életszentség

A vallás, a hitélet konstitutív, lényegi eleme a vallomás, a hit igazságainak megvallása. A hit ugyanis nem csupán érzelmi kérdés, hanem egész életvitelünket, közösségi kapcsolatainkat lényegileg érintő *alapviszony*. A hitvallás és különösen a tanúságtétel a hitigazságok érvényesülését hivatott elősegíteni. A konkrét aktust persze nem valamiféle hasznosságra alapozott céleszmény motiválja, hanem a valóság teljességének helyreállítása, annak igénye, hogy ami áthatja a valót, az mindenki számára teljes egyértelműséggel és boldogító glóriájával övezve nyilvánuljon meg. A nyilvános szavak és tettek ezért nem holmi elvont valóságként világítják meg az igazságot és az adott vallási értékeket, hanem megtestesítve őket jelenvalóként. A valódi tanúságtétel ezért valamiképpen mindig megkerülhetetlen tény: míg egyeseknek az igazság felfénylése, másoknak botránykő.

A tanúságtétel a hitélet talán legfontosabb kifejezése és kiteljesedése. A Szentírás szövege is hangsúlyos helyeken utal rá, hogy a tanúskodás tárgya Isten létezése, természete. Jézus maga is olyan tanúságtevőként hivatkozik önmagára, akinek szavai s tettei az Atya valóságát közvetítik felénk.³¹ Követői, a hívők tehát életükkel és cselekedeteikkel egyaránt tanúságot tesznek mellette s rajta keresztül a Szentháromság egy Isten mellett is.

A vallási értelemben vett tanúságtétel sajátága, hogy nem szűkíthető le egyetlen eseményre vagy ügyre, hanem olyan, az egész emberi életet magába foglaló, meghatározott viselkedésforma, melynek lényege Isten valóságosságának megnyilvánítása: a Kinyilatkoztatás kinyilatkoztatása. A vallási tanúságtétel nem lehet más, mint egészes, ezért tulajdonképpen már mindenkor életszentség; eredendő képmás voltunk nyer radikális kifejezést az egész életet átjáró s átlényegítő istenszeretet által.

³⁰ Lukács evangéliumában (7,47) olvashatjuk ezzel összefüggésben: „Sok bűne bocsánatot nyert, mert nagyon szeretett. Akinek kevesebbet bocsátanak meg, az kevésbé szeret.”

³¹ Lásd különösen Jn 8,1–59.

A vallási tanúságtétel olyan személyes közlés, üzenet, mely nemcsak embertársainknak válaszol, hanem mindenekelőtt az isteni személynek. Ennyiben sajátos temporális szerkezet jellemzi: az örökkévalóság előtt (*sub specie aeternitatis*) valósul meg. Minthogy azonban az örökkévalóság dimenziója nem absztrakt módon, hanem az isteni személy által jelenik meg, a tanúságtétel mindig egyfajta hivatástopasztaletból születik: annak felismeréséből, hogy időbeli létezésünk egy örökkévaló létre adott válaszként értelmeződik. A tanúságtétel ennyiben része az elhívásra adott feleletnek, mely egyszerre az egyetemes emberi s a személyes küldetés beteljesítése. Fentebb már utaltunk arra, hogy a tanúságtétel sem tartalmában, sem formájában nem önkényes, hanem mindig felelet jellegű. A vallási tanúságtétel különösen reszponzív, hiszen az isteni jelenletre, a világot átható szentségi értelemre adott válasz. A tanúságtétel mindenekelőtt ott releváns, ahol a szentségi átjárja a profán szférát, ahol a láthatatlan kibomlik a láthatóban. Amennyiben a tanúságtétel visszautal az adott epifánia eredetére és végső, tulajdonképpeni értelmére, kétségtelenül tevékeny aktus. Ez a kreativitás azonban csak az aláztos befogadás és önmegadás talaján képes kibontakozni. A tanúságtételhez és különösen a vallásilag releváns formájához gyakran komoly elhatározás és a jóban kitartó erős akarat szükséges. Mindazonáltal minden tanúságtételt megelőz egy olyan aktus, mely legszebben és legpontosabban a „legyen nekem a Te akaratod szerint” szavakkal írható le.

A vallási tanúságtétel abban az értelemben is minden valódi tanúságtétel természetét megvilágítja, amennyiben itt világosan kimutatható két fontos tulajdonsága: nem valamely meghatározott külső cél megvalósítására irányul, és nem is elsősorban mások meggyőzésére törekszik. Vezérelve ezért is egyfajta belső figyelem, pontosabban szemlélődés során bomlik ki, s a tanúságtétel tulajdonképpeni tárgya iránti hűségként s engedelmességként írható le. A tanúságtétel tehát mindenekelőtt a szentség *befogadott s elsajátított* értelmét igyekszik érvényesíteni. Az érvényesítés sajátos módja ezért a szentesítés (*sacri-ficio*). A latin kifejezés az áldozathozatalra is utal; éppen mivel a tanúságtétel eleve szentesítés, képes adott esetben áldozatvállalásként és áldozathozatalként is megjelenni. Maga a tanúságtétel az érvényesítés folyamatának csupán egyik, nem elsődleges, noha lényegi része: az abszolút transzcendens értelem konkrét kifejezése. A vallási tanúságtételt illetően különösen világos, hogy a tanúságtétel mint komplex aktus már ezen értelem elismerésével, megerősítésével, elsajátításával kezdetét vette, s a külső kifejezés ilyen szilárd lelki megalapozottság nélkül (ha megvalósulna is egyáltalán) hiteltelenné válna.

A szigorú értelemben vett vallási tanúságtétel e mindent maga alá gyűrő dinamikájához tartozik az is, hogy nem szorítkozhat az életvilág egy bizonyos

dimenziójára, értelemösszefüggésére, hanem – legalábbis a tanúságtételhez vezető beállítottságot illetően – lényegszerűen az élet egészét átszövi, áthatja és átlényegíti. Életszentség alatt tehát itt azt értem, hogy a szentségi értelem (szakramentalitás) mint minden tevékenységet átható elv egyre erőteljesebben jelen van az élet minden dimenziójában, melyet éppen ezért egyfajta rend s a rendet alkotó (érték)elvek uralnak.

Ez persze nem zárja ki eleve a bűnösséget s az embert jellemző erkölcsi s egyéb gyengeséget, csupán azt jelenti, ezeket a szentség valósága felől közelítjük meg.

Másodszor, a tanúságtétel mint életszentség magának az életnek a szentségét, megszentelését is jelenti. Az élet legteljesebb igenlése, vagyis értékének legvilágosabb kifejezése nem más, mint életünket adni másokért. Az életszentség tehát korántsem azt jelenti, hogy a véges emberi életet tartanánk a legfőbb jónak (ez végzetes tévedés volna), hanem azt, hogy az életet olyan adományként fogjuk fel, mely éppen mint ilyen maga is adakozásra buzdít. Az élet mint adomány persze folyton kész arra, hogy pusztá adottságként elleplezze magát előlünk. Csak akkor őrizhetjük meg tulajdonképpeni adományjellegét, ha magunk is továbbajándékozunk. Ez az adakozás a valódi megszentelés; annak felismerése, hogy minden ugyanabból a forrásból ered. Ezért azt jelenti, hogy megvívjuk a képzelet csatáját a szürkeséggel, mely minden ajándékban csak adottságot lát, s eltöröljük a szent s profán közötti éles határvonalat. Fel kell fedeznünk, hogy minden tartalmat, tevékenységet, gondolatot s érzelmet, ha másképpen is, de egyaránt áthat az ajándékozó jelenvalósága, akiről a tanúságtételben tanúbizonysággal szolgálunk.

3.2. A filozófia mint tanúságtétel

A filozófiai tanúságtétel jellemzése összetett bölcséleti feladat, melynek jelen összefüggésben csupán propedeutikájára vállalkozhatunk. Két lényeges összefüggés vázlatos bemutatására szorítkozom. Elsőként azt elemzem, konkrétan miben érhető tetten a filozófiai tanúságtétel, másodszor pedig azt, ez milyen formában valósul meg. Az első kérdésre röviden úgy felelnék: a filozófiai tanúságtétel elmélet és gyakorlat eleven egységében érhető tetten. Ezt a 3.2.1. pontban részletesen is kifejtem. A 3.2.2. pont a filozófia két lényegi fázisát, az *alászállást* és *fölemelkedést* vizsgálva mutatja ki a tanúságtétel két eltérő, noha összefüggő formáját.

3.2.1. Az életforma megválasztása: elmélet és gyakorlat egysége

A címben szereplő kulcsfogalom pontosabb elemzéséhez először azon érdemes eltöprengenünk, milyen idegenül is hat e felvetés abban a kulturális és szellemi kontextusban, mely a 21. századi Európát jellemzi. E kulturális összefüggésen belül a teológiai és filozófiai bölcsélet kétségkívül kiszorult a diskurzus fő sodrából. Jól mutatja ezt, hogy mára a nyugati világ számos országában a teológia után a filozófia sem része a középiskolai és egyetemi oktatásnak. Ez nagyrészt annak köszönhető, hogy a filozófia mára jobbra csak specialisták szaknyelven folytatott és a mindennapi életet csak áttételesen érintő párbeszédévé vált. Mi több, minél inkább elszakadtak a különböző filozófiai-módszertani iskolák a klasszikus értelemben vett hagyománytól, annál kevésbé tudnak egymással termékeny dialógust folytatni.

A sokszor életidegenként ható, bonyolult nyelven rögzített filozófiai felismerések pedig nehezen épülnek be a politikai vitákba, amely ez által szintén a hagyománytól eltávolodó, önálló vitaterületté vált. Félő azonban, hogy valódi bölcséleti megalapozás nélkül a politika permanens és szofisztikált háborúshoz vezet, hiszen így eltűnik az a nézőpont s az a valóság, amelyből tekintve az ellentétek legalábbis értelmezhetőek (ha nem is feloldhatóak). Mi több, ilyen nézőpont híján a rossz és a jó szétválasztásának kritériuma is önkényessé válik, vagyis teljességgel a hatalom s az erőviszonyok függvénye. Másként fogalmazva: aki a közjó megragadásakor és megfogalmazásakor lemond a *Summum bonum* megismeréséről, s a közjót nem ennek valósága felől értelmezi, annak számára a politika nem lehet más, mint az önérvényesítés terepe, melyen barát és ellenség vív engesztelhetetlen harcot egymással.

Összefoglalva: Amikor a bölcselkedés jelentőségét veszti, felbomlik az elmélet és gyakorlat eredendő egysége; a szellemi és kulturális élet fragmentálódása pedig szétzillosztja a közösségi életet. A következmények igazi súlya magára az emberi egzisztenciára nehezedik. Nézzük részletesebben!

A filozófiai viták, melyek egykor a vallási létezés egészére adtak átfogó s a mindennapi élet részleteit is érintő magyarázatot, mára jó esetben segéddisziplínaként járulhatnak hozzá a „szigorú tudományok” szakszerű magyarázatához. Erre is csupán ott kerül sor, ahol a tudományok által meghatározott „objektív valóság” vizsgálata véget ért, s átadja helyét a jobbra pusztá spekulációnak tartott értelmezésnek. Ez a téves munkamegosztás, vagyis a tudományok (arisztotelészi s később a kereszténység által módosított) architektónikájának felborítása azzal a súlyos következménnyel jár, hogy az emberi élet értelmét firtató kérdés, amennyiben egyáltalán felvetődik, még mielőtt valóban szembenézhetnénk vele, mint valami széttört tükör, egyetlen éles képmás

(*imago*) helyett ezer darabra szaggatott és szinte felismerhetetlen arcot mutat. Ha pedig nem világítjuk meg ismét, milyen 'élő' és éltető értelemre irányul az emberi élet, akkor ilyen átfogó és lényegi válasz híján esélyünk sem marad a 'jó élet' alapelveinek kidolgozására. A jó életet megalapozó életelvek az egyetemes emberi hivatásból vezethetők le, pontosabban annak tapasztalatából, ahogyan az elhivatottságban a Hívó transzcendens valósága megnyilvánul. Mindenekelőtt tehát a transzcendens Hívó s a meghívott meghitt szeretetviszonyából bomlik ki az az éltető értelem, melynek elsajátítása s érvényesítése maga a tulajdonképpeni életfeladat. Ez az élet minden dimenzióját átfogó és átható értelem legvilágosabban a tanúságtétel aktusában nyer kifejezést, s ennek révén valósul meg.

Ehhez azonban elengedhetetlen, hogy a Hívóval való személyes találkozásban és a találkozás nyomán kibontakozó viszonyban felsejlő értelem alapozza meg az életelveket, amelyek nélkül végső soron nem áll rendelkezésünkre olyan szilárd igazságkritérium, mely eligazíthatna bennünket az egymásnak sokszor ellentmondó kulturális hagyományok között. Tanúságtételre pedig mindig egy bizonyos kulturális értelemösszefüggésben kerül sor, ahogyan értelme is csak ehhez viszonyítva bomlik ki, amennyiben radikális újdonságánál fogva meghaladja s átalakítja az adott értelemösszefüggést. A tanúságtétel ugyanis éppen azt az eredendő igazság- és valóságtapasztalatot teszi jelenvalóvá, amelyen a hagyomány alapszik; csak ez által válhat újfent igazságkritériummá maga is hozzájárulva a hagyományban feltáruló igazsághoz.

Ilyen, az eredeti tapasztalatban, vagyis a valóság önfeltárulkozásában (*Selbstoffenbarung*) megalapozott igazságkritérium nélkül az egyetemes emberi hivatás különféle értelmezései (*Auslegung*) számtalan hagyományra szakadnak, melyek elveszítve közös megalapozottságukat versengeni kezdenek egymással. A tapasztalatban adott és az életet átformáló, vagyis élő s éltető igazságkritérium nélkül az egyes hagyományok egyenrangúvá, éppen ezért idővel semlegesé, majd végül érdektelenné s értéktelenné válnak számunkra.

A hagyományaitól megfosztott ember ugyanakkor nemhogy nagyobb szabadságra tenne szert (levetkőzve kötöttségeit és folyton elégedetlenkedve „valami új” iránt lelkesedve), hanem sokkal védtelenebb, hiszen nem állnak rendelkezésére sem olyan bölcséleti módszerek, sem olyan racionális kritériumok, amelyek alapján s amelyek segítségével a jó és rossz közötti különbség pusztá belátásából tényleges, vagyis megokolható s reflexív tudás válhat. A valósi, szellemi, nyelvi s konkrét életközösségben felvirágzó tapasztalat nélkül a hagyomány valóban csak temérdek súly, kiszáradt kéreg, mely idővel lehámlik. Ha pedig nem védi a csupasz törzset a hozzá szervesen kapcsolódó kéreg,

teljesen kiszolgáltatottá válik, és kipusztul. Korunk szellemileg kiszolgáltatott és gyökértelenné tett embere jobb híján kénytelen saját koránt sem csalhatatlan érzéseire hallgatni, melyek mindig a legerősebb hatást követik. Ennek messzemenő etikai s bölcséleti következményeit nevezte Alasdair MacIntyre emotivizmusnak.³²

Mindebből kitűnik, mennyire fontos a filozófia eredeti s lényegi értelmének felelevenítése és szüntelen újraelsajátítása. A bölcsélet révén juthatunk el ugyanis újfent a valóság egészének szemléletéhez, mely előfeltétele annak, hogy e valóság egészről tanúságot tenni hivatott ember ismét otthonra leljen a világban.

Ez számos kérdés mélyebb átgondolására kötelez. Most csupán az egyik, s korunkban talán leginkább elfeledett szempont, vagyis a *filozófia mint élet-forma*³³ tisztázása végett fordulok Arisztotelészhez, remélve, hogy ez által a tanúságtétel egyik lényegi jellemzőjére is fényt deríthetünk.

Arisztotelész itt Szókratész nyomdokain haladva szempontokat kíván ahhoz, hogy megkülönböztessük a valóságon alapuló filozófiai tevékenységet a „látszatbölcsesség”-től, mely csupán szavakban fejeződik ki, s megmarad pusztán külsőségnak. Az arisztotelészi bírálat középpontjában álló szofista a dolgoknak csak megjelenését s nem igazi természetét vizsgálja. Jellemző, hogy legfőbb célja a meggyőzés, és ennek érdekében nem riad vissza a hamis érvektől sem. Arisztotelész – minden különbség ellenére is – roppant hasonlónak tartja a szofisztikát a filozófiához, mondván: ugyanazon tárgyakkal foglalkozik, mi több, módszerei is részben hasonlóak. A *Metafizika* Delta könyvében a filozófus és a szofista közötti döntő különbséget az életcél megválasztásában jelöli meg. Nem formális s nem is materiális különbségre mutat rá tehát, hanem elmélet s gyakorlat (teória és praxis) sajátos kapcsolatára.

Íme az érv:

„Ami pedig valamennyiük közös tárgya, az a létező. S bizonyos, hogy azért vitatkoznak erről, mert ez a filozófiának sajátos tárgya. Mert a szofisztika és a dialektika a filozófiával közös tárgy körül forgolódnak, csak hogy a filozófiát távol tartja az egyiktől a megismerésnek a módja, a másiktól a

³² Lásd különösen ALASDAIR MACINTYRE: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, Magyarul lásd Uő: *Az erény nyomában*, Osiris, Budapest, 1999, 41–58.

³³ Lásd PIERRE HADOT: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1987, magyarul lásd Uő: *A lélek iskolája*, Kairosz, Budapest, 2010.

választott életfelfogása. A dialektika ugyanis csak kísérletezik ott, ahol a filozófia megismer, a szofisztika pedig nem igazi, hanem álbölcsesség.”³⁴

Ez az arisztotelészi érv több ponton is továbbgondolásra érdemes felismerésekkel szolgálhat.

1. Az életcél megválasztása a szofista esetében aligha kérdéses: a szofista a szavak embere, bármi legyen is a tényleges életcélja, gondolataiban és cselekedeteiben egyaránt mindig a maga javát keresi; ezért törekszik mások meggyőzésére, ezért lesz fizetett tanító. A filozófust ellenben maga az igazság, a legfőbb elvek (és nem a dolgok egyes tulajdonságainak) ismerete vonzza, tanításában és életében egyaránt ezekről tesz tanúságot. Ez hívjuk filozófiai, vagyis *bölcséleti életnek*.

A bölcséleti élet arról ismerszik meg, hogy egységet alkot benne teória és praxis. Mi több, ez az egység nem az igazságra irányuló módon, hanem és mindenekelőtt a kontemplációban, a szemlélődésben felismert *igazság felől* jön létre. Éppen ezért a két életforma – belső elveiket tekintve – szükségszerű és szerves egységet alkot. A szofista esetén, ha beszélhetünk is tett és gondolat egybeeséséről, az csupán esetleges, hiszen az életvilág változó érdekein alapszik; ezek határozzák meg a gondolati tartalmat, vagyis azt, amiről s ahogyan a szofista 'tanúskodik'.

A tanúságtételre törekvő filozófus esetén az életcél megválasztása éppen ezért gyökeresen eltérő módon történik. Azt mondhatjuk: míg ugyanis a filozófus életcélja egy transzcendens igazság feltáró és megnyilvánító szolgálata, vagyis a *boldogság*, addig a szofista célja a *boldogulás*. Ez utóbbi célkitűzés korántsem a végső valóságon alapul, hanem a valóság egy önkényesen kiválasztott szeletén, az életvilág egy sajátos és valamilyen külső szempontból relevánsnak tartott dimenzióján. A filozófus ellenben szolgálatként értelmezi a szemlélődésben feltáruló jelenségegészre vonatkozó igazság hűséges követését. Ezzel mindenkor az igazság hatálya alá helyezi magát, vagyis életével és tanításával annak érvényességét demonstrálja.

A szofista mindenekelőtt arról ismerszik meg, hogy kivonva magát minden igazság érvénye alól, azoknak mintegy fölébe kerekedik. Még ha történetesen igaz is a 'tanítása', érvényessége mindig bizonytalan marad; épp ebből adódik a szofista torz és megrészegítő szabadsága: hajlékony beszédével képes az adott dolog ellentéte mellett is 'meggyőzően' érvelni.

³⁴ *Metafizika*, 1004b 17–27. Tanulmányomhoz Halasy-Nagy József fordítását használom: ARISTOTELES: *Metafizika*, Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1992.

2. A filozófiát (szemben a szofizmussal) nem annyira e sajátos tudomány tárgyköre határozza meg, mint inkább a vizsgálat mikéntje. Ez utóbbi kérdést illetően két fontos különbséget tehetünk: míg a filozófus szemlélődik, addig a szofista csak reflexiót végez, az eszét köszörüli. Másodszor, és éppen ennek következtében – amint ez a fenti idézetből kitűnik – amíg a filozófus igazságokat állít, s azokat életében is érvényesíti, vagyis tanúságot tesz róluk, addig a szofista képtelen meghaladni a kritikai meglátások szintjét. Első látásra úgy tűnhet, Arisztotelész értelmezésében a szofista pontosan ugyanazon jelenségekkel foglalkozik, mint a filozófus, ezt azonban alaposan árnyalja az, amit később a szemlélődésről mond. A szemlélődés ugyanis két, szempontunkból igen lényeges tulajdonsággal rendelkezik. Egyfelől a jelenségegész tárul fel benne, míg a szofista előtt az adott jelenségnek mindig csupán az a kérdéses aspektusa, amelyet reflexió révén, vagyis a dialektika nyomán felidéz. Másfelől, hála a szemlélődés sajátos dinamikájának, az adott jelenség miléte a filozófust elvezeti mibenlétének kérdéséhez is. Az elmélyült szemlélődés során ugyanis egy adott jelenség valóságának megtapasztalása elválaszthatatlanul összefügg a valóság egész megtapasztalásával, amelynek előterében vagy amelybe illeszkedve az adott jelenség értelme feltárul. Ebben az összefüggésben érdemes felidézni az arisztotelészi sarokigazságot: a filozófia legfőbb feladata, hogy felemelkedjen a végső elvek szemléletéig.

A filozófia mint tanúságtétel éppen ezért soha nem merül ki egy adott jelenség mint olyan bemutatásában, leírásában vagy akár megnyilvánításában; maga a feltárulás, vagyis a jelenségek adódásának értelmében vett kinyilatkoztatás is tárgya! Más szóval: a bölcsélet, noha dialektikus, egyúttal lényegszerűen meg is haladja a dialektikát, hiszen az igazságot mint érvényes valóságot tárja fel, s teszi ’jelen-valóvá’.

3. Nézzük végül, hogyan határozható meg az igaz, illetve hamis filozófiai tanúságtétel, ha – amint Arisztotelész írja – a szofizmus a filozófia színeiben tűnteti fel magát! Válaszunk következik a fent vázolt két pontból. A filozófus úgy választja meg az életcélját, hogy azt a legfőbb elvek szerint határozza meg, úgy, ahogyan azok a szemlélődésben megmutatkoznak előtte.

Aki a bölcsességet szereti, az alárendeli magát a bölcsességnek, követi a szavát, és szolgálatába áll. Tanúságtétele azért igaz, mert hagyja, hogy életében és annak minden dimenziójában egészen a felismert igazság érvényesüljön. A szofista ellenben az életvilágban megmutatkozó javak szerint alakítja ki a *boldogulását* elősegíteni hivatott életelveket. Nála tehát a cél már eleve meghatározott s az életelvekhez képest elsődleges. Ez persze bizonyos értelem-

ben természetes is, hiszen a tapasztalatainkban adott belátások közvetlenek. A filozófus is e közvetlenül adott (intuitív) igazságok nyomán kezd szemlélődésbe. A kontempláció meghaladja a pusztá reflexiót, amennyiben nem csak dialektikus módon tisztázza ezen igazságokat, hanem – ha követjük, s hűek maradunk ahhoz, ami önadottságként feltárul előttünk – elvezet ezen igazságok eredetéhez, a végső elvekhez.

A szofista álságos tanúságtétele tehát nem csupán és nem is elsősorban abban különbözik a filozófus tanúságtételétől, hogy az adekváció értelmében vett igazság fogalmai szerint nem úgy mutatja be a dolgot, ahogyan az van. A szofista nem egyszerűen csak téved a jelenség bizonyos aspektusait illetően; ahogyan önmagában a tévedés sem tesz senkit szofistává. Úgy fogalmazhatunk, a szofista 'tanúságtétele' már minden *tévedést* megelőzően *hamis*. Hamissága abból adódik, hogy hiteltelen, amennyiben nem a dolgok eredetére, vagyis a végső elvekre tekintettel igyekszik megvilágítani őket. Márpedig a szavaknak s tetteknek minden, az adekvációra alapozott igazságon túl az ad hitelt, hogy bennük és általuk a végső eredet nyilvánul meg.

Így a szofista látóterébe csak a jelenségek kerülnek be, csupán az, ami bizonyos szempontból felsejlik, pontosabban, ami valamely érdektől vezérelt kérdései nyomán kibontakozik előtte. A hamisság első jele már abban tetten érhető, ahogyan a jelenség változó aspektusait a létező lényegi jellemzőiként tünteti fel. A filozófus ellenben mindig a jelenség eredetére, vagyis magára a megjelenőre összpontosít, a *létezőre mint létezőre*. Sajátos nyitottsága nyomán a létező a maga teljességében és végső soron mibenlétében tárul fel előtte. A döntő pont azonban csak ezután és ennek meghaladása révén következik, amikor a figyelem elmerül a feltároló értelem új rétegeiben, s a megmutatkozó jelenségről a megmutatkozás, a *kinyilatkoztatás* felé fordul. A filozófia e ponton lényegül át *bölcséleti* gondolkodássá, mely az én teljes átalakulását is magával vonja. Erről az átalakulásról, a lélek teljes átfordulásáról a keresztény filozófiát megalapozó (immár nem annyira arisztoteliánus mint inkább) platonikus hagyomány ad mélyebb magyarázatot. Ennek alapján alkothatunk képet arról, hogy a tanúsított és a tényleges létező megfelelését messze meghaladó mértékben az igazság befogadása, a Jóhoz való lényegi hozzáidomulás a hiteles filozófiai tanúságtétel legfőbb kritériuma.³⁵

³⁵ Lásd erről részletesebben Martin Heidegger 1931–32-es *Vom Wesen der Wahrheit* című előadását, in: *Wegmarken*, Klostermann, GA 9., Frankfurt am Main, 1976, 177–203. Magyarul lásd MARTIN HEIDEGGER: „...költőien lakozik az ember...”. *Válogatott írások*, T-Twins Kiadó, Pompej, Budapest, 1994, 35–105. (ford. Bacsó Béla, Hévizi Ottó, Kocziszky Éva, Pongrácz Tibor)

3.2.2. Alászállás és felemelkedés – kereső és közlő filozófia³⁶

Amint ezt fentebb említettem, a filozófus tanúságtétele nem korlátozódik csupán a tudományos értelemben vett filozófiai tevékenységére. A specifikusan filozófiai tanúságtétel ugyanakkor az igazság olyan rendszeres és érvelő formában történő kibontása, melynek elveiben minden gondolkodó és igazságkereső ember számára hozzáférhetőnek kell lennie.

A filozófus ugyanakkor kettős minőségben nyilvánul meg a tanúságtétel aktusában: egyszerre úgy, mint aki felülkerekedve a véleményeken és homályos előítéleteken a dolgok valódi természetét kutatva keresi az igazságot, és úgy is, mint aki rendszeres formában, érvelő módon kifejtve s mégis költői nyelven közli a felfedezett és a legfőbb elvekre vonatkozó igazságokat. Érdemes e ponton felidézni, hogy Platón szerint a filozófus köztes helyzetben van, s ezért közvetítő szerepet vállal; ő az, aki egy döntő lelki fordulat után³⁷ a Nap által megjelenített Legfőbb Jó, vagyis az Egy felé indulva felemelkedik a barlangból. Ezt követően vállalva, hogy bolondnak s részegnek tartsák és megöljék, visszatér, alászáll a hátramaradottakhoz, hogy megszabadítva őket gondolkodásuk béklyóitól utat mutasson nekik a szellemi s lelki felemelkedéshez.³⁸ A filozófiai tanúságtétel tehát lényegében kétféle: *felemelkedő* és *alászálló*, vagyis egyszerre nyújt képet a keresés nehézségéről – ezért halad dialektikusan, lépésről lépésre vezetve a tanítványokat – és a hosszú út nyomán szerzett belátásban magáról *az önmagát önmagából feltáró egészről*.

Éppen a filozófiai tanúságtétel kettős természete, kétféle irányultsága miatt képes a filozófia egyszerre megalapozni a tudományokat, és válhat ugyanakkor betetőzésükké, amennyiben a teljesség fényében levonja az egyes tudományok adataiból a végső bölcséleti következményeket. E kettős dinamika legintenzívebben az igazságot szerető gondolkodók életközösségében valósul meg, melyben a mester és tanítvány közötti barátság mindkét fél számára lehető-

³⁶ Lásd erről MEZEI BALÁZS: *Vallásbölcsélet. A vallás valósága*, 1–2. köt., Attraktor, Gödöllő, 2004; Mezei Balázs megalapozó filozófiai munkája nélkül e dolgozat sosem készülhetett volna el. Nehéz lenne minden egyes ponton jelezni, mennyiben inspirálták írásai szerény gondolatmenetemet, ezért csak egy általános köszönetnyilvánításra szorítkozom.

³⁷ Alasdair McIntyre Edith Steinről szóló könyvének talán legizgalmasabb része (Three Conversions és Stein's Conversion című fejezetek), amikor összehasonlítja Edith Stein megtérésének történetét és annak filozófiai következményét három másik kortársának „megtérésé”-vel: a Lukács, Reinach és Rosenzweig életében bekövetkezett radikális fordulattal. Lásd ALASDAIR MCINTYRE: *Edith Stein. A Philosophical Prologue 1913–1922*, Rowan and Littlefield Publishers, Lanham, 2006, 143–177.

³⁸ PLATÓN: *Az állam*, 518.

séget ad arra, hogy a dialógusokban feltáruló igazsághoz viszonyulva növekedjenek az alázatban. Az ilyen bölcsességcentrikus barátság készít fel arra a tanúságtételre, mely mindig több, mint hősi aktus: életforma. Az igazsághoz vezető út vándorának nemcsak iránymutatásra, hanem példaképekre is szüksége van; csak a *megtestesülő* igazságon keresztül juthatunk el az azt megalapozó, eredendő feltárulkozáshoz. Ezért igaz Stanislaw Grygiel megállapítása: személyes közösség nélkül nincs bölcsélet (*extra comunione personarum nulla philosophia*).³⁹

4. TANÚSÁGTÉTEL A FENOMENOLÓGIAI FILOZÓFIÁBAN

Eddig tisztáztuk, hogy a valódi filozófiának, tehát a bölcsesség szeretetének magában kell foglalnia az igazság gyakorlati tanúsítását; másként fogalmazva: csak az bölcs, aki bölcsen is él. Mit ér ugyanis az olyan (bölcsesség-)szeretet, amely sosem fejeződik ki tettekben? Azt is beláttuk, hogy e tanúsítás legteljesebb formája, ha egyfelől, a tanúsított igazság mindent, a 'valóságegész't átfogó és legfőbb elvekre vonatkozó ismeret, másfelől, ha ezen igazság a tanú egész életét áthatja. A filozófia döntő szerepet játszik e tanúságtételben, amennyiben annak tartalmát az életvilág minden aspektusát tekintve részleteiben is feltárja, és rendszeres formában kifejti, hogy minden gondolkodó és az igazságra nyitott ember számára hozzáférhetővé váljon.

4.1. A fenomenológiai filozófia elve

A filozófiai csak akkor képes azonban tanúságtevő bölcsleletté nemesedni, vagyis megnyilvánítani a lét legmagasabb elveit, ha visszatér 'magukhoz a dolgokhoz', vagyis ha a kétes elméletek, a tárgyától idegen előítéletek, homályos szójelentések és elképzelések s pusztá vélemények helyett a tárgyak valódi természetének módszeres feltárására és leírására törekszik.⁴⁰ Edmund Husserl – a fenomenológia atyja s Edith Stein egyik mestere – ezt az elvet először a *Logikai vizsgáló*

³⁹ STANISLAW GRYGIEL: *Extra comunione personarum nulla philosophia, Prolusione Dies Academicus 2001-2002*, Lateran University Press, Roma, 2002. Ezen írás szellemisége nagy hatást gyakorolt rám, s csak remélhetem, hogy ezt helyenként dolgozatomban gondolatmenete is tükrözi.

⁴⁰ Husserl ide vonatkozó kifejezései: „Wir wollten auf den »Sachen selbst« zurückgehen” (Hua, IX/1, 10:13); „von Reden und Meinungen wegkommen” (Hua, III/1, 41:11) „weg von sachfremden Vorurteilen” (Hua, III/1, 41:13); „weg von bloßen Worten und bloß

dások (*Logische Untersuchungen*) című korszakalkotó munkájában fogalmazta meg, és szintén erre utal a később az egész fenomenológiai mozgalom kiindulópontjának tekinthető hangzatos felszólítás is: Vissza a magánvaló dolgokhoz! (*Zurück zu den Sachen selbst!*)⁴¹ Husserl később az *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához*⁴² első kötetének 24. §-ában az elvek elvét, vagyis a fenomenológiai kutatás vezéreszméjét a következő gondolatban foglalta össze:

„Minden elvek elve, hogy minden eredendően adott szemlélet az ismeret hiteles forrása, s hogy mindarra vonatkozóan, ami a belátás révén eredendően (úgyszólván testi valójában) megragadásra kínálja magát, s amit egyszerűen adottként fogadunk el – megmaradva persze adódásának keretei között –, egyetlen elképzelhető elmélet sem téveszthet meg bennünket.”⁴³

A fenomenológia tehát a jelenségek olyan leírására törekszik, mely úgy mutatja be azokat, ahogyan a belátás számára adottak: saját magánvaló természetükben, a megjelenésük kijelölte értelmezési keretek között és a dolog megjelenési módját illetően. Amennyiben kitart az elvek elve mellett, s valóban visszatér magukhoz a dolgokhoz, ahogyan azok ténylegesen vannak, a realista fenomenológia joggal tekinthető a filozófiai tanúságtétel egyik kitüntetett módszerének. Ahogyan ugyanis fentebb már vázoltuk, a tanúságtétel csak akkor értelmes aktus, ha egy, az emberen kívüli objektív valóság hiteles megnyilvánítása e valóság valódi természete szerint.

Felvetődik azonban a kérdés: *E fenomenológiai elv vajon csupán szükséges vagy elégséges feltétele is a filozófiai tanúságtételnek?* Kétségtelen, hogy az így értelmezett fenomenológiai filozófia segít abban, hogy elforduljunk a véleményektől, a pusztá szavak világától, és eljussunk az élményben feltáruló eredeti je-

symbolischen Wortverständnis”, „von entfernten, verschwommenen, uneigentlichen Anschauungen” (Hua, IX/1, 10:5–13).

⁴¹ Hua, IX/1, 10:13.

⁴² EDMUND HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. Husserliana, III/1., Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1976.

⁴³ Hua III/1, 51:1,9: „Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gegebene Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der Intuition originär, (sozusagen in seiner leiblichen Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.” (*Sz. M. fordítása*).

lenség lényegi szerkezetének leírásához. Az is kétségtelen, hogy a jelenségek önadódásához való hűség nélkül nincs sem igaz filozófia, sem hiteles tanúságtétel. De kérdéses, beteljesedik-e akkor a *filozófia hivatása*, ha mély értelemben igaz és hiteles leírást tud adni a dolgokról, úgy, ahogyan azok ténylegesen vannak.

E kérdés megválaszolása persze attól függ, miben jelöljük meg a filozófia hivatását. Pontosabban fogalmazva: *Mire hív fel bennünket a filozófiai tanúságtétel? Mit idéz elő az üzenet, melyet egy filozófiai szöveg, egy filozófiai vita, egy vers hitelesen közvetít felénk, mire késztet bennünket maga a bölcs emberrel való találkozás?* E kérdésre nehéz pontos választ adni. Jelen összefüggésben annyit jegyeznek meg csupán, hogy a filozófiai tanúságtétel akkor éri el célját, ha meghaladja a „magánvaló dolgok” hiteles leírásának értelmében vett fenomenológia horizontját. A bölcseletnek fel kell tárnia valamit a filozófiailag releváns jelenségek eredetéről, létük mély titkából, létezésük tulajdonképpeni értelmét a kinyilatkoztatás, pontosabban a Kinyilatkoztató felől kell megvilágítania. A tanúsítás legfőbb szerepe az, hogy az adottságon keresztül az adódás folyamatában elmerülve visszatükrözze az Adományozó és adományozott helyreállított viszonyát. A filozófia ennyiben kétségkívül terápia, és értő fülekre találva meghívás, mi több, felhívás is emberi és személyes hivatásunk megélésére, arra, hogy megajándékozottságunk tudatában elajándékozzuk magunkat.

A teremtésvédelem és a családética közös gyökerei

(Első rész)

HARSÁNYI PÁL OTTÓ OFM

Abstract

Issues concerning our attitude towards the created world and ones related to the ethics of marriage are rarely treated together in one single theological discourse. However, practice reveals that the virtues constitute a coherent system, and so the cultivation of one promotes the development of all the others. Interestingly, human ecology comes to similar conclusions when it views interpersonal relationships and human-cosmic relationships as an indivisible whole. The encyclical *Laudato si'* quotes Saint Bonaventure to the effect that the respective relationships between material beings, human persons and God dynamically tend towards final completion. According to the Franciscan theologian, the final completion of the material world is tied up with the human journey towards God, and this is “*reductio*”: the leading back of creation into God.

Keywords: *care of creation, family ethics, likeness to God, Saint Bonaventure, encyclical Laudato si'*

Kulcsszavak: *teremtésvédelem, családética, istenhasonlóság, Szent Bonaventura, Laudato si' enciklika*

Az ember társadalmi és biológiai környezetének összefüggéseit a világi tudományok a humánökológia keretén belül is vizsgálják, mely utóbbi a természettudományok és a társadalomtudományok határterületét jelenti. Magát a humánökológia kifejezést Ernest Burgess szociológus használta először az 1920-as években.¹ A katolikus teológia és a tanítóhivatal az utóbbi években

HARSÁNYI PÁL OTTÓ ferences szerzetespap, morálteológus, a Pontificia Università Antonianum (Róma) Teológiai Karának egyetemi tanára; harsanyipo@gmail.com

fokozott érdeklődéssel fordul a teremtvét világ és az emberi közösségek kapcsolata felé, amit a *Laudato si'* enciklika megjelenése (2013), valamint a család témájával foglalkozó Püspöki Szinódus rendkívüli (2014) és rendes ülése (2015) is jól mutat.

A gyakorlati jellegű teológiai kutatás sajátja a „megfigyelni, értékelni és cselekedni” módszertan, melynek alapjait egy belga pap, Joseph-Léon Cardijn rakta le, amikor a keresztény hitet a munkásfiatalokhoz akarta közelebb vinni a két világháború között. 1925-ben alapította a *Jeunesse ouvrière chrétienne*-t, vagyis a keresztény munkásfiatalok szövetségét, ahol ez a módszertan széles körben alkalmazásra került. XXXIII. János pápa a *Rerum novarum* kezdetű megnyilatkozás kihirdetése 70. évfordulójára szánt *Mater et magistra* enciklika² előkészítésébe bevonta Cardijn atyát. A módszer a latin-amerikai püspökök második, 1968-ban a kolumbiai Medellínben tartott általános konferenciája nyomán terjedt el nemcsak Latin-Amerikában, hanem a katolikus világ egészében. A metódust a *Mater et magistra* a következőképpen határozza meg:

„A társadalmi értékek és iránymutatások gyakorlatban történő alkalmazása a legtöbbször három szakaszban történik: az egyes helyzetek vizsgálata, ez utóbbiak elemzése az alapértékek és iránymutatások fényében, végül pedig az előbbi értékeknek az adott helyzetben történő szükséges és lehetséges megvalósítási lehetőségeinek bemutatására kerül sor. Három lépcső ez, amely a »látni, megítélni és cselekedni« kifejezéssel foglalható össze.”³

A jelen tanulmány ezt a módszertant követve a családteológia és a teremtvédelem párhuzamait keresi. A teremtvét világ, valamint az emberi közösségek, különösen pedig a család és a Szentháromság analógiájának gyakorlati vonatkozásai értékesen járulhatnak hozzá a hiteles emberi fejlődéshez. A két témakört a teremtvé- és a szentháromság-teológia, valamint az emberi magatartás belső összefüggései és egysége köti össze. „Az emberi erények összeköttetésben vannak egymással, az egyik megromlása rombolja a többit is”⁴. A teremtmé-

¹ Vö. ROBERT E. PARK – ERNEST W. BURGESS: *Introduction to the Science of Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago, 1921.

² XXIII. JÁNOS: *Mater et magistra* kezdetű enciklika (1961. május 15.), AAS 53 (1961) 401–464; in *Enchiridion Vaticanum* 7, 222–481.

³ *Mater et magistra* IV, 6 (217. pont), in *Enchiridion Vaticanum* 7, 454.

⁴ Vö. XVI. BENEDEK: *Caritas in veritate* kezdetű enciklika (2009. június 29.), 51, in *Enchiridion Vaticanum* 26, 757.

nyek önértékét és a különböző fokú egymáshoz tartozáson alapuló szolidaritást az ember belső világa, identitása fogja egybe:

„Amikor a szív valóban nyitott a világot átfogó közösségre, semmi és senki nincs kizárva ebből a testvériségből. Következésképpen az is igaz, hogy a közöny vagy a kegyetlenség a világon élő többi élőlénnel szemben valamiképpen mindig kihat arra is, ahogyan a többi emberrel bánunk. Szívünk csak egy van, és ugyanaz a nyomorúság, amely rávesz egy állat bántalmazására, hamarosan megmutatkozik a többi személlyel való kapcsolatban is.”⁵

I. KORUNK NÉHÁNY KIHÍVÁSA A SZOLIDÁRIS,
SZERETETBEN GAZDAG CSALÁDI KAPCSOLATOK ÉS A KÖRNYEZETTUDATOS
MAGATARTÁS KIALAKÍTÁSA SZEMPONTJÁBÓL

A családok életét jellemző kulturális változások pozitív jelenségei között a több szabadidőt és a házastársak közötti, a hagyományosnál rugalmasabb munkamegosztást és az emberi kapcsolatok minőségére fordított nagyobb figyelmet említhetjük. Az egyik legkomolyabb kihívás az individualizmus, vagyis az egyéni vágyak szerint berendezett élet, ahol nagyon sokszor a házaspár önmagára sem szentel kellő figyelmet, és ezért a kapcsolat ápolásának hiánya elidegenedéshez és a családon belüli agresszió megjelenéséhez vezethet.⁶ Az egyéni szabadság mellett az önmegvalósítás napjainkban uralkodó értéként jelenik meg. Saját magunk kiteljesítése önmagában helyes, de ellentmondásos cél, vagyis meg kell találni hiteles megvalósításának formáit, ahol az egyén érdeke nem a család és a közösségek céljaival szemben, hanem azok szerves részeként mozdítható elő.

Az esetleges kisebbségi érzés és a korszellemmel ellenkező véleményformálás miatt a keresztények nem mondhatnak le a hitből fakadó családi értékek bemutatásáról. A hiteles és sikeres missziós tevékenység alázatot, önkritikát és örömteli realizmust kíván. Az egyházi tanítás korábban egyoldalúan hangsú-

⁵ FERENC PÁPA: *Laudato si'* kezdetű enciklika (2015. május 24.), AAS 107 (2015/9) 847–945, 92. pont, AAS 107 (2015/9) 884; magyar ford. Szent István Társulat, Budapest, 2015, 56–57.

⁶ FERENC PÁPA: *Amoris laetitia* kezdetű apostoli buzdítás (2016. március 19.), AAS 108 (2016/4) 311–446, itt 322–323; magyar ford. Szent István Társulat, Budapest, 2016, 32–34.

lyozta a gyermeknemzést, valamint szinte kizárólag egy absztrakt és idealizált házasságképet közvetített⁷ elfelejtve azt, hogy a nehézségek és a tökéletlenség közepette is számos emberi és kifejezetten keresztény érték lehet jelen egy házaspár életében. A keresztény üzenet megfogalmazásakor figyelemmel kell lenni a fiatal házások által használt nyelvezetre, napi problémáikra, aggodalmaikra, és ezek szövetébe kell illeszteni a kegyelemre való nyitottságot.⁸ Az isteni segítség egyre bővebb befogadása ugyanis ahhoz segítheti hozzá a fiatalokat, hogy a keresztény házasságban ne elsősorban egy igen magas erkölcsi követelményrendszert, hanem a hitben való közös növekedés útját lássák.⁹ Jézus is egyszerre fogalmazta meg követése, vagyis a tanítványi lét követelményeit és volt együttérző módon közel a házasságtörő nőhöz, valamint a samariai asszonyhoz is.¹⁰ A keresztény tanúságtételnek és az egyházi tanításnak így elvont fogalmak átadása helyett elsősorban Jézus szavait kell visszatükröznie.

A családi életet érintő kulturális változások egy további fontos eleme az ún. ideiglenesség kultúrája. Az individualizmus és a fogyasztói szemlélet egyre nehezebbé teszi az életre szóló döntések meghozatalát, amely így szegényebbé és bizonytalanabbá teszi az érzelmvilágot, sok esetben pedig az egyébként tervezett házasságkötést is elodázza.¹¹ Azt érdemes hangsúlyozni, hogy a házasságkötéshez elsősorban személyi érettség, a közös jövőért vállalt felelősség, lelkes bátorság és nem utolsó sorban a kegyelembe vetett bizalom szükséges, nem pedig az anyagi feltételek tökéletes megléte.

A kényszeres fogyasztás a technokrata világszemlélet egyik jellemző megnyilvánulása, amelyik elhiteti az emberekkel, hogy szabadok, hiszen gyorsan sok mindent megvásárolhatnak mintegy kollektív egoizmusba hajszolva saját magukat.¹² Ha hiányzik a másik elismerése, a közös célok megvalósítása és az együtt töltött idő, akkor egyfajta belső üresség jelentkezik, amit a vásárlás és a fogyasztás csak ideig óráig enyhíthet.¹³ Nem a megvásárolt dolgok és szolgáltatások rosszak önmagukban, hanem az a tény, hogy ezek az eszközök elszakadnak a céloktól, vagyis a közösségi kapcsolatokban élő ember testi és

⁷ Vö. *Amoris laetitia*, i. m., 35.

⁸ Vö. *Amoris laetitia*, i. m., 36–37.

⁹ Vö.: „Akinek van, még kap hozzá, akinek pedig nincs, amije van, azt is elveszik tőle” (Mk 4,25).

¹⁰ Vö. *Amoris laetitia*, i. m., 38.

¹¹ Vö. *Amoris laetitia*, i. m., 39.

¹² Vö. *Amoris laetitia*, i. m., 203.

¹³ Vö. MAURO COZZOLI: Paradigma di una morale ecologica, *Medicina e Morale* 64 (2015/5) 737–780, itt: 752.

lelki javának előmozdításától. A túlfogyasztás emberi értékközvetítő szerepe ugyanis nem működik.

A környezetvédelemről – vagy teológiai szóhasználatlál élve a teremtésvédelemről – gondolkodva azt látjuk, hogy a természeti környezet megóvása nem kizárólag a szaktudományok problémája, hanem egyúttal erkölcsi kérdés is, amely mögött egymástól eltérő antropológiai modellek állnak. A tanítóhivatal megnyilatkozásai közül a *Sollicitudo rei socialis* kezdetű enciklika az első között említi a biológiai és erkölcsi törvények együttes szerepét ebben a kérdésben.¹⁴ A családpasztoráció és a teremtésvédelem előmozdítása közös emberszemléletre vezethető vissza, így együttes vizsgálatuk mélyebb megértést és hatékonyabb cselekvést eredményezhet.¹⁵

Időben az első pápai üzenet, amely teljes terjedelmében az ökológia kérdésével foglalkozik, II. János Pál pápa a béke XXIII. világnapjára szóló üzenete volt 1990. január 1-én, amely az ökológiai kérdéseket (erdőirtások, globális felmelegedés) a szociális igazságosság témaköréhez kapcsolta.¹⁶ Ez utóbbi összefüggés a káros következmények erkölcsi vonatkozásait még jobban kiemeli, hiszen azt a szolidaritással hozza összefüggésbe:

„Az ökológiai válság egy új típusú szolidaritás sürgős erkölcsi szükségét emeli ki különösen a fejlett ipari országok és a fejlődő országok között. Az egyes államoknak egyre inkább szolidárisakká és együttműködőkké kell válniuk egy egészséges természeti és egy békés társadalmi környezet előmozdítása érdekében. [...] Semmilyen terv vagy szervezet sem képes a tervezett változások megvalósítására, ha az államok vezetői nincsenek meggyőződve ennek az új típusú, az ökológiai válság és a béke előmozdítása által megkívánt szolidaritás alapvető szükségességéről. Ez utóbbi szükségszerűség az egyes államok közötti békés kapcsolatok megszilárdításához is kiváló alapot teremt.”¹⁷

¹⁴ Vö. II. JÁNOS PÁL: *Sollicitudo rei socialis* kezdetű enciklika (1987. december 30.), 34, in *Enchiridion Vaticanum* 10, 2632–2636.

¹⁵ Vö. MAURO COZZOLI: Paradigma di una morale ecologica, i. m., 742–745 (Dal degrado ambientale al degrado umano e sociale).

¹⁶ II. JÁNOS PÁL: A béke XXIII. világnapjára szóló *Béke a teremtő Istennel és az egész teremtet világgal* kezdetű üzenete (1990. január 1.), 10–14. pontok, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII, 2. kötet, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, 1469–1472.

¹⁷ II. JÁNOS PÁL: A béke XXIII. világnapjára szóló *Béke a teremtő Istennel és az egész teremtet világgal* kezdetű üzenete, 10. pont, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XX, 2. kötet, 1469–1470.

A tanítóhivatali megnyilatkozások egyre inkább hangsúlyozzák a természeti környezet megóvásának és a béke kérdésének szoros összefüggését, amelynek gyökerében a fogyasztói szemlélet és az individualizmus áll, legsúlyosabb következménye pedig a szegénység és a kedvezőtlen életkörülmények miatti konfliktusok és háborúk veszélye. A vízbázisok, a klíma és a termőföld védelme a 90-es években még nem volt hangsúlyos kérdés, de a következő két évtizedben ezek a kihívások már az egyház társadalmi tanításában is egyre gyakrabban megjelentek. Az 1990-es béke világnapjára szóló pápai üzenetet követő évben látott napvilágot a méltán híres *Rerum novarum* kezdetű enciklika századik évfordulójára írt *Centesimus annus*.¹⁸ Ebben a megnyilatkozásban az eddigiekben említett két dokumentum tematikája folytatódik tovább a fogyasztói szemlélet és az ökológiai válság kapcsolatának vizsgálatával, ami tulajdonképpen egy antropológiai hibára vezethető vissza.¹⁹ Ez utóbbi szemléletmód a világ átalakításában elért sikerek következményeként elfelejti a teremtés ajándék-adomány voltát. A teremtet világ ugyanis az ember szándékát megelőző belső renddel és céllal rendelkezik, ami éppen az együttműködésre, és nem a felelőtlen kihasználásra hív. A létezésnek, a szépségnek és a közösségnek való örülni tudás helyett a birtoklásba vetett kizárólagos bizalom szomorú kicsinyességre vezet. Az enciklika a természeti környezet, valamint az embertársak általi megajándékozottság közösségi élménye alapján mélyebben értelmezi a világi tudományok által már a 80-as évektől egyre szélesebb körben használt *humánökológia* kifejezést. A megnyilatkozás nemcsak az egészséges és fenntartható környezet biológiai és a klímával, valamint az ökoszisztémával és az urbánus környezettel kapcsolatos tényezőit veszi figyelembe, hanem a munka világát és az erkölcsi értékek rendszerét is.²⁰

A humánökológia erkölcsi vonatkozásai és a természeti környezet ember által befolyásolható minősége közötti ok-okozati összefüggést az életvédelemmel kapcsolatos *Evangelium vitae* kezdetű enciklika is kiemeli azzal, hogy az ökológiai válságot a társadalmak erkölcsi válsága következményének tartja.²¹

¹⁸ Vö. MICHAEL F. CZERNY – BERND HAGENKORD – ANTONIO SPADARO: «Custodire l'intera creazione». Un servizio del Vescovo di Roma, in *Francesco. Laudato si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune. Testo integrale e commento de «La Civiltà Cattolica»*, Ancora – La Civiltà Cattolica, Milano, 2015, 137–152.

¹⁹ Vö. II. JÁNOS PÁL: *Centesimus annus* kezdetű enciklika (1991. május 1.), *AAS* 83 (1991/10) 793–867, 37.

²⁰ Vö. *Centesimus annus*, i. m., 38.

²¹ II. JÁNOS PÁL: *Evangelium vitae* kezdetű enciklika (1995. március 25.), *AAS* 87 (1995/5) 401–522, 42. Lásd még a 11. és az 58. pontokat, amelyek a kultúra és az erkölcs válságát

Az 2000-es évek első évtizedében XVI. Benedek pápa még árnyaltabbá teszi a biológiai értelemben vett ökológia, a humánökológia és a társadalomökológia szoros összefüggését, amit a „béke ökológiája” kifejezéssel ír le.²² A béke alapfeltétele az egészséges természeti környezeten túl egy jól működő szolidáris gazdaság, amelynek egyik fontos feltétele az energiaforrásokhoz kedvező áron történő hozzáférés lehetősége. Az integráns, vagyis a teljes értékű emberi fejlődés a gazdasági modellek és a technológia fejlődésén túl az ember erkölcsi érzékének állandó finomítását is megköveteli, amelyhez a keresztény hit értékei is hozzátartoznak.²³ 2010-ben, a 43. béke világnapjára szóló, „Ha a békét akarod szolgálni, őrizd meg a teremtetett világot” kezdetű pápai üzenet másodikként említi meg a pápai megnyilatkozások sorában a klímaváltozást²⁴ és annak erkölcsi vonatkozásait. Azt állapítja meg, hogy az egyháznak nem az egyes szakmai részletkérdésekre történő válaszadás a feladata, hanem az embe-riesség szakértőjeként az értékekre és azok forrására történő figyelemfelhívás.²⁵ XVI. Benedek a kedvezőtlen klíma miatti kényszerű elvándorlás kérdését is megemlíti, amit utóda, Ferenc pápa a *Laudato si'* enciklikában az ún. „klíma-menekültekre” vonatkoztatva²⁶ hosszú időskálán érvényesülő globális jelenségként értékeli. A klímaváltozással kapcsolatos felelősség azonban jelentősen eltérő a szegény és gazdag országok között.²⁷ A fejlődő országoktól nem várható el azonnal, hogy kizárólag környezetkímélő technológiát használjanak akkor, amikor lakóiknak az emberhez méltó élet legelemibb feltételeit sem tudják biztosítani. Természetesen pozitív példákat is találunk a termelési, fogyasztási és újrahasznosítási eljárások, valamint a klímabarátnak nevezhető életstílusok tekintetében, de ezek a tapasztalatok sajnos nem általánosak.²⁸

említi.

²² Vö. XVI. BENEDEK: Üzenet a béke 40. világnapjára (2007. január 1.), 8. pont, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, II/2. kötet, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2007, 779.

²³ Uo.: 9. pont.

²⁴ Az első utalás II. János Pál a Pápai Tudományos Akadémia egy munkacsoportja tagjaihoz intézett beszédében hangzott el 1987. november 6-án, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X/3. kötet, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1988, 1018–1020.

²⁵ Vö. XVI. BENEDEK: A 43. béke világnapjára szóló „Ha a békét akarod szolgálni, őrizd meg a teremtetett világot” kezdetű pápai üzenet (2010. január 1.), 4. pont, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, V/2. kötet, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, 674–685, itt: 676.

²⁶ Vö. *Laudato si'*, i. m., 25.

²⁷ Vö. *Laudato si'*, i. m., 52.

²⁸ Vö. *Laudato si'*, i. m., 26.

A klíma mint a közjó része a *Laudato si'* enciklikához hasonlóan²⁹ már *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiumában*³⁰ is hangsúlyosan szerepel, ami a tágabb értelemben vett ökológiai szemlélet³¹ természetes és öröndetes következménye. Ennek alapjait részletesebben a *Caritas in veritate* kezdetű enciklikában találhatjuk meg, amely a természeti és a társadalmi környezet minőségét a nemzetek fejlődésének összefüggésében vizsgálja. Az egyház társadalmi tanításának kifejezett formája a *Rerum novarum* enciklikával kezdődött, amely az iparosodásnak a munkásokra gyakorolt kedvezőtlen hatásait a gazdaság ésszerű szabályozásával, az állam újraelosztó szerepével javasolta enyhíteni azért, hogy a társadalmi béke fennmaradhasson. VI. Pál *Populorum progressio* kezdetű enciklikája³² a globális szinten jelentkező fejlődésbeli különbségeket olyan gazdasági modellek támogatásával kívánta orvosolni, ahol az egyik állam fejlődése nem gátolja a másik előrejutását, és minden szereplő képes valamit nyújtani és elfogadni is a másiktól, amivel a szolidaritás kultúráját mozdítja elő³³. Az integráns emberi fejlődést alapjaiban támogatja a keresztény hit, ami a természeti környezetet minden embert és népet megillető ajándéknak tekinti, beleértve a jövő generációk tagjait is. Az embernek központi szerepe van a fejlődés kialakításában, hiszen az úgynevezett relatív antropocentrizmus alapján³⁴ azt láthatjuk, hogy a természeti környezet felelőtlen kihasználása ugyanúgy helytelen, mint az a magatartás, amely nem tesz különbséget az emberi élet megóvása és a környezet emberen kívüli részével kapcsolatos felelősség között. Ez utóbbi – az antropológiai modellek között fennálló – egyensúly, amely végső soron az ember ontológiai tulajdonságain alapszik, a fejlődés ökológiai, jogi, gazdasági, politikai és kulturális tényezőinek együttes figyelembevételével egészül ki.³⁵ A környezeti problémák és a 2008-as gazdasági válság egy teljesen új szemlélethez, egy kritikus értékítéllethez, egyfajta humanisztikus

²⁹ Vö. *Laudato si'*, i. m., 23–26.

³⁰ Vö. AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA: *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma* (2004. április 2.), Szent István Társulat, Budapest, 2007. Lásd a 470. pontot.

³¹ Vö. GIACOMO COSTA – PAOLO FOGLIZZO: *L'ecologia integrale, Aggiornamenti Sociali* 68 (2015/8–9) 541–548.

³² Vö. VI. PÁL: *Populorum progressio* kezdetű enciklika (1967. március 26.), in *Enchiridion delle Encicliche* 7, 930–1016.

³³ Vö. *Populorum progressio*, i. m., 44.

³⁴ Vö. HARSÁNYI PÁL OTTÓ: *Amministratori o usufruttuari del creato. I. La crisi ambientale e il rapporto uomo-natura, Antonianum* 84 (2009/4) 639–665; Uő: *Amministratori premurosi o usufruttuari miopi? Responsabilità dell'uomo nei confronti del creato. II. Verso un'etica ambientale cristiana, Antonianum* 85 (2010/1) 45–79.

³⁵ Cf. *Centesimus annus*, i. m., 48.

szintézishez vezetett, ami a globális gazdasági teljesítmény növekedése ellenére az egyes régiók között megfigyelhető egyre nagyobb gazdasági különbségek kialakulására is rámutatott:

„A technikai beavatkozások, a globális összefüggések, a rosszul alkalmazott pénzügyi mechanizmusok és spekulációs tevékenység valós gazdaságra gyakorolt káros hatása, a jelentős méretű migráció következményei, amelyeket gyakran szándékosan gerjesztettek és rosszul kezeltek, valamint a föld erőforrásainak szabályozatlan kiaknázása arra szólítanak fel, hogy megtaláljuk a szükséges megoldásokat nemcsak azokra a problémákra, amelyeket már VI. Pál pápa is tekintetbe vett, hanem különösen azokra, amelyek az emberiség jelenére és jövőjére jelentős hatást gyakorolnak.”³⁶

Bár a teremtett világ emberek kívüli része és az ember között lényegi, ontológiai különbség áll fenn – ami például az állatokkal és az emberekkel szembeni erkölcsi kötelesség különbözőségében is megmutatkozik – a velük kapcsolatos felelősségi területek mégis szoros kapcsolatban állnak egymással, hiszen az ember egységes egészként fejezi ki önmagát a kultúra és a nevelés által, melyek az élet értékességét és értelmét ültetik át a hétköznapi életbe. Ez az összefüggés, amely a házasság, a család és a természetvédelem témájának együttes tárgyalását indokolja. A családetika és a környezetetika párhuzamos művelése bár nem gyakori, de annál hatékonyabban segíthet az értékek közös gyökereinek felfedezésében és egy új, humánusabb, keresztényibb életstílus kialakításában, amely nem hívó embertársaink számára is vonzó lehet:

„Az a mód, ahogy az ember a természeti környezetet kezeli, az önmagával szembeni viselkedést is befolyásolja, ami fordítva is igaz. [...] A természet könyve egy és oszthatatlan a biológiai környezet, az élet, a szexualitás, a házasság, a család és a társas kapcsolatok, egyszóval az integráns emberi fejlődés vonatkozásában egyaránt. [...] Nem követelhetjük meg az egyik kötelesség teljesítését a többi lábbal tiprásával. Ez utóbbi magatartás a manapság uralkodó világlátás és napi gyakorlat egyik nagy ellentmondása, ami lealacsonyítja az embert, felforgatja a természet rendjét és kárt okoz a társadalomnak is.”³⁷

³⁶ *Caritas in veritate*, i. m., 21, in *Enchiridion Vaticanum* 26, 705.

³⁷ *Caritas in veritate*, i. m., 51, in *Enchiridion Vaticanum* 26, 756.

Az ember autentikus fejlődésének kerete tehát a tágabb értelemben vett ökológia³⁸, vagyis egy olyan humánökológia, amely a biológiai változókon túl a gazdasági és társadalmi körülményeket is figyelembe veszi, különös tekintettel a kapcsolatok gazdagságára és a gyenge szubjektumok védelmére, utóbbiak a gazdasági értelemben szegény társadalmak tagjai és maga a természeti környezet is. Az egyház társadalmi tanításában sokszor visszatérő alapérték a szolgáló gazdaság, amelyben a profit a közjó előmozdítására hivatott. A gazdaságilag fejlett és fejletlen területek közötti különbség növekedése azonban aggodalomra ad okot:

„Ez a fajta egyenlőtlenség abból az ideológiából származik, amely szerint a piacok és a fiskális manipuláció abszolút autonómiával rendelkeznek. Ez a gondolkodási rendszer elutasítja az államok ellenőrző szerepét, amelyek egyébként a közjó védelmének letéteményesei. Ilyen módon egy láthatatlan, olykor virtuális uralom valósul meg, amely egyoldalúan és hatalmas erővel érvényesíti saját szabályait és törvényeit.”³⁹

A hatalomkoncentráció mechanizmusai nem jó szemmel nézik az erkölcs-
tant és az etikát, amely tudományok rejtett tevékenységük valódi természetét
fedik fel: „Az etikára sokszor gúnyos mosollyal tekintenek, mert azt kontra-
produktívnak, túlságosan humánusnak tartják, és azért is, mert az erkölcs-
tan relativizálja a pénzt és a hatalmat. Az erkölcs éppen azért tűnik fenyegetőnek,
mert az ember manipulálását és lealacsonyítását ítéli el”.⁴⁰

A környezeti válság tehát erkölcsi és szellemi válság is egyben⁴¹, amit jól
mutat az, hogy a tágabb értelemben vett humánökológia szinte minden terü-
letén megjelenik egy technokrata, gazdaságközpontú és ezért reduktív ember-

³⁸ A *Laudato si'* kezdetű enciklika ennek a témának szenteli a teljes negyedik fejezetet. Ez a kérdéskör a hétköznapi világától a kultúra közvetítésével a jövő generációkkal szembeni felelősségig terjed.

³⁹ FERENC PÁPA: *Evangelii gaudium* kezdetű apostoli buzdítás (2013. november 24.), 56, in *Enchiridion Vaticanum* 29, 2162. Lásd továbbá: ANDREA TORNIELLI – GIACOMO GALEAZZI: *Papa Francesco – Questa economia uccide*, Piemme, Milano, 2015; magyarul: ANDREA TORNIELLI – GIACOMO GALEAZZI: *Ferenc pápa – Ez a gazdaság öl*, Jezsuita Kiadó, Budapest, 2015, különösen 143–160.

⁴⁰ *Evangelii gaudium*, i. m., 57.

⁴¹ Vö. LUCIANO LARIVERA: *Religioni e crisi ecologica*, in *Francesco. Laudato si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Testo integrale e commento de «La Civiltà Cattolica», Ancora, Milano, 2015, 183–196, itt: 184–187.

szemlélet. Ezzel szemben el kell ismerni, az utóbbi évtizedekben bekövetkezett technológiai haladás pozitív társadalmi hatásait is különösen az informatika területén. Az integráns emberi fejlődés kérdéseit azonban a természettudományok nem képesek teljes mértékben átfogni,⁴² a létezés végső értelmének kérdése ugyanis meghaladja az empirikus kutatás értelmezési tartományát. Az esztétika, a költészet, a művészetek más ágai éppen az emberi élet spirituális valóságát fejezik ki. Az egyes valláshagyományok klasszikus alkotásai is mély, belső motivációs erővel bírnak, amelyek hozzátartoznak a kultúrához, „humanisztikus alapokat hordoznak és racionális erővel is bírnak annak ellenére, hogy vallásos szimbólumok és tartalmak hatják át őket”.⁴³ Természetesen az egyes vallási mozgalmak történelemre gyakorolt hatása nagyon eltérő, ez azonban nem ad okot arra, hogy velük kapcsolatban általánosításokkal éljünk.

A valláskultúrák széleskörű jelenléte, a szaktudományok korlátozott volta és az egyes ökológiai mozgalmak között megfigyelhető ideológiai feszültségek miatt is szükséges a kölcsönös tisztelet alapján megvalósuló párbeszéd.⁴⁴ A kereszténység és az egyházak nem azonosak a zöld mozgalmakkal, hanem a környezetvédelem kérdését az ember humanizálása, az integrált emberi fejlődés és a szolidáris emberi közösségek építése által kirajzolt értelmezési kereten belül tárgyalják. A divatos környezetvédő mozgalmak sokszor csak nevükben környezetvédők, mert az ember értékrendjére, motivációs világára és az ebből fakadó életstílusokra nincsenek hatással.⁴⁵

Az élet végső értelmével kapcsolatos kérdésekre vonatkozó válasz keresése, az ember útja áll a *Gaudium et spes* kezdetű zsinati konstitúció⁴⁶ középpontjában is. Az 1990-es béke világnapjára írt pápai üzenet óta már nem az a kérdés, hogy nézzük-e egyáltalán a hit szemével a környezet megóvásának kérdését, hanem az, hogy hogyan nézzük. A természeti környezettel kapcsolatos kihívások mélyebb okainak vizsgálata⁴⁷ az élet értékének egységes szemléletéhez vezet nem felejtve az ember és a teremtés emberen kívüli része közötti létrendi, ontológiai különbséget. Az élet elfogadása a szolidáris emberi közösségépítés alapja, ezért ha valaki a születő emberi léttel kapcsolatban nem szolidáris csak azért, mert

⁴² Vö. *Laudato si'*, i. m., 199.

⁴³ *Evangelii gaudium*, i. m., 256.

⁴⁴ Vö. *Laudato si'*, i. m., 201.

⁴⁵ Vö. *Laudato si'*, i. m., 59; MAURO COZZOLI: Paradigma di una morale ecologica, i. m., 757.

⁴⁶ Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes* kezdetű konstitúció (1965. december 7.), AAS 58 (1966) 1025–1120; EV 1, 1319–1644, lásd itt a 3. pontot; MAURO COZZOLI: Paradigma di una morale ecologica, i. m., 737–739.

⁴⁷ Vö. *Laudato si'*, i. m., 15.

az terhet és kellemetlenséget jelenthet, akkor a társadalmi élethez szükséges más típusú el- és befogadás is kárt szenved.⁴⁸

A fenntartható gazdaság, a fenntartható fejlődés (*sustainable development*) és a vállalatok társadalmi felelősségvállalásának jelszavai⁴⁹ (*Corporate Social Responsibility*), bár számos pozitív elemet tartalmaznak, de önmagukban nem oldják meg a környezetvédelem kérdését, hiszen az emberi cselekvés motivációinak mélyebb szintjét nem érintik, sőt olykor ezt a kérdést szándékosan el is hallgatják.⁵⁰ Az érzelmi nevelés gazdagsága, amely a józanságra, a szépségnek⁵¹ és a kevésnek való örülni tudásra tesz képessé⁵², hatékonyan segítheti a család- és a természetvédelem együttes megvalósítását:

„A fenntartható fejlődésről szóló beszéd gyakran figyelemelterelő gyakorlattá és olyan érvrendszerre válik, amely a környezetvédő mozgalmak által hangoztatott értékeket a fiskális logikának és a technokrata szemléletnek rendeli alá. A vállalatok társadalmi és ökológiai felelősségvállalása így valójában marketingelemek és képi megjelenések sorozatává redukálódik.”⁵³

Az ún. cirkuláris gazdaság⁵⁴ megvalósítása irányába tett innovatív lépések az élővilágot és az emberi kapcsolatokat előtérbe helyező érzelmi nevelés haté-

⁴⁸ Vö. *Laudato si'*, i. m., 120; *Caritas in veritate*, i. m., 28; LUCIANO LARIVERA: *Le sfide aperte sulla «casa comune», L'Enciclica oltre le critiche ideologiche*, in Francesco. *Laudato si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune. Testo integrale e commento de «La Civiltà Cattolica»*, i. m., 215.

⁴⁹ Vö. LINDA O'RIORDAN – PIOTR ZMUDA – STEFAN HEINEMANN (eds.): *New Perspectives on Corporate Social Responsibility. Locating the Missing Link*, Springer Gabler, Wiesbaden, 2015; ZYGMA KUNGIS: *Catholic Participation in the Social Corporate Responsibility Movement*, Dominican School of Philosophy and Theology, Berkeley (California), 2004.

⁵⁰ Vö. MAURO COZZOLI: *Paradigma di una morale ecologica*, i. m., 745.

⁵¹ Vö. *Laudato si'*, i. m., 53, 103, 150, 215.

⁵² Vö. *Laudato si'*, i. m., 222.

⁵³ *Laudato si'*, i. m., 194.

⁵⁴ A gazdasági tevékenység hagyományos modellje a lineáris modell: természeti erőforrások kiaknázása majd átalakítása termékké, ezt követően a terméket a fogyasztók megvásárolják és felhasználják, és amikor a termékek már nem töltik be funkciójukat, eldobják. A cirkuláris gazdaság alternatív modellt kínál, melyben a termékek, az anyagok és az erőforrások fennmaradnak addig, ameddig csak lehetséges, és a hulladék mennyisége jelentősen csökken vagy el is fogy (<http://urbact.eu/>). Lásd még: *Laudato si'*, i. m., 192. Vö. LUCIANO LARIVERA: *Le sfide aperte sulla «casa comune», L'Enciclica oltre le critiche ideologiche*, i. m.,

kony eszközeivé válhatnak. A hiteles érzelmekre való nevelés, vagyis az *ortopátia* fejlesztésének alapja az *ortodoxia*, ami az emberre és a teremtésre vonatkozó igazság keresése, valamint az abból fakadó életstílusok megszerettetése⁵⁵, az *ortopraxis* lehet⁵⁶.

A *Laudato si'* kezdetű enciklika teljesen egyértelműen a korlátozott antropocentrizmus talaján áll, nem pedig a biocentrikus gondolkodást követi, amely utóbbi az ember felelős szabadságát és intelligenciáját tagadja. Az enciklika viszonyítási pontja az ember, az abszolút középpont pedig maga a Teremtő, akihez képest minden emberi közösség perifériának számít abban az értelemben, hogy minden személy és minden közösség egyedi és megismételhetetlen. Az egyes személyek identitásának tiszteletét támogató szubszidiaritás hozza létre a közjó érdekében a központosított intézményeket.⁵⁷ Az intézmények olyan feladatok ellátására hivatottak, amit a család vagy a kisebb közösségek maguk nem képesek hatékonyan ellátni.⁵⁸

A szolidáris, szeretetben gazdag családi kapcsolatok és a környezettudatos magatartás erősítésének és fejlesztésének kérdése természetesen vizsgálható mind a humán, mind pedig a természettudományok felől. A következő fejezetben a szentháromságtan szempontjából Szent Bonaventura gondolatait felhasználva keressük a témakör teológiai alapjait.

2. SZENT BONAVENTURA TEOLÓGIÁJÁNAK NÉHÁNY ALAPGONDOLATA A TELJESSÉGRE TÖREKVŐ ÖKOLÓGIÁBAN

A *Laudato si'* kezdetű enciklika által idézett és a teremtés megóvására vonatkozó négy, Bonaventurától származó gondolat tágabb keretét a ferences teológus teremtésteológiája és az ember Isten felé tartó lelki útja alkotja. Bonaventura

222; PETER LACY – JACOB RUTQUIST: *Waste to Wealth: The Circular Economy Advantage*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2015; olasz ford.: PETER LACY – JACOB RUTQUIST: *Circular economy. Dallo spreco al valore*, Egea, Milano, 2016; KEN WEBSTER: *The Circular Economy: A Wealth of Flows*, Ellen MacArthur Foundation Publishing, Cowes – Isle of Wight, 2015, 2017².

⁵⁵ Vö. *Laudato si'*, i. m., 16, 108, 111, 203–208.

⁵⁶ Vö. *Laudato si'*, i. m., 53; megfelelő vezető réteg, *leadership* kinevelése.

⁵⁷ Vö. LUCIANO LARIVERA: *Le sfide aperte sulla «casa comune»*, *L'Enciclica oltre le critiche ideologiche*, i. m., 224.

⁵⁸ Vö. AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA: *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, i. m., 185–188. pontok.

szerint a teremtés a Fiú Atya általi szülésében való részesedés, ami természetesen korlátozott módon valósul meg. A teremtett világ szépsége és rendje nem pusztán az ember számára jelent életlehetőséget, hanem ezen túl is határozott értelme és célja van.⁵⁹ A világ értelmessége arra mutat rá, hogy az anyag nem örök, hanem egy Isten által megadott cél felé tart. A teremtés belső harmóniája és végső célja, vagyis teleologikus jelentése harmonikus egységben van egymással.⁶⁰ A teremtésteológia középpontjában a kapcsolat áll, hiszen a Szentháromság személyeinek közösségéből születik az anyagvilág és benne az ember. Bonaventura Halesi Sándortól (1183–1245) az arisztotelészi hülemorfizmus tanát átvéve az anyagvilágot dinamikus modellként látja, amely híján van végső tökéletességének, és így gazdag lehetőségek tárházaként írható le. Az anyagvilág a tökéletesség után kiált.⁶¹ A teremtésben ezek a fejlődési lehetőségek Isten által valósulnak meg, amely folyamatba a Teremtő az embert is bevonja. Az anyagvilág a lélek után kiált, de azt csak a test-lélek egységében létező ember közreműködésével tudja elérni.⁶² Az ember az anyagvilágot a *reductio*, a visszavezetés által kapcsolja Istenhez, amely az enciklika által idézett második, Bonaventurától vett gondolat.

A teremtett világnak annak eredetéhez, a Teremtőhöz való visszavezetése tehát az ember Isten felé vezető útjának szerves részét képezi. Ennek az útnak

⁵⁹ Vö. BONAVENTURA: *Commentarius in librum Ecclesiastes* I, 7 (V, 13b), olasz ford.: ORONZO CASTO (ed.): *Opere di San Bonaventura*. VIII. *Commento al libro dell'Ecclesiastes*, Città Nuova, Roma, 2015, 67–75, idézi: ILIA DELIO: *Simply Bonaventure. An Introduction to His Life, Thought, and Writings*, New City Press, New York, 2001, 55.

⁶⁰ Vö. BONAVENTURA: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, I [I Sent.], d. 47, a. 3, concl. [I, 844 a-b] (*Doctoris Seraphici S. Bonaventurae. Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas [Quaracchi], 1887, Tomus I, a továbbiakban erre a kritikai kiadásra hivatkozunk); Uő: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, II [II Sent.], d. 15, a. 2, q. 3 (II, 387), (*Doctoris Seraphici S. Bonaventurae. Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas [Quaracchi], 1885, Tomus II, 44–45, a továbbiakban erre a kritikai kiadásra hivatkozunk), idézi ILIA DELIO: *Simply Bonaventure*, i. m., 56.

⁶¹ Vö. BONAVENTURA: II Sent., d. 12, a. 1, q. 3, concl. (II, 298), idézi ILIA DELIO: *Simply Bonaventure*, i. m., 58; Uő: *A Franciscan View of Creation. Learning to Live in a Sacramental World*, The Franciscan Institute – St. Bonaventure University, St. Bonaventure (New York), 2003, 26.

⁶² Vö. BONAVENTURA: *De reductione artium ad theologiam*, 20 (V, 324), olasz ford.: JACQUES GUY-BOUGEROL – CORNELIO DEL ZOTTO – LEONARDO SILEO (eds.): *Opere di San Bonaventura*. V/1. *Opuscoli teologici* 1, Città Nuova, Roma, 1993, 52–55, idézi ILIA DELIO: *Simply Bonaventure*, i. m., 59.

az alapja az ember szabadsága és önazonossága, amennyiben Isten képére és hasonlatosságára lett teremtvé. A képmási lét a bűn állapotától való megjelöltség ellenére is Istenre irányul. A *reductio*, a teremtettség világa Isten felé történő visszavezetése az emberre és a teremtettség egészére vonatkozó igazság kereséséhez kötődik. Ez az igazságkeresés pedig az ember identitására vonatkozó kérdésre adott válaszhoz vezet.⁶³ Az értelemkeresés és az Istenhez vezető út egyik alapfeltétele a lelki szegénység megtapasztalása, vagyis az, hogy az ember önmaga képtelen értelmet adni az életének, és így rászorul a Teremtőre. A lelki szegénység a csend, a csodálat, az egyedüllét és az istendicséret magatartásában mutatkozhat meg, amely az egész teremtettség középpontját alkotó Krisztussal való szeretetkapcsolathoz vezethet. A kényelem és a siker által jellemezhető életvitel jelentősen meggyengíti az ember nem anyagi jellegű értékekre való érzékenységet.

A *Laudato si'* enciklikában is jól megfigyelhető a jelenségtan, a kritériumrendszer és a cselekvés már említett hármas szerkezete.⁶⁴ Az előszót követő első fejezet a természeti környezettel kapcsolatos kihívásokat mutatja be a biológiai és a humánökológia szempontjából, a következő három rész az elméleti alapokat járja körül a biblikus teológia és a teljességre törekvő, integrált ökológia fogalmaival, az utolsó két fejezet, az ötödik és a hatodik pedig a gyakorlati megvalósításhoz nyújt szempontokat a párbeszéd, a gazdaságpolitika és nem utolsósorban az érzelem- és értékvilágban gyökerező új életstílusok területén. Hasonló gondolatmenettel találkozunk az *Amoris laetitia* kezdetű apostoli buzdítás és az azt előkészítő püspöki szinódus rendkívüli és rendes ülészakainak munkadokumentumai esetében is.⁶⁵ Az apostoli buzdítás egy rövid biblikus bevezető után, a második fejezetben lelkipásztori szempontból történő helyzetértékeléssel foglalkozik (A családok helyzete és kihívásai), ezt követi a család hivatásának bemutatása és a házasságban megélt szeretet biblikus, szentségtani és jelenségtani feldolgozása a harmadik és a negyedik fejezetekben, ami a gyakorlati kérdésekre történő konkrét válaszadáshoz nyújt általános szempontokat. Az utolsó négy fejezet, vagyis a teljes megnyilatkozás fele gyakorlati

⁶³ Vö. ILIA DELIO: *Simply Bonaventure*, i. m., 160–163.

⁶⁴ Vö. ANDREA DI MAIO: Tracce e spunti bonaventuriani nella „Laudato si’”, *Antoniano* 91 (2016/4) 821; JOSHTROM ISAAC KUREETHADAM: *I dieci comandamenti verdi della „Laudato si’*”, LDC, Leumann (Torino), 2016.

⁶⁵ Vö. SINODO DEI VESCOVI. III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA: *Instrumentum laboris. Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione* (2014. június 26.), San Paolo, Milano, 2014; SINODO DEI VESCOVI XIV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA: *Instrumentum laboris. La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*, (2015. június 15.), San Paolo, Milano, 2015.

kérdéseket vesz számba, úgymint a termékeny szeretet tágabb értelmezését, az egyes életszakaszokra jellemző válsághelyzetek kezelését, a nevelés témakörét, a házassági egység sérülésének lelkipásztori kísérését, végül pedig a házastársi és családi lelkiség kialakítását.

A jelen tanulmány második pontja a teremtésvédelem, a házasságteológia és a családpasztoráció közös gyökereit keresi a *Laudato si'* enciklikában és a korábbi pápai megnyilatkozásokban használt vezérgondolat, a tágabb értelemben vett ökológia mentén. Ez utóbbi fogalom a természeti és a társadalmi környezet számos összefüggését, valamint a kapcsolatokat ápoló és továbbadó kultúrát jelenti, mely utóbbihoz a valláskultúrák, és így természetesen a katolikus teológia és lelkiség is hozzátartoznak. Ferenc pápa teremtésvédelemmel foglalkozó enciklikájának végén a szentháromság-teológia az ember kapcsolatrendszerének végső alapjaként jelenik meg. Ezért választottuk a családot és a teremtett világot egyszerre tisztelő és előmozdító új életstílusok és motivációk kiindulópontjaként Szent Bonaventura néhány alapvető meglátásának rövid bemutatását. A ferences rend hetedik legfőbb előjárója szerint, aki egyébként már Assisi Szent Ferenc halálát követően lépett a rendbe, a teremtett világ egyfajta részesedés Isten Szavának az Atyától való örök származásában, amennyiben az – bár korlátozott módon, de – az Atya és a Fiú közötti szeretetkapcsolat kifejeződése. A teremtés ebből a szeretetkapcsolatból származik, ami ezernyi formában ölt testet.⁶⁶ Istent semmi nem készíti a teremtésre, amely cselekvés nem más, mint a végtelen szeretetáramlás egy véges megnyilvánulása. Isten kívánja a teremtést, mivel Isten szeretet, és a tökéletes szeretet nem maradhat önmagában, hanem szabadon meg kell osztania magát mással. A világ Bonaventura szerint az isteni szeretet szabad teremtő erejének érdeméből létezik. Azért, hogy az isteni dicsőség tudatos módon is kifejezést nyerjen, Isten megteremti az embert, aki képes részt venni ebben a dicsőségben, és meg is tudja jeleníteni azt.⁶⁷ A teremtés nemcsak szépséggel, belső harmóniával, hanem Istentől származó értelemmel és céllal is rendelkezik, amely Isten dicsőségét tükrözi, és mint végső céljához visszatérni készül

⁶⁶ Vö. ALEXANDER GERKEN: *La théologie du verbe. La relation entre l'Incarnation et la Création selon S. Bonaventure*, Éditions Franciscaines, Paris, 1970, 132, idézi ILIA DELIO: *A Franciscan View of Creation*, i. m., 22.

⁶⁷ Vö. BONAVENTURA: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, II [II Sent.], d. 1, p. 2, a. 2, q. 1., concl. (*Doctoris Seraphici S. Bonaventurae. Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas [Quaracchi], 1885, II, 44–45, a továbbiakban erre a kritikai kiadásra hivatkozunk), idézi ILIA DELIO: *A Franciscan View of Creation*, i. m., 23.

hozzá.⁶⁸ Mivel egy véges teremtség van a végtelen Istenhez hozzárendelve, az anyagvilág ezért határozott kezdettel és végállapottal is rendelkezik, hiszen csak ilyen módon lehet jelentése és célja. A harmónia, az értelem és a cél mellett Bonaventura a teremtetett világról való gondolkodásának lényeges eleme még a dinamizmus és a szabadság. Isten szabadon teremt, így a szabadság a teremtség rendjének lényegi tulajdonsága. Az anyagvilág úgy lett megteremtve, hogy hiányzik belőle a lényegi tökéletesség, és így a beteljesedés felé mutató egyfajta feszültség fedezhető fel benne. Az ember Isten képére és hasonlóságára történt teremtettsége okán, valamint Isten országába való meghívottsága miatt úgy keresi a saját tökéletességét, hogy közben az anyagvilágot is Isten felé vezeti. Csak a test-lélek szerves egységében létező ember képes a teremtségnek a Teremtő felé való irányítására, ami miatt Bonaventura szerint az ember az anyagvilág középpontjában áll, nem azért tehát, hogy a maga uralma alá vesse, hanem azért, hogy a tökéletesség felé vezesse.⁶⁹ A természeti környezet saját tökéletességének elérése az ember Isten felé vezető útjához kötött, de ugyanakkor az anyagvilág segíti is az embert az istenkeresés útján. Bonaventura látásmódjában az emberiség és a teremtség emberen kívüli része nem létezhet egymástól függetlenül az Isten felé vezető úton. Kölcsönös kapcsolatukban fejeződik ki a maga teljességében Isten kiáradó szeretete.

A teremtetett világ Bonaventura számára teofánia is, és így szimbolikus jelentéssel is rendelkezik, amennyiben Isten dicsőségét és szeretetét fejezi ki. Assisi Szent Ferenc képes volt a természetben az isteni szépség felfedezésére, mert előtte a szépséget a keresztre feszített és feltámadt Krisztusban látta meg. Ferenc Krisztussal való benső, személyes kapcsolata miatt volt képes az egyes teremtményekben testvért és nővért látni, hiszen eredeti jóságuk forrása ugyanaz a teremtető Isten. Bonaventura *contuitió*ként⁷⁰ írja el ezt a képességet, amely a

⁶⁸ Vö. BONAVENTURA: *Commentarius in librum Ecclesiastes*, 1, 7 (V, 13b), olasz ford.: ORONZO CASTO (ed.): *Opere di San Bonaventura*. VIII. *Commento al libro dell'Ecclesiaste*, Città Nuova, Roma, 2015, 67–75; Uő: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, I [I Sent.], d. 47, a. 3, Concl. (I, 844 a–b), idézi ILIA DELIO: *A Franciscan View of Creation*, i. m., 23–24.

⁶⁹ Vö. BONAVENTURA: II Sent., d. 15, a. 2, q. 1 concl. (II, 383); Uő: *De reductione artium ad Theologiam*, 20 (V, 324b), olasz ford.: JACQUES GUY-BOUGEROL – CORNELIO DEL ZOTTO – LEONARDO SILEO (eds.): *Opere di San Bonaventura*. V/1. *Opuscoli teologici* 1, Città Nuova, Roma, 1993, 52–55, utal rá ILIA DELIO: *A Franciscan View of Creation*, i. m., 27.

⁷⁰ Vö. FILIPPO CIAMPANELLI: «Hominem reducere ad Deum». La funzione mediatrice del Verbo incarnato nella teologia di San Bonaventura, Gregorian&Biblical Press, Roma, 2010, 77–78.

teremtményeket Isten jelenlétében szemléli úgy, hogy Isten jelenlétét és egy konkrét teremtetett dolog egymás közötti kapcsolatát tudatosítja. Ferenc azért volt képes a teremtés mélységeinek megértésére, mert Krisztussal való szoros és bensőséges kapcsolata miatt tudatát és látásmódját a kegyelem formálta.⁷¹ Maga Krisztus az, aki felfedi a teremtetett világ igazi jelentését, hiszen a teremtés egy hatalmas szimbólum, az Örök Igen kimondott szava.⁷² A teremtés az ember által éri el teljességét azáltal, hogy a teremtményeket az ember tudatos szerető szóval és tettel illeti.⁷³ Csak az emberi szabadság képes arra, hogy békét és kiengesztelődést hozzon a teremtetett világba, hiszen csak ő léphet szeretetkapcsolatba Istennel. A teremtés sorsa így végső soron az ember szeretetképességétől függ. Ferenc intuitív meglátásait Bonaventura foglalta rendszerbe, akinek teológiai megállapításai a környezetetika és a családteológia számára is kiindulópontot jelenthetnek.

A Szentháromság visszatükröződése a teremtetett világban felismerhető volt akkor, „amikor sem ez a könyv [a teremtetett világ könyve] nem volt elhomályosodott az ember számára, sem pedig látása nem volt akadályozott”.⁷⁴ Minden teremtmény hordoz magában egyfajta szentháromságos vonást, amely leginkább a közöttük meglévő kapcsolatokban fedezhető fel.⁷⁵ Ez a kapcsolatrendszer nemcsak az anyagvilág összefüggéseire érvényes, hanem az emberek közötti relációkra is utal. Végső soron az ember önmegvalósítása az önmagából való kilépéssel kezdődik azért, hogy Istennel, a többi emberrel és a teremtményekkel való harmonikus és szolidáris kapcsolatokban teljesebben be. Ez a szeretet képes a másiktól való gondoskodásra, mert elsősorban nem a maga javát keresi. A véglegességet és a személy kiteljesedését kereső szeretet átfogja a teljes emberi életet, sőt az örökkévalóságra vonatkozik. Az ilyen minőségű

⁷¹ Vö. ILIA DELIO: *A Franciscan View of Creation*, i. m., 30–31.

⁷² Vö. XVI. BENEDEK: *Verbum Domini* kezdetű apostoli buzdítás (2010. szeptember 30.), 7, in *Enchiridion Vaticanum* 26, 2227–2229.

⁷³ Vö. ZACHARY HAYES: “Bonaventure: Mystery of the Triune God”, in KENAN OSBORNE (ed.): *The History of Franciscan Theology*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (New York), 1994, 68, idézi ILIA DELIO: *A Franciscan View of Creation*, i. m., 31.

⁷⁴ BONAVENTURA: *Quaestiones disputatae de Mystero Trinitatis*, I, 2, concl., olasz ford. *Opere di San Bonaventura*. V/1. *Opuscoli teologici* 1. *Il mistero della Trinità*, 260–277, idézi a *Laudato si'*, i. m., 239.

⁷⁵ Vö. *Laudato si'*, i. m., 240.

szeretet az önmagunkból való kilépés képességét is jelenti azért, hogy szabadon a másinak ajándékozassunk magunkat.⁷⁶

A Szentháromság személyeinek dinamikus szeretetkapcsolata tehát kitüntetett módon az emberek közötti kapcsolatban, azok között is főként a házasságban jelenik meg. A megfelelő körütekintéssel alkalmazott analógia a Szentháromság, a család és a teremtett világ egésze között ezeknek a valóságoknak mélyebb megértését és az emberi cselekvés szolidárisabbá, és így krisztusibbá alakítását is előmozdíthatja:

„Amikor az Úr Jézus az emberi ész által föl nem fogható távlatokat megnyitva azért imádkozik az Atyához, hogy »mindnyájan egyek legyenek, amint mi egyek vagyunk« (Jn 17,21–22), ez bizonyos hasonlóságot sejtet az isteni személyek egysége, valamint Isten gyermekeinek igazságban és szeretetben megélt egysége között. Ez a hasonlóság rávilágít arra, hogy az ember – aki az egyetlen teremtmény a földön, akit Isten önmagáért akart – teljesen csak akkor találhat önmagára, ha őszintén odaajándékozza magát.”⁷⁷

„A férfinak és nőnek teremtett ember istenképisége és hasonlatossága (a teremtmény és a Teremtő között állítható analógia révén) kifejezi tehát a közös, az emberi természetben gyökerező »kettő egységét« is. Ez a »kettő egysége«, vagyis a személyek közösségének jele arra utal, hogy az ember teremtésébe bele van írva az isteni közösséggel (*communio*) való bizonyos hasonlóság is.”⁷⁸

A Szentháromság személyeinek közössége egészen különleges módon mutatkozik meg a házastársak egységében, így a szentháromság-teológia segíti a teremtett világ, az emberek közösségei és a házasság kinyilatkoztatás fényénél történő mélyebb megértését:

„A II. Vatikáni Zsinat nagyon határozott szavakkal beszél az Istenhez való hasonlóságról. Nemcsak arra az istenképiségre és hasonlatosságra utal,

⁷⁶ Vö. XVI. BENEDEK: *Deus caritas est* kezdetű enciklika (2005. december 25.), 6, AAS 98 (2006/3) 222–223.

⁷⁷ *Gaudium et spes*, 24, in *Enchiridion Vaticanum*, 1395.

⁷⁸ II. JÁNOS PÁL: *Mulieris dignitatem* kezdetű apostoli levél (1988. augusztus 15.), 7, in *Enchiridion Vaticanum* 11, 1231.

amellyel minden egyes ember rendelkezik, hanem arra a »hasonlatosságra is, amely az isteni személyek egysége és Isten fiainak az igazságban és a szeretetben fennálló egysége között létezik«. [...] A Zsinat a személyek »közösségét« tanításában a Szentháromság misztériumából vezeti le, azaz a házastársi közösséget (*communio coniugalis*) is erre a misztériumra vezeti vissza. A család, amely a férfi és a nő szeretetéből veszi kezdetét, őseredetében Isten misztériumából fakad.”⁷⁹

A szentháromság-teológia az isteni személyek közötti kölcsönös szeretetkapcsolatot vizsgálja, amely gondoskodással viszonyul a teremtményekhez. Az ember istenképisége és hasonlatossága az ebben a gondoskodásban történő részvételre hív, különösen embertársaink, és közülük is a gyengék és a segítségre szorulóknak felé.⁸⁰ Ez a magatartás egészen egyedi módon volt jelent Assisi Szent Ferencben, aki különös gondoskodásban részesítette a szegényeket és az elhagyatottakat.⁸¹ Ferenc magatartása nem külsődleges romanticizmusból fakadt, hanem abból a belső meggyőződésből, hogy a teremtmények származása közös, így ők testvérnek és nővérnek tekintendők.

A *Laudato si'* Szent Bonaventurától származó első gondolata egy személyes minőségre, a *pietas*-ra, vagyis a vallásosság érényére vonatkozik, amely a Szentlélek adományaként az embernek végső eredete felé fordulását, Istennel való kapcsolatát segíti.⁸² Minden teremtmény a Teremtőhöz való visszatérés felé tart, de ezt csak az ember teheti tudatosan és szabadon.⁸³ Bonaventura az emlékezet, az értelem és az akarat hármasság képessége alapján írja le ezt a visszatérést, amellyel az ember vezető szerepet játszik az egész teremtet világ életében. A *pietas* sajátosan keresztény tulajdonság, amely az istenfiúi magatartás által a tudás és a cselekvés új útjait, a *scientia ex pietatē* és az *actio ex pietatē* teszi

⁷⁹ II. JÁNOS PÁL: *Gratissimam sane* kezdetű levél a családokhoz (1994. február 2.), 8, in *Enchiridion Vaticanum* 14, 185–189.

⁸⁰ Vö. *Evangelium vitae*, i. m., 42–43.

⁸¹ Vö. *Laudato si'*, i. m., 10–11.

⁸² Vö. ANDREA DI MAIO: *Tracce e spunti bonaventuriani nella «Laudato si'»*, *Antoniano* 91 (2016/4) 819–857.

⁸³ Vö. BONAVENTURA: *Collationes de septem doni Spiritus Sancti*, 3,5; Uő: *Legenda maior*, VIII, 6, magyarul: Uő: *Szent Ferenc élete – Legenda maior*, Szent István Társulat, Budapest, 2015, 113–114, ford. Berhidai Piusz, idézi DI MAIO: *Tracce e spunti bonaventuriani*, i. m., 823–826.

lehetővé.⁸⁴ A teremtmények és az emberek közötti testvériesség csak a közös atyaság alapján képzelhető el. A Teremtőre tekintő cselekvés alázatra nevel, amely a bölcsesség kapujaként a teremtettség valószínű kizárólagosan tárgyszerű használatához vezet. Éppen ez utóbbi hozzáállás a ferences lelkiesség alapja, amely nem abszolutizálja sem az anyagi javakat, sem pedig a szabad akaratot.⁸⁵ A teremtettség dolgok és személyek ajándékként való szemlélése és az előbbieket esetleges felhasználása természetesen a szerzetesi és a világi életben egyaránt megvalósítható a fogadalmakhoz, illetve a házastársi szövetséghez való hűség-gel.

A valószínű vallásos, vagyis a teremtettséget felismerő szemlélete, a *pietas* így az önző kihasználás magatartása helyett a józanság, a mértékletesség és a gondoskodás kultúrájához vihet közelebb.

A második, Szent Bonaventurától származó gondolat szintén a *Legenda maior*ból származik,⁸⁶ amelynek szerzője Szent Ferencnek nemcsak életrajzírója, hanem magyarázója is.⁸⁷ Itt a már említett *reductio*ról, vagyis a Teremtőhöz való visszavezetésről van szó, ami mintegy tettekre váltja a *pietas*-t, a dolgok teremtményként történő szemlélését. A teremtettség világ, valamint az ember tiszteletteljes szemlélete, a testvériesség előmozdítása és adott esetben a természeti erőforrások helyes felhasználása a bűn által megjelölt körülmények között történik, amely az uralkodási parancsot (*dominium terrae*) is befolyása alá vonta a Teremtés könyvének szimbolikus elbeszélése szerint (vö. Ter 2,15). A teremtettség világnak a Teremtőhöz történő „visszavezetése” (*reductio*) a megtérés által valószínű meg, amely az ember hármasság kapcsolatrendszerét egyszerre érinti, vagyis Istennel, az embertársakkal és az anyagvilággal való kiengesztelődést jelenti. Ez a megtérés végső soron a Szentháromság életében történő részvételre való képesség újbóli kialakulása, ahol minden teremtmény a saját teljességét éri el.⁸⁸

⁸⁴ Vö. JACQUES GUY BOUGEROL: *Introduzione a S. Bonaventura*, LIEF, Vicenza, 1988, ford. Abele Calufetti, idézi: DI MAIO: *Tracce e spunti bonaventuriani*, i. m., 826–827.

⁸⁵ Vö. BONAVENTURA: *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, Quaestio 2–4, olasz kiadás: *Opere di San Bonaventura. V/3. Questioni disputatae. La perfezione evangelica*, Città Nuova, Roma, 2005, 68–337, ford. Andrea Di Mario, utal rá: DI MAIO: *Tracce e spunti bonaventuriani*, i. m., 828.

⁸⁶ Vö. BONAVENTURA: *Legenda Maior*, VIII, 1 (Szent Ferenc élete – *Legenda maior*, 109–110). Lásd még MARIA CALISI: *Trinitarian Perspectives in the Franciscan Theological Tradition*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (New York), 2008, 63–88.

⁸⁷ Vö. *Laudato si?*, i. m., 66; DI MAIO: *Tracce e spunti bonaventuriani*, i. m., 837–844.

⁸⁸ Vö. BONAVENTURA: *De reductione artium ad Theologiam*, 8–26, olasz ford.: *Opere di San Bonaventura. V/1. Opuscoli teologici* 1, 46–57, utal rá: DI MAIO: *Tracce e spunti bonaventu-*

Az emberi beavatkozás Bonaventura szerint lehet romboló, de ez a tevékenység olyanná is alakulhat, ami végső jelentését a teológiában találja meg, vagyis az anyagvilágot a „teológiához vezeti vissza”.⁸⁹ A hittudomány pedig éppen a kizárólagos tárgyszerű használat helyett, a teremtvett valóságok önértékének és szimbolikus jelentésének felfedezéséhez segít, ami nemcsak észszerűvé, de felelősebbé is teszi a teremtvett javak használatát és a személyekkel való kapcsolattartást. A mélyebb értelemez való visszavezetés, vagyis a „redukció” éppen ellentétes a világot és benne az embert csak anyagi meghatározottságára leegyszerűsítő redukcionizmussal. A „redukció” tehát jelentéssel, értelemmel, és így étellel való gazdagítást jelent, a leegyszerűsítő, pusztán materiális gondolkodás pedig ennek éppen az ellenkezőjét jelöli. A reduktív szemlélet végső oka a bűn, ami az Isten és az ember közötti, az emberek egymás közötti, valamint a teremtvett világ és az ember közötti megosztottságban nyilvánul meg.⁹⁰ A *Laudato si’* a megtért ember lelkeségében gyökerező motivációkra mutat rá, amelyek a keresztény hittartalmak konkrét tettekre váltását ösztönzik az anyagvilággal kapcsolatban.⁹¹ Az enciklika Romano Guardinit idézve⁹² arra hívja fel a figyelmet, hogy bár az egyéni megtérés mindennek az alapja, de ezek összessége még nem elegendő a társadalmi méretű problémák orvoslásához, hanem itt az erők egyesítésére, vagyis az új életstílusok közösségi szinten történő vonzó megjele-

riani, i. m., 837–844. Lásd még: Uő: La divisione bonaventuriana delle scienze. Un’applicazione della lessicografia all’ermeneutica testuale, *Gregorianum* 81 (2000/1) 101–136, itt: 104–108, *La tassonomia della „Reductio”*.

⁸⁹ BONAVENTURA: *De reductione artium ad Theologiam*, 2 és 11–14, olasz ford.: *Opere di San Bonaventura*. V/1. *Opuscoli teologici* 1, 38–39, 48–51, utal rá DI MAIO: *Tracce e spunti bonaventuriani*, i. m., 844.

⁹⁰ Lásd a Teremtés könyve szimbolikus képeit: „Meghallották az Úristen lépteit, aki a napali szellőben a kertben járkált. Az ember és az asszony elrejtöztek az Úristen elől a kert fái között” (Ter 3,8). „Felnyílt a szemük, észrevették, hogy meztelenek. Fügefaleveleket fűztek össze, és kötényt csináltak maguknak” (Ter 3,7). „Vágyakozni fogsz férjed után, ő azonban uralkodni fog rajtad” (Ter 3,16b). Az asszonyhoz pedig így szólt: „Megsokasítom terhességéd kínjait. Fájdalmak közepette szülsz gyermekeidet” (Ter 3,16a). „Az embernek ezt mondta [...]: fáradsággal szerzed meg rajta táplálékodat étled minden napján. Tövis és bojtortjánt terem számodra. A mező füvét kell enned. Arcod veritékével eszed kenyeredet, amíg vissza nem térsz a földbe, amiből lettél (Ter 3,17b–19). Lásd még II. JÁNOS PÁL: *Reconciliatio et paenitentia* kezdetű apostoli buzdítás (1984. december 2.) AAS 77 (1985/3) 185–275, 2., 3., 7., 15., 23. pontjait; ARISTIDE FUMAGALLI: *L’eco dello Spirito. Teologia della coscienza morale*, Queriniana, Brescia, 2012, 382–386.

⁹¹ Vö. *Laudato si’*, i. m., 216.

⁹² Vö. ROMANO GUARDINI: *Das Ende der Neuzeit: ein Versuch zur Orientierung*, Matthias – Grünewald – Verlag, Mainz, 2006¹¹, 72, idézi: *Laudato si’*, i. m., 219.

nésére van szükség.⁹³ Az új magatartásformák alapfilozófiája a „kevesebb sokszor több”, vagyis a kevesebb materiális fogyasztás és több emberi kapcsolat, a több közösségi szolgálat, az igazi művészet és nem utolsósorban a bensőséges imádság sokszor értékesebb, mert a valós igényeket elhomályosító szükségletek elhagyásával az igazi önmegvalósítás lehetősége válhat lehetségessé az ember számára.⁹⁴

A harmadik, Szent Bonaventurától vett gondolat éppen az enciklika ökológiai lelkiséggel foglalkozó utolsó, hatodik fejezetében található, ami a szentségi jelek és a pihenés keresztyén nevelésben betöltött szerepével is foglalkozik. A szentségek különleges módjai annak, ahogyan Isten az anyagvilágot felemeli, és a természetfeletti világ közvetítésének eszközévé teszi.⁹⁵ A szó szoros értelmében vett szentségeken túl, azoktól természetesen élesen megkülönböztetve, de velük kapcsolatban maradván az egész teremtmény is utal Istenre a harmónia és a szépség által, amit a keleti keresztyénység lelkisége különösen is kiemel. A megtestesülés és a megváltás hittitka, amelyben az Örök Ige anyagi testet ölt, az anyagvilág felemelését, megtisztelését jelenti. A liturgiában az ember, akinek teste a Szentlélek temploma, a testtartás és a szentségek anyaga által is Krisztushoz, az örök Főpaphoz kapcsolódik (vö. 1 Kor 6,12–20).⁹⁶ „Az elmélkedés annál magasabb értékű, minél jobban érzi az ember önmagában az isteni kegyelem hatását, vagyis minél inkább képes felismerni Istent a teremtményekben”.⁹⁷

A szövegkörnyezet, amelyben Bonaventura a szemlélődésről beszél, nagyon összetett. A világot szerinte különböző mélységekben láthatjuk a filozófus, a hívő és a szemlélődő ember megközelítésében, egyre mélyülő tartalmakat és jelentést megértve. A filozofikus-racionális szemléletmód a létezők, az élők és az értelmes élők csoportjait különbözteti meg, a hívő látásmód a valóságot az üdvtörténet keretében is értelmezi, a szemlélődő ember pedig a teremtményvilágban az előbbieken túl a Szentháromság lenyomatát (*vestigium*) is képes felfedezni. A metafizikus látással rendelkezők előtt nyitva áll az út a mélyebb, szimbolikus, vagyis Istenre utaló jelentés felismeréséhez.⁹⁸ A *Laudato si'* által sokszor használt „közös lakóhely”, „közös ház” iránti elkötelezettség és felelős

⁹³ Vö. *Laudato si'*, i. m., 219.

⁹⁴ Vö. *Laudato si'*, i. m., 222–223.

⁹⁵ Vö. LS, *Laudato si'*, i. m., 235.

⁹⁶ Vö. II. JÁNOS PÁL: *Oriente lumen* kezdetű apostoli levél (1995. május 2.) in *Enchiridion Vaticanum* 14, 2585–2590., 11.

⁹⁷ Vö. BONAVENTURA: II Sent, d. II, a. 2, q. 3 (II, 67–68), idézi a *Laudato si'*, i. m., 233.

⁹⁸ Vö. DI MAIO: *Tracce e spunti bonaventuriani*, i. m., 846–847.

tevékenység összekapcsolja a keresztényeket a többi jó szándékú emberrel. Az elmélyült hit útját járók a világ értelmességének keresésében egy sajátos jelentéstöbbletchez, mélyebb motivációhoz és gazdag kegyelmi segítséghez is jutnak.

A *Laudato si'* utolsó, Bonaventurától vett gondolata a leggazdagabb jelentésű, amely az ökológiai spiritualitás szentháromságtani megalapozását és egyben összefoglalását is adja:

„Szent Bonaventura⁹⁹ arra a megállapításra jut, hogy az ember a bűnbeesés előtt képes volt annak felfedezésére, amely szerint minden teremtmény *tanúsítja, hogy Isten hármias természetű*. A Szentháromságnak a természetben történő visszatükröződése akkor volt felfedezhető, *amikor ez a könyv* (a természet könyve) még nem volt homályos az ember számára, és akinek látása sem volt még akadályozva.”¹⁰⁰

Az enciklika célja a II. János Pál és XVI. Benedek pápák által is sokat emlegetett antropológiai tévedés és az erkölcsi relativizmus talaján kialakult, a teremtett világot felelőtlenül kihasználó magatartás helyett a kapcsolatközpontúság megalapozása. Szent Bonaventura Krisztus által tartja lehetségesnek a személyek közötti kapcsolatok megerősítését az egyházban, amit Di Maio a Szent Ferenc-i „építsd fel egyházamat, amely, mint látod, romokban hever!” mondat valóra váltását az erényekre épülő szolidáris közösségek kialakításában látja.¹⁰¹ Hozzátehetjük, hogy ez egyszerre jelenthet környezettudatos és családbarát magatartásformákat, hiszen a szentháromságos hit személyiségformáló és közösségalkotó ereje az ember egészét áthatja. A közösségért érzett felelősség az érett szeretet jele, amely mind az egyének közötti kapcsolatokat, mind pedig a társadalmi struktúrákat humanizálja.¹⁰²

A kapcsolatok megerősítésének teológiai alapját a teremtésben felfedezhető szentháromságos minta jelenti, amit Bonaventura a világ mint könyv metaforájával vezet be.¹⁰³ Ezt a könyvet a bűn állapotában lévő ember csak korlátozottan képes megérteni, ami miatt egy másik könyv, vagyis a Szentírás vált szükségessé. Az empirikus és filozofikus gondolkodás arra a felismerés-

⁹⁹ BONAVENTURA: *Questiones disputatae de mysterio Trinitatis*, I, 2, concl. Utal rá DI MAIO: *Tracce e spunti bonaventuriani*, i. m., 849.

¹⁰⁰ *Laudato si'*, i. m., 239.

¹⁰¹ Vö. DI MAIO: *Tracce e spunti bonaventuriani*, i. m., 849–850.

¹⁰² Vö. *Caritas in veritate*, i. m., 2; *Laudato si'*, i. m., 231.

¹⁰³ Vö. ILIA DELIO: *A Franciscan View of Creation*, i. m., 27–31 (The Exemplary World, Creation as a Mirror and Book, Sacramental Creation).

re is eljuthat, hogy a világ egy értelmes létezőtől, Istentől származik, de nem képes a három személy egységében létező istenkép felfedezésére. A Szentírás erre az igazságra sikeresen mutathat rá akkor, ha olvasója ezt a szöveget isteni kinyilatkoztatásként fogadja el. Mivel nem mindenki olvassa így a Szentírást, egy harmadik könyv is a rendelkezésünkre áll, vagyis az élet könyve, ami a tanúságtételt és a spirituális tapasztalatot jelenti.¹⁰⁴ A szentháromságos modell jellemzően keresztény. Az emberi bölcsesség azonban eljuthat oda, hogy a modernkori gondolkodással ellentétben nem a technikai hasznosságot, hanem az emberi kapcsolatok humanizálását tekinti a legfőbb értéknek, ahol a természeti és művészi szépség, valamint a közösen végzett tevékenység különleges jelentőséggel bír. Ilyen módon a keresztény és az általános emberi bölcsesség halmazainak metszete az együttes cselekvés alapjául szolgálhat.

A *Laudato si'* által említett négy, Szent Bonaventurától származó gondolat egyre mélyebb hittartalmakat fejez ki, ami képes lehet a teremtett világgal való felelősségteljesebb és emberibb kapcsolatok kialakítására. Hasonló meggyőződésre juthat el az általános emberi bölcsesség is a szépség, a rekreációs érték és a szimbolikus jelentések felfedezése, valamint az egészséges környezet megóvásáért tett fáradozás által.

A *Legenda maior*ból idézett *pietas*, vagyis vallásos látásmód¹⁰⁵ az anyagvilág és az emberiség közös eredetét ismeri fel. Bár ez a szemlélet felhasználja a természettudományos ismereteket, de annál távolabbra is tekint úgy, mint azt a szerelmes is teszi, amikor mélyebb emberi igazságokra érez rá.¹⁰⁶ A közös eredet felismerése az ember és a teremtett világ közötti testvéri kapcsolathoz vezethet, ami egy nagyobb jó érdekében a közvetlen, fogyasztástípusú érdekről való lemondásra és a gondoskodásra is képessé tehet. Az anyagvilág végső értelméhez való visszavezetése, „redukciója”¹⁰⁷ tovább fűzi a *pietas* által meglátott igazságot, hiszen a világ végső értelmét a Szentháromsággal való kapcsolatában, vagyis a harmóniában látja. A reduktív, azaz a szellemi valóságoknak az anyagvilágra történő leegyszerűsítésével szemben az értelem forrásához való visszavezetés, a „redukció” az elvesztett harmónia nyomán kialakult konfliktust az újra megtalált harmóniával gyógyítja. Ez a gyógyítás egészen konkrétan az ember technikai beavatkozásainak humanizálásán keresztül valósulhat meg. A létezők közös eredete és az értelmet adóhoz történő visszavezetés a keresz-

¹⁰⁴ Vö. DI MAIO: *Tracce e spunti bonaventuriani*, i. m., 850–853.

¹⁰⁵ Vö. *Laudato si'*, i. m., 11.

¹⁰⁶ Vö. Róm 1,20–21.

¹⁰⁷ Vö. *Laudato si'*, i. m., 66.

tény szemlélődés által személyes minőséget is nyerhet, amennyiben Isten felismerhető a teremtményekben.¹⁰⁸ Isten kiléte pedig a Szentháromság titkában, az isteni személyek közösségében válik nyilvánvalóvá, amely igazságra maguk a teremtmények is utalnak.¹⁰⁹ Bár a teremtet világban fennálló szentháromságos struktúra felfedezése a bűn állapota miatt akadályozott, de az autentikus emberi fejlődés őszinte igénye felől közelítve valamit mindig megérezhet ebből a hittitokból az ember.

A növekedés, az érettebbé és szentebbé válás útja az ember önmagába fordulása helyett a másik felé való megnyílast jelenti, aminek egészen különleges formája a házastársak közössége. A család szentháromság-analógiáját ezért a teremtet világ és az isteni személyek közösségének hasonlóságával együtt említhetjük. Arra törekszünk, hogy a két megismerési út egymást segítő és egymást kiegészítő volta meggyőző kifejezést nyerjen. Az első gondolatsor, ami a katalógikus módszer, a hitigazságok felől indul és az emberi magatartás felé közelít, a második megközelítés, vagyis a teológiai analógia pedig a teljes emberi fejlődéssel kapcsolatos antropológiai és egyéb szaktudományos ismeretektől az Isten titkára vonatkozó reflexió irányába tart.

¹⁰⁸ Vö. *Laudato si'*, i. m., 233.

¹⁰⁹ Vö. *Laudato si'*, i. m., 239–240.

The Catholic Church and the Gypsies

Some details concerning their common history in Hungary from the 15th century up to the present¹

JUDIT SZABÓNÉ KÁRMÁN

Abstract

The Catholic Church and Roma people have come a long way during their five hundred years of common history. When the first crews of Gypsies arrived in Europe, they were welcomed by curiosity and mistrust. These “strange” foreigners soon earned the antipathy of the church. Even Theodore Balsamon, a 12th-century canonist threatened with excommunication those who contacted them, and several papal bulls requested their condemnation as well.

In this study, my aim is to investigate the relationship between the church and Roma people over the centuries: how acceptance replaced rejection, and how Gypsy/Roma population found the way to church.

Keywords: *Gypsy missions of the Roman Catholic Church, history of Hungarian Gypsies, Christian education of Gypsies / Roma, church leadership and Gypsies, Gypsy priests*

According to our current knowledge, the first crews of the ethnic group called Gypsies appeared at the borders of Europe in the 11th-12th centuries. By wandering further, in the 13th-14th centuries they arrived at the Greek colonies of the Republic of Venice, the peninsula of Peloponnese and surrounding islands.

JUDIT SZABÓNÉ KÁRMÁN romologist is Associate Professor and Head of the Department of Romology at Debrecen Reformed Theological University (Hungary), she is also member of the Catholic Gypsy Missions; szabone.karman.judit@drhe.hu

¹ This study is a short overview of the common history of the Hungarian churches and Gypsies which will be presented in more detail in my forthcoming book: *The Hungarian Churches and the Gypsies. The History of the Gypsy Mission.*

The first authentic date of the appearance of Gypsies in the territory of historical Hungary is 1455.²

Gypsies wandering in various-sized families were received by curiosity mixed with mistrust. These “oddly” looking and dressed groups, who practiced jugglery – fortune telling, magic, superstition – soon earned the antipathy of the church. Despite the fact that their appearance and behaviour was often considered repulsive – as can be seen in one of the entries of the Bologna chronicles in 1422: “It should be noted that such abominable people have never set foot in this area before. They were skinny and black, eating like pigs. Their women walked the streets by turns, wearing coarse clothes attached to their shoulders with rings in their ears and long veils on their head”³ – ordinary people used their fortune telling and corresponding services. In his explanation to the documents of the Council in Trullo (692) even Theodore Balsamon – a 12th-century canonist – threatened with six years of excommunication those members of the church who engaged in fortune telling, superstition, magic, or making and selling amulets against evil eye while travelling around the world. Their ability of ventriloquism was straight-out considered as cooperation with Satan and was referred to as one belonging to witches, false prophets and other suspicious groups.

At the beginning of the 1300’s Athanasius I, a Patriarch of Constantinople also took actions against jugglery and superstition. He sent a letter to the priests of the credulous Byzantines requesting them to defend their believers from *athinganos*,⁴ and not to let them into their homes because they do diabolical acts. Decades later, Joseph Bryennius (1340/1350-1431), a monk and preacher from Byzantium stated in one of his essays⁵ that among other things, the misfortune of the empire is the result of people meeting jugglers, magicians, and *athinganos* on a daily basis. Furthermore, the punishment of those who engaged in a conversation with fortune teller magician Gypsy women or let them in their houses was an anathema of five years by a 15th-century canon.

² Judit Szabóné Kármán, *A magyarországi cigányság I. (Cigányok és romák)*, (Budapest: Semmelweis, 2016)

³ Sir Angus Fraser, *The Gypsies* (Oxford: Blackwell, 1995)

⁴ On the various names used for the Gypsies in the past see Judit Szabóné Kármán, *A magyarországi cigányság I.*, 33-36.

⁵ Referring to George C. Soulis, Original text in French translation, L. Oeconomos: *L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu de XIV e siècle d'après une page de Joseph Bryennios*. Mélanges Charles Diehl I. (Paris: 1930)

The church had the strong suspicion that Gypsies - especially due to their behaviour, “crafts”, and aversion to the church - were actually heretics. The papal bulls of the 1500’s, – such as *Licet ab initio* (Pope Paul III. 1542), then *Immensa Aeterni Dei* (Pope Sixtus V. 1588)⁶ – that encouraged the Roman inquisition to take action against heretics and those who became detached from faith, opened the way for sanctions against gypsies (even though without explicitly mentioning them by name). The church leadership of the following century also distanced itself from the gypsies, the decrees of the Trnava Synod of 1611 and 1629 - which however did not name gypsies but made obvious references to them - ordered the clergy against their activities: “Spells, magic, fortune telling, casting of lot, palm reading, quackery is often scourged in sermons, and if superstition turns out about someone, the bishop shall be informed (...) Ordinary people easily become superstitious, wise-women heal with superstition and use spells.”⁷

However, beside the official standpoint of the Catholic Church there is evidence from the 16th century revealing that priests and monks turned towards Gypsies with an open heart: St. Philip Neri (1515-1595) and St. Joseph Calasanz (1557-1648) evangelized to them, and even a congregation was founded in their service under the patronage of a cardinal in a chosen district of Rome assigned for wandering gypsies.⁸ In the 1600’s in Palermo a Jesuit monk, Luigi La Nuza, managed a support organization for gypsies.⁹ In 1680 they received their own church building in the town (Santa Maria va in Egitto).

THE RELATIONSHIP BETWEEN HUNGARIAN GYPSIES AND THE CHURCH IN THE 16-17TH CENTURIES

The first sources regarding the relationship between Hungarian gypsies and the Roman Catholic the church are from the 16th century, during the period

⁶ Elemér Várnagy, “A cigányok és a katolikus egyház”, in Elemér Várnagy (ed.), *Keresztény Pedagógiai Nyári Egyetem, Pécs* (Pécs: JPTE, 1994) 96.

⁷ “Babonaság” [Superstition], in István Diós, János Viczián (eds.), *Magyar Katolikus Lexikon* (Budapest: Szent István Társulat, 1993-2010), babonaság szócikk: <http://lexikon.katolikus.hu/B/babona.html> (2017.07.14.)

⁸ Elemér Várnagy: *A cigányok és a katolikus egyház*, in Elemér Várnagy (ed.): *Keresztény Pedagógiai Nyári Egyetem Pécs*, 97.

⁹ On the life of Luigi La Nuza see <http://www.santiebeati.it/dettaglio/95275> (2017.07.13.)

of the Turkish rule. In the country divided into three provinces¹⁰, the life of the Gypsy population was different in every respects, including their religious life. Such an early relationship with the Catholic Church within the territory of the Kingdom of Hungary is shown by an entry recorded in the marriage register of Győr downtown parish in 1650. According to this entry, in June 1650 István Berki (a typically Gypsy name) married Ilona Czigány (“Czigány” is the Hungarian word for “Gypsy”).

In 1687 a Gypsy boy – Vaskohi Grausser David (as the document has it: *natione ciganus* – of Gypsy origin)¹¹ – was also admitted to the students of the Reformed College of Nagyenyed in the Principality of Transylvania. To our current knowledge he was the first educated Gypsy in Hungary.¹²

However, significant Islamisation emerged within the territory of subjection.¹³ Numerous Gypsy families converted to Islam and the previously Orthodox Christian names, such as, Radován, Andrei, Jovan, Isztepan were changed for Muslim names like Abdullah, Mustafa, Suleiman and Ahmed.

Therefore, the appearance of a “Gypsy priest” in this area was quite a remarkable fact, about which Pope Urban VIII was informed by Alberto Rengjich. In 1626 the bishop, who was appointed Chief Pastor of the subjection territory, paid a visit to the area occupied by the Turkish people and wrote a report to the cardinals of the Holy Congregation for the Propagation of the Faith. In his letter he emphasized the underdevelopment of the area and mentioned the following fact with respect to the lack of priests: “A Gypsy from Timisoara area ‘who knows but four letters of the alphabet’ and of a faith unknown to us, appointed himself a priest and baptises people disregarding the regulations of the church. Twenty-year-old adults are getting baptised in these

¹⁰ On August 29th 1526, in the Battle of Mohács, Ottoman Sultan Suleyman delivered a decisive blow on king Lajos's armies. In 1541 it occupied Buda and the country was divided into three parts (the Kingdom of Hungary, the occupied central region and the Transylvanian Principality), and the 145-year-long Turkish occupation began.

¹¹ Jakó Zsigmond által közzétett *Matricula studiosorum Diáknévsora 1662–1841*. [list of students in *Matricula studiosorum* by Zsigmond Jakó] http://adatbank.transindex.ro/html/alcim_pdf3204.pdf 112. p. (2017. 07.13.)

¹² For more information see Sándor Előd Ösz, *Mócvidéki reformátusok. Református mőcok? Adalékok a Zaránd vidéki reformátusság 17–18. századi történetéhez, Református Szemle C/4* (2007), 884.

¹³ Lajos Fekete, *A hódoltság török levéltári forrásai nyomában* (Budapest: Oriental Reprints, Körösi-Csoma Társaság – MTA, 1993), 35.

villages where Catholic priests were never seen before.”¹⁴ No further data can be found about the zealous priest. In any case, it seems that he was the first Gypsy of the country who performed religious activities.¹⁵

18TH CENTURY - THE FIRST STEPS AND FRUITS OF GYPSY MISSIONS

In the 18th century, the relationship between the church and the Gypsies was strengthened by a royal decree. Joseph II ordered the attendance at Sunday church services, religious marriage, and the education of children.¹⁶ It was, however, mostly due to the service and the members of the local church and the community that in September, 1746 in Orosháza, Sára – the daughter of Gypsy Martzin Pupi – was baptised, and seventeen non-Gypsy couples were present as godparents – including leading people of the village – assuming sponsorship.¹⁷ A fine example of Christian acceptance!

Another prominent person of this age was István Kaprinai, a Jesuit monk and scholar historian, who taught Gypsy children in the 1760's as a teacher in Kosice, and as was recorded “he also counselled rejected stray Gypsies.”¹⁸ During this century, the mission towards Gypsy inmates was initiated as well; in 1780 the Catholic Diocese of Fehérvár assigned a retired priest as a prison chaplain, whose responsibility was to care for and teach inmates.

¹⁴ István György Tóth, *Koszovóból vagy Mezopotámiából? Misszióspüspökök a magyarországi török hódoltságban*. “Történelmi Szemle” 41 (1999), 279-329.

¹⁵ For detailed information on his life see Judit Szabóné Kármán, *A magyarországi cigányság* I., 107-108.

¹⁶ This regulation did not aim to emancipate the Gypsies, but was one of the elements of II. Joseph's violent assimilation policy.

¹⁷ Mihály Hajdú, Orosháza XVIII. századi személynévrendszere, in Gyula Nagy (ed.), *A Békés Megyei Múzeumok Közleményei* 7. (Békéscsaba: Békés Megyei Múzeumok Igazgatósága (1983), 76.

¹⁸ Árpád Bitay, Erdély jeles katolikus papjai, in Judit Szabóné Kármán, *A magyarországi roma/cigány értelmiség historiográfiája, helyzete, mentális állapota* (Budapest: Gondolat, 2012), 108.

19TH CENTURY – “THE FIRST GIPSY SCHOOL IN THE WORLD”

Pastoring Gypsies who settled in in the 19th century had become an important part of the service. More and more initiatives were taken for their education, introduction to religious life, and acceptance.

In 1838, in Nové Zámky *József Kopácsy*, the archbishop made the first attempt himself to educate Gypsy children, however – despite the fact that children received food and clothes - the school was discontinued after two years due to the lack of interest. Nearly twenty years later, chaplain *Ferdinand Farkas* - who knew the local Gypsy settlement well - founded a school also in Nové Zámky together with József (Bajnai) Mennyey - a teacher and former Piarist monk, who was an instructor in teacher training at that time. Their work was eagerly supported by József Csernák, the parish priest of the town and by János Bachta, the chaplain. The school was operating successfully from the beginning: “You could see the pride and joy on those bronze faces. The elder promised to educate the young, while children joyfully offered themselves, thus the first Gypsy school was opened on 11th March with 30 (15 boys, 15 girls) pupils for the time being...”¹⁹ - as Mennyey reports the opening of the school. The classes started out with thirty children, but ever since the first days, those who could not fit into the classroom followed the classes from under the open windows of the school “and yelled the answers to the questions through the window”.²⁰

In April, 1856 the archbishop commissioner and the school councilman visited the Gypsy school and prepared the following report: “We visited the Gypsy school with 43 pupils. The school was opened and equipped this year before Easter at the expense of the local chaplain, Nándor Farkas, until the town begins to sponsor it as promised. The Catechism and the Bible are presented by local chaplains; gypsies attend school gladly and show fine mental talent; learning musical notes attracts them exquisitely.”²¹ The school operated for twelve years and reached nice results; for a while it also served as a practice school for student teacher education. Mennyey regularly reported of the development of Gypsy children, their change of behaviour due to schooling,

¹⁹ József Mennyey, *A cigányok Érsekújvárott*, 1856, in István Péntes, *Az első cigányiskola, “Pedagógusfórum”* 6 (2007/9–10), 27.

²⁰ István Péntes, *Az első cigányiskola. “Pedagógusfórum”* 6 (2007/9–10), 27.

²¹ Religio, 1856. I. 263. in Dr. Kálmán Tímár, *Az érsekújvári Kir. Kat. Tanítóképző Int. története. Különnyomat a kalocsai Róm. Kat. Tanítóképző Int. 1937-38. évi Értesítőjéből* (Kalocsa: Árpád Részvénytársaság Könyvnyomdája, 1938), 20.

moral and religious education, and about the significant improvement in their speech, vocabulary, behaviour, clothing, and general state. Despite of all the success and the attempts of Ferdinand Farkas, the school was closed in 1868 due to the lack of moral support and funds.

LOCAL INITIATIVES - THE BEGINNINGS
OF THE GYPSY-LANGUAGE CATHOLIC MISSION

In Mukachevo, it was János Turcsányi - the organist of the Catholic church - who tried to involve Gypsy musicians in the life of the church with more or less of a success; in 1843 some of them were employed to play music at major holidays and sing masses instead of performing public duties. Musicians willingly accepted it and fulfilled the requirements, but after a while they started to miss services, as they were playing music all night long and could not make it to church on time in the morning.

The children of the Géro family living in Alpár in Bács-Kiskun county participated in the life of the church so actively that in 1888 they received the sacrament of confirmation; according to the church records, the three boys received the following confirmation names: Caspar, Melchior and Balthazar.²²

In 1894 the Newspaper of Siklós published an article on mass church weddings that took place in Miholjac: "József Kuzmics, the dean and pastor of Miholjac married no less than 15 Gypsy couples. The oldest groom was 80, while the bride was 40 years old."²³

According to the witness of a contemporary newspaper, the Catholic Church's mission in Gypsy language was initiated during this period - at least the first initiative that, however, ended up in a failure. There was a major article in the *Sunday Newspaper* of Szentes dated 7th September, 1890 about Gypsies. It also mentioned the attempt of János Szmodis from decades earlier who

"encouraged by his apostolic devotion went to Siklós to hold Gypsy sermons. Since the local chaplain did not offer the church building to his

²² Dániel Bárh, Az alpári bérnálási jegyzékek történeti-néprajzi tanulságai, in *Cumana. A Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezetének Évkönyve*. 24. (Kecskemét: 2009), 179.

²³ "Tömeges esküvő", *Siklósi Hírlap* (2nd December, 1894), 4., quoted by Csilla B. Horváth, *A Baranya megyei hivatásos fényképészek a helyi sajtóban az 1870-es évektől az I. világháború végéig*. A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 39 (Pécs: 1994), 143-159.

service, he was preaching under the clear sky in the shadow of a broad-leaved tree. Gypsies²⁴ understood and listened to the words of the Bible. But the elderly were shaking their heads and started to grumble concerned about their future in case the lords may learn their language. Finally, they burst out in such an uproar that the speaker had to escape. As Mr. Szmodis arrived home, he burnt all his books.”²⁵

János Szmodis was the chaplain of Gelse in Zala County between 1826 and 1846. A canon from Veszprém, a knowledgeable educated priest, who spoke several languages, learnt the Gypsy language and wrote a book in this topic.

THE FIRST GYPSY CATHOLIC PRIEST

Endre Pozsár experienced a warmer welcome – at least from Gypsy believers – than the chaplain from Gelse, who was the first Catholic priest of Gypsy origin. The first sermon of this priest - who was born in 1856 in Vác to a musician family – was such an extraordinary event in the summer of 1879 that it was published even in the national weekly and in the Sunday News:

“The religious ceremony was a huge sensation, as the young priest comes from a Gypsy family from Vác. A large number of audience filled the church, the parents also participated. After the ceremony, canon Virter provided lunch. In his toast he emphasized that the church makes no difference between people, and welcomes everyone without exception. The relatives of the new priest were an interesting part of the lunch, conducted by the famous Pali Rácz. Rácz was also invited to the feast, and was playing with enthusiasm.”²⁶

Endre Pozsár was raised in a poor family together with his siblings, but his parents supported their education; one of his siblings became a primate, the other became an official at a district court. His father, András Pozsár who was a well-known and honoured musician from Vác, earned the support of József Antal Peitler, the bishop of Vác, who also came from a poor family and was a

²⁴ To name the Gypsies, the journalist here uses a popular, mocking word: 'moré'.

²⁵ “A cigányokról”, *Szentesi Lap* vo. 20 no.106 (2nd September, 1890), 3.

²⁶ “*Vasárnapi Ujság*” 1879. Egyház és iskola rovat, 31. sz. 7.

generous chief pastor. With the financial and moral support of the bishop he graduated in 1876 at the Piarist Fathers of Pest, then prepared for priesthood at the seminar of Vác. His adventurous life filled with contradictions can be easily tracked by the records at the Episcopal and Chapter Archives.

For our current inquiry, a record dated in 1812 and found at the Historical Archives of Vác needs to be mentioned. It provides the information that one of Pozsár's ancestors – supposedly the grandfather – moved out of the Gypsy area of the town and bought a house among Hungarian people.²⁷ Therefore, the motivation for breaking out, progress and studying most probably came from his family, but it also required financial and moral support from outside. After finishing his theological studies, Endre Pozsár first became a chaplain, then he was the priest of Szentlőrinc-káta from 1896, and parish priest until his death. After the auspicious start, as the first Gypsy Catholic priest, his life was encumbered by numerous difficulties and stress. He often engaged in confrontation with his believers and supervisors, therefore he was moved to newer and newer locations. He served at several parishes until he found his place in Szentlőrinc-káta where he served until his death in 1930. One important piece of information is left behind about the first Gypsy chaplain, demonstrating the appreciation of his classmates and contemporary clergy. In 1926 the press reported that Endre Pozsár presided the Eucharist at the 50th high school reunion in the Piarist Chapel of Budapest for his former classmates and those who were present.²⁸

Two other young Gypsy men are mentioned from the second half of the 18th century, who worked as Roman Catholic priests in Transylvania: János Bálint served in Csíkszentmihály, András Flóri served in Maroszlók-Jobbágytelek.

²⁷ Feyes László tiszttartó: "1812. Boldogasszony hava (január) 10. Az uradalmi tiszttartó jelentést tesz a cigányok helyzetéről", in Ferenc Horváth M., Tamás Pintér (eds.), *Váci Történelmi Tár I. „Késő maradékainknak tétessen jegyzésben!”* (Vác: Vác város önkormányzata, 1996), 273.

²⁸ *Napi Hírek*, 1926. 05. 29. MTI

SOME IMPORTANT FACTS ABOUT THE 20TH CENTURY
CATHOLIC GYPSY MISSIONS

Nice examples of brotherhood are preserved from the first decades of the 20th century. In 1934, the city of Kalocsa organized the *Christmas of stray Gypsies*, which was reported as follows:

“The Christmas of stray Gypsies was a glorious celebration. Gypsies dressed in picturesque and delightful clothes performed a Christmas play. Every actor was Gypsy. Then, they performed some of their ancient songs and dances, and finally the “Gypsy angels” brought the Christmas tree decorated with colourful light-bulbs, and a lot of presents under it. A great number of the town’s population participated at the event which was organised by police officer Károly Kovács Buna, who is a significant patron of the Gypsies of Kalocsa. Even Earl Gyula Zichy appeared, the archbishop of Kalocsa.”²⁹

In the autumn of 1935 thirty Gypsy couples held their weddings simultaneously in Kiskunhalas. Wedding guests were offered food by the people of the town, then a folk festival and Gypsy parade was organised at the market-place. A group of three hundred people checked in even from Vienna.³⁰

In the spring of 1935 there was a collective wedding in Tiszaroff as well. This was a special event, as the wedding mass was the primice of the newly ordained son of the local Gypsy violinist. According to the reports “the Gypsy priest delivered a beautiful speech, then married ten Gypsy couples who were living in wild marriages before.”³¹

Another good example of cooperation is the closing ceremony of the Gypsy school of Tárkány in 1937, and the success of the children:

“It was the second closing ceremony at the Gypsy school of Tárkány, where pupils were wearing clothes purchased from the donations of the Hungarian Red Cross and the county. The chair of the exam was gallant

²⁹ Magyar Távirati Iroda jelentése: Kalocsa 1934. december 23. 1. MTI „könyomatos” hírek. Napi hírek/Napi tudósítások 1920-1944. Magyar Országos Levéltár

³⁰ Magyar Távirati Iroda jelentése: Kiskunhalas 1935. október 9. 14. MTI „könyomatos” hírek. Napi hírek/Napi tudósítások 1920-1944. Magyar Országos Levéltár

³¹ *Békésmegyei Közlöny* 62. (1935. 05. 09.), 105/2.

István Szabó, a royal inspector. The cream of the town appeared, led by vicar Guido Mátray and town clerk Nándor Semmelweis. Not only was the leadership present but the complete Gypsy settlement as well. Fathers and mothers were proudly listening to the bright knowledge and smart answers of their children.³² Dénes Jász, who was a young teacher of the school, made a thorough and impressive job. From next year on, there will be three classes at the successful Gypsy school. Guidó Mátray - a Benedictine parish priest - deserves thanks and recognition, for supporting the work of the school and Gypsy families in all kinds of living conditions so that they can become useful citizens of the country as soon as possible.”³³

In 1936 the Gypsy school of Mohács started its operation in a quite unique way and at an unconventional location. Antal Kiss - who later became a teacher in Homorúd - organised school classes at a former pub that was maintained jointly by the Roman Catholic, the Reformed, and the Jewish parishes.³⁴

The examples of religious service towards Gypsies could make a long list, but the one who must be mentioned is Miklós Sója. The Eastern Rite Catholic father was an outstanding figure of the Roma mission in Hungary. In 1941, after his ordination, he was sent to Hodász in Szabolcs-Szatmár-Bereg county by the bishop. He lived and served there for forty years among the Gypsies. This is how he described the beginnings, his mission and his work:

“In 1941 bishop Dudás sent me to Hodász. He did not know that there were Gypsies, nor did I. Not long after my arrival I passed through the Gypsy settlement. I was almost thunderstruck by the sight of the chaotic crowd of cabins that were dug in the ground amidst the horrible filth. I shouted to myself just like a Columbus-type explorer: This island was not indicated on the bishop’s map! Countless number of patched and decayed fabricated cabins dug into the ground are clustered in a space that is hardly enough for one single residence; people on top of one another inside, only some of them wearing any clothes. There are no wells or lavatories anywhere in the settlement. During my first visit I realized that if

³² The term for the Gypsy children in the original text is ‘rajkó’.

³³ Esztergomból. Napi Hírek 1937. 06. 16. MTI.

³⁴ János Pesti, *Baranya megye földrajzi nevei*. II. köt. Baranya monográfiai sorozat. Baranya Megyei Levéltár Pécs III. Adattár 191–236; Mohácsi járás 468. 1982.

I considered them as human beings, then my mission was to 3.000 people instead of 1.500. They let me look inside a few cabins. I had to bow down low to enter the cellar where they lived in bulk and only some of them were wearing any clothes. I sensed poverty, starvation, uncleanness, nudity and sin on them.”³⁵

After he decided not to abandon Gypsies, he started to teach and educate them. First, by the ditch or in the meadows as remembered by an elderly woman: “There was a wide meadow where Sója would make the children seated and teach them. He was always on the road no matter how cold or muddy it was and visited the filthy Gypsy towns as well. He would come by bicycle but the children would not want to let him go home. What a lovely world that was!”³⁶ Then they built a chapel:

“Due to the cold weather and the demands, they rented Peti Pankus’s house and gathered there almost every day to pray, talk and sing. Later it was necessary to buy the house and turn it to a chapel. Each Gypsy family produced a thousand adobes and sold it to Hungarians. In 1948 they bought the house from the money collected from sold adobes and by peddling. They tore down the roofing and raised the walls. Due to the system at that time, the chapel was registered as a school. Bishop Dudás did not want to consecrate the chapel for fear of the political regime of the time. Because of this and the high level of illiteracy, the chapel was registered as a school. It had two functions: it served as a church, the house of God – and as a school and community centre. Indeed it provided for school services as well. Miklós Sója soon realized that actions are needed instead of preaching. He taught them to read and write. They practiced eating with knife and fork on chocolate instead of meat. The multiplication table was also hanging on the walls of the chapel next to religious icons. They received the alphabet tables from a local teacher. There was a stick at the foot of the wall for reaching all the letters. The stick was actively used, children would compete for it especially if a question was at stake, such as: this ribbon, apron or candy goes to the one who can spell the word correctly. The first candidate for spelling was Zági

³⁵ Éva Rózsahegyiné Juhász, *Sója Miklós öröksége Hodászon*. http://www.ciganypasztoracio.hu/Soja_Miklos (2017.07.31.)

³⁶ Ibid.

who started her studies as a girl and took her final exam as a young lady by reading the actual section of the Bible at the Sunday mass. I made an agreement with the director of the school as well, who had the chapel filled with school desks, the altarpiece covered with a big blackboard, and every evening an educator taught the adults how to write.³⁷

Education and becoming a Christian adult walked hand in hand under the service of Father Sója. Following his example in the second half of the 20th century, many ecclesiastical Gypsy missionary services were launched.

Among the many initiatives and services we must mention József Lankó's nearly forty years of mission among the Gypsies of Alsószentmárton *Beás*, and the name of father László Somos, who served for more than twenty years among the Kaposfő country Vend gypsies. As a consequence of these missions, the plan for the creation of Christian Roma Colleges was born.

THE NETWORK OF THE CHRISTIAN ROMA COLLEGES OF STUDENTS – A NEW WAY OF 21ST CENTURY GYPSY MISSIONS

In the spring of 2011 the leaders of the Hungarian Province of the Society of Jesus (on behalf of the Roman Catholic Church), the Hungarian Eastern Rite Catholic Church, the Hungarian Reformed Church and the Hungarian Lutheran Church signed the constitutional document of the Network of the Christian Roma Colleges of Students. According to the intentions of the founders:

“The aim of the technical college is to train Christian intellectuals who ‘live for others’, and the basic goal is to contribute to the formation of Gypsy intellectuals who are dedicated to public responsibilities, maintain active social dialogue, and combine professional excellence with the sensitivity towards social issues. The religious institution strives to develop the humanity of its students in all dimensions by deepening the intellectual, moral, collective way of life and spirituality. The education of

³⁷ Ibid.

technical college is based on an ecumenical approach that enables these youngsters to experience spirituality.”³⁸

In addition, these special institutions also strive to reach integration. According to their fundamental principle *they consciously try to admit also non-Gypsy students*.³⁹ Currently there are seven Christian Gypsy/Roma technical colleges operating in Hungary. Christian education and guidance towards Christian adulthood are both stressed in all these institutions.

Our survey has shown that the Hungarian Roman Catholic Church has come a long way from the initial distrustful welcome through the support of individuals and local churches to the foundation of colleges today that operate with the agreement and support of the state and the church. Gypsies and non-Gypsies have influenced, changed and shaped one another in the course of a common history of almost six hundred years, and one has learnt and tried to understand the pivotal truth: *the essence of the gospel of Jesus is not a system of doctrine, norm or custom, but the personal loving relationship with God.*

³⁸ A Keresztény Roma Szakkollégiumi Hálózat küldetésnyilatkozata: <http://krszh.hu/a-krszh-kuldetesnyilatkozata/> (2017.07.31.)

³⁹ Ibid.

Egy sivatagi atya Galliában? Makáriosz Regulája

BAÁN IZSÁK OSB

Abstract:

Among the early Latin monastic legislative texts there is a rule that introduces itself as “the Rule of Saint Macarius, who was the superior of five-thousand monks”. Although this may be taken as a hint to Egypt and the world of the desert fathers, a closer study of this Rule convinces one that it was born in Gaul, in a time of transition between the beginnings and the birth of great rules in the sixth century. Its real author was probably Porcarius, abbot of Lérins at the end of the fifth century, and it reflects the life of the island-community of the time. The rule does not only consist of prescriptions to be observed, but also spiritual teaching in the form of personal exhortation. It refers to itself as an authoritative text to be read on joining the community. Both of these facts are new elements in the development of Western monastic rules. The article presents the first Hungarian translation of the rule followed by a study of its major characteristics and its possible date of origin.

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

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

A korai latin szerzetesség hiányosan dokumentált, talányokban gazdag világából ránk maradt regulák közül az egyik igazán meglepő. Az életszabály címe: „Makáriosz apát regulája, akinek irányítása alatt ötezer szerzetes élt”.¹ A szerze-

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

¹ A fordítás alapjául szolgáló kritikai szöveg: ADALBERT DE VOGÜÉ (éd.): *Les Règles des Saintes Pères I.* (SC 297), Cerf, Paris, 1982, 373–388.

tesi irodalomban jártas olvasó ennek láttára azonnal ösztönösen az egyiptomi szent öregek örökségére gondolna, de hiába keresgélünk, a sivatagi atyákhoz köthető autentikus források között nem találunk makárioszi életszabályokat. Ha azonban figyelmesen olvasni kezdjük a Regula szövegét, akkor egy egészen más, mégsem ismeretlen miliőben találjuk magunkat: az életszabályban megjelenő utalások és szerzetesi viszonyok alapján a szöveg Dél-Galliába, azon belül is a híres lerinumi monostorba kalauzol bennünket, és sok érdekes részletet árul el arról, hogy a 400 körül alapított monostorban hogyan élhettek a szigetlakó testvérek száz évvel az alapítás után.

Makáriosz Regulája (a továbbiakban *RMac*) más latin források használata mellett hosszan idézi *Az atyák második regulája* (a továbbiakban *2RP*) néven ismert szabálygyűjteményt.² Ez a tény, valamint több külső és belső érv is amellet szól, hogy a Lerinumhoz köthető regulák közé soroljuk, s a dél-galliai latin regulák családfáján elhelyezve egy olyan, valamivel 500 előtt keletkezett életszabályt lássunk benne, amelyben a közösség életének elrendezése mellett először jelenik meg a személyes imaéletre, egyéni lelki előrehaladásra való buzdítás igénye.

Először a forrás első magyar nyelvű fordítását adjuk közre, majd formai és tartalmi sajátosságaira hívjuk fel a figyelmet. Végül azokat a belső és külső tényezőket vesszük számba, melyek segítségével meghatározható a Regula kora és keletkezésének helye.

1. FORDÍTÁS

Kezdődik Szent Makáriosz apát regulája, akinek irányítása alatt ötezer szerzetes élt.

1. Krisztus katonáinak úgy kell irányítaniuk lépteiket (vö. 2Tim 2,3), hogy egymás között a szeretet legtökéletesebb kötelékét ápolják, *Istent pedig teljes lelkükből, teljes elméjükből, teljes szívükből és minden erejükkel szeressék* (Mk 12,30).

2. Egymásnak tökéletes módon engedelmeskedjenek (vö. Gal 5,14; Ef 5,21), keressék a békét, legyenek szelídek, szerények, ne legyenek gö-

² Az életszabály magyar fordításához és elemzéséhez lásd BAÁN IZSÁK: Korai monasztikus aggiornamento: Az atyák második regulája, *Sapientiana* 9 (2016/1) 92–105.

gösek, igazságtalanok, pletykálkodók, gúnyolódók, szószátyárok vagy beképzelték (vö. Tit 1,7). Ne egymás tetszését keressék, hanem azét, akinek harcosai, azaz Krisztusét (vö. Róm 15,3; 2Tim 2,4). Ne kárhoztassanak senkit, és ne is szóljanak le senkit. A szolgálatra ne legyenek lusták, legyenek készségesek az imádságban, tökéletesek az alázatban, tetterre készek az engedelmességben, kitartóak a virrasztásban s vidámak a böjtölésben.

3. Senki se ítélje önmagát másoknál igazabbnak, hanem mindenki tartsa magát másoknál kevesebbnek, *mert aki felmagasztalja magát, azt megalázzák, aki pedig megalázza magát, azt felmagasztalják* (Lk 14,11).

4. Amit lelkiatyád parancsol, azt úgy fogadd, mint az üdvösséget.³ Mindent zúgolódás nélkül tegyél. Semmilyen parancsra se válaszolj feleseléssel.

5. Ne bízd el magad, és ne is magasztald fel magad, ha valami hasznos dolgot teszel. Ha nyereségre teszel szert, ne örülj neki, ha pedig kárt szenvedsz, ne szomorkodj.

6. Ne hagyd, hogy bizalmas emberi kapcsolatok a világ felé vonzzanak, hanem szíved minden szeretetével ragaszkodj a celládhoz. Tekints celládra úgy, mintha a paradicsomkert volna,⁴ a lélekben testvéreidben pedig úgy bízzál, mint akik az örök életre szülnek téged.

7. Úgy féld a *monostor előljáróját, miként Istent, és úgy szeresd, mint atyádat*.⁵ Ugyanígy illik szeretned az összes testvért is, hiszen abban bízol, hogy velük együtt lesz részed Krisztus dicsőségében.

8. *Ne utáld a fáradtságos munkát* (Sir 7,16), ne keresd a tétlenséget (vö. Péld 28,19), légy állhatatos a virrasztásban, az igaz munkában verítékezz, *jártodban-keltesd szundíts*,⁶ s amikor kimerülten ágyadba zuhansz, hidd, hogy Krisztussal pihensz.

³ Vö. SZENT JEROMOS: *Ep.* 125,15. Magyarul: *Levelek II*, Szenzár Kiadó, Budapest, 2005, 309.

⁴ Vö. SZENT JEROMOS: *Ep.* 125,15. Uo., 304. (A latin *cella* szó, melyet a fordításban is meghagytunk, egyszerre jelöli a szerzetes szobáját és a monostor egészét.)

⁵ Uo. 309.

⁶ Uo.

9. A monostor imarendjét mindennél jobban szeresd. Aki pedig gyakrabban szeretne imádkozni, az bőségesebb irgalmat nyer Krisztustól.

10. A hajnali imaóra elvégzése után a testvérek a második óráig az imádságos olvasásnak szentelhessék magukat,⁷ s ez alól csak az jelenthet kivételt, ha az elmélkedés helyett valamilyen súlyos indokból kifolyólag más, mindenkit érintő dologgal kell foglalatostkodniuk.

11. A második órától pedig egészen a kilencedik óráig ki-ki készséges lélekkel a saját munkájával foglalkozzon, vagy tegye meg azt, amit éppen rábíztak, *zúgolódás és késlekedés nélkül* (Fil 2,15), ahogyan a szent Apostol tanítja.

12. Ha pedig valaki zúgolódik, vizályt kelt, vagy valamilyen dologban akaratosan elzárkózik a kapott parancs teljesítésétől, akkor méltó büntetést kapjon az öregek ítélete vagy a bűn mértéke alapján, s annyi napig zárják ki a közösségből, amennyi arányban van vétkének súlyával. Az illető pedig bűnbánatot tartva alázkodjon meg és javuljon meg. A büntetés alatt lévő testvér pedig ne merjen sehová elmenni onnan.

13. Ha pedig valaki a testvérek közül – akár a monostorban lakik, akár a remetecellákban él – egyetért a kiközösített vétkével, akkor őt is vétkesnek kell tekinteni.

14. Amikor elhangzik az imádságra szólító jel, mindenki azonnal tegye félre a munkát, amivel foglalatostkodott, mert az imádság elé semmit ne tegyenek. Ha pedig valaki nem így tesz, s nem készséges az imádságra, akkor az imateremből kizárva piruljon szégyenében.

15. Minden egyes testvér nagy gonddal törekedjen arra, hogy a zsolozsma idején, amikor mindannyian összejönnek az éjszakai imádságra, tartsák meg azt a szabályt, hogy ha valaki netalán kimenne az imateremből, mert álmoság telepszik rá, ne kezdjen el beszélgetni, hanem utána azonnal menjen vissza az imára, amelyre összejöttek. Amikor pedig a közösségben

⁷ Innen a 18. pontig a regula kisebb változtatásokkal követi a 2RP 23–46. fejezeteit. BAÁN IZSÁK: Korai monasztikus aggiornamento: Az atyák második regulája, i. m., 95–96.

felolvasás van, mindenki az Írásokra fordítsa a figyelmét, s mindenki tartsa meg a csendet.

16. Még azt is hozzá kell tennünk, hogy ha egy testvért valamilyen vétség miatt megszidnak vagy megfenyítene, akkor is maradjon meg a béketűrésben, és ne szóljon vissza annak, aki őt feddi. Ehelyett inkább mindenben alázza meg magát az Úr parancsa szerint, mely így szól: „*mert Isten ellenáll a gőgösöknek, az alázatosaknak azonban kegyelmet ad*” (1Pét 5,5), és „*aki magát megalázza, azt felmagasztalják*” (Lk 14,11).

17. Aki pedig a gyakori fenyítés ellenére se javul meg, annak parancsolják meg, hogy az utolsó helyre kerüljön a közösség sorrendjében. Ha pedig még így sem tér jobb belátásra, akkor kezeljék úgy, mintha idegen volna, ahogyan az Úr mondta: „*Tekintsd olyannak, mint egy pogányt vagy vámszedőt*” (Lk 18,17).

18. Az asztalnál egyébként különösen is ügyeljenek arra, hogy senki ne beszéljen, csak az előljáró vagy az, akit kérdeznek.

19. Senki se dicsekedjék műveltsége vagy szép hangja miatt, hanem az alázatosság és az engedelmesség révén mindenki az Úrban örvendezzen.

20. Minden helyzetben *gyakorold a vendégszeretetet* (Róm 12,13), s ha szegényt láatsz, ne nézz félre, és ne engedd el üres kézzel (vö. Sir 4,5). Nehogy az történjen, hogy miközben a vendégben és a szegényben maga az Úr jön hozzád, látnia kelljen, hogy vonakodsz, s így ítéletet vonsz magadra (vö. Mt 25,43–46). Ehelyett inkább légy kedves mindenkihez, és hűséges hittel cselekedj.

21. *Ha jogtalanság ér, hallgass.*⁸ *Ne gondolkodj azon, hogyan tehetnél kárt másnak, ha pedig neked ártanak, viseld el.*⁹ Ne hagyd magad elcsábítani a rossz tanácsadóktól, hanem inkább mindig Krisztusban keress erőt. Ne tarts senkit közelebbi rokonodnak, mint a testvéreket, akikkel a cella közösségében élsz.

⁸ SZENT JEROMOS: *Ep.* 125,15.

⁹ SZENT CIPRIÁN: *Or. dom.* 15.

22. Ha a szükséges dolgok beszerzése véget el kell hagyni a monostort, akkor a testvérek kettesével vagy hármásával menjenek. De ilyenkor is csak azok keljenek útra, akikben meg lehet bízni, s ne menjenek sehova azok, akik csak a fecsegést vagy a jó falatokat keresik.

23. Ha tehát valaki a világból megtérve be akar lépni a monostorba, olvassák fel neki a regulát, és tárjanak fel előtte mindent, amivel együtt jár a monostori élet. Ha az illető ezeket mind készséges lélekkel elfogadja, akkor a testvérek méltó módon fogadják be őt a cella közösségébe.

24. Ha valaki szeretné behozni a cellába saját javait, akkor a regula előírása szerint minden testvér jelenlétében helyezték a dolgait az oltár asztalára. Ha befogadják az illetőt, akkor ettől az órától kezdve nemcsak a behozott vagyonról, de még saját magáról sem rendelkezhet többé.¹⁰ Előfordulhat, hogy még belépése előtt valamit a szegényeknek adott, vagy belépésekor valamit a testvéreknek ajándékozott, de utána már nem szabad, hogy bármi is az ő birtokában maradjon.

25. Ha pedig az illető három nap elmúltával ki akarna lépni a közösségből, mert valamilyen dolog megbotránkoztatja, bármi legyen is az ok, ne kapjon semmi mást, csak azt a ruhát, amiben belépett. Ha pedig megtalál halni, örökösei közül senki se folyamodjon a jussáért. Ha pedig az illető pert indít, akkor a bírónak is olvassák fel a regulát, s így csúfosan megszégyenülve távozik majd, hiszen az előtt az ember előtt is felolvasták a szabályzatot, akihez saját igazáért fellebbezett.

26. Ha pedig egy testvér bármilyen okból kifolyólag vétkezik, akkor zárják ki az imádság közösségből, és rójanak ki rá szigorú böjtöt. Ha viszont minden testvér jelenlétében földre borulva könyörög bocsánatért, akkor engedjék el neki a büntetést.

27. Ha azonban megátalkodottan ki akar tartani gonoszsága és gőgje mellett, s ezt mondja magában, „én ezt nem bírom tovább, inkább fogom a köpenyemet, és elmegyek, Isten tudja, hová”, a testvérek közül pedig valaki épp hallja, hogy ebben sántikál, akkor számoljon be erről a perjelnek, a perjel pedig az apátnak. Az apát ekkor hívjon össze minden testvért,

¹⁰ Vö. JOHANNES CASSIANUS: *Inst.* 2,3,1; *Conl* 24,23,1.

s mindnyájuk jelenlétében üljön ítéletet, megparancsolva a testvérnek, hogy ő is jelenjen meg. Botütésekkel vezesse vissza a javulás útjára, majd pedig imádkozzanak, és így fogadják vissza a közösségbe. Mert aki nem javul meg a helyes tanítás révén, az tisztuljon meg a verés által.

28. Ha egy testvér valami miatt megbotránkozva vagy bármilyen okból kifolyólag el akarná hagyni a cella közösségét, akkor adjanak rá valami nevetségesen rossz ruhát, s így, minden egyéb nélkül bocsássák útjára, s tekintsek úgy, mintha hitetlen volna (vö. 1Kor 7,15). Mert a szelídek és a béketűrők kaparintják meg a mennyek országát (vö. Mt 5,9; 11,12), a Magasságbeli fiainak hívják majd őket, és ragyogó, ékköves koronát nyernek (vö. Bölcs 5,5; Lk 1,32), míg a sötétség fiai a *külső sötétségre jutnak* (Mt 8,12). „*Kire tekintenek – mondja az Úr –, ha nem arra, aki alázatos, szelíd, és féli az én ígémet?*” (Iz 66,2).

29. Azt is meg kell tartani, hogy ha valaki megszegi a szerdai és pénteki böjtöt, akkor súlyos vezeklést kell rá kiróni.

30. Mindehhez még azt is hozzá kell tenni, hogy a monostorban csak azok gyakoroljanak kézművességet, akiknek a hűségét már próbára tették, s akik minden erejükkel azon vannak, hogy munkájukat a monostor szükségletei szerint s annak hasznát szem előtt tartva végezzék.

Ezzel végződik Szent Makáriosz Regulája.

2. FORMAI ÉS TARTALMI ÉSZREVÉTELEK

Makáriosz Regulájának már a címe is kérdéseket vet fel. A kéziratok mind-egyike Makáriosznak tulajdonítja a szöveget, „akinek irányítása alatt ötezer szerzetes élt”. A szerzetesi irodalomból és az apophtegma-k világából ismert Makáriosz nevű szent szerzetesek közül azonban egyikről sem maradt fenn, hogy regulát írt volna, sőt, maga a regula műfaja is anakronizmus a IV. századi egyiptomi sivatagban. A vizsgált életszabály ráadásul minden kétséget kizáróan latin nyelven íródott, és ismert latin forrásokra támaszkodik: hosszan idézi a 2RP-t, valamint Szent Jeromos egyik írását. A szerző címben szereplő azonosítása egy latin, Szent Pakhómiosz életét elbeszélő, viszonylag késői legendából,

a *Vita Pachomii Iunioris*-ból származik.¹¹ A legenda szerint Makáriosz a szerzetesek atyjának, Nagy Szent Antalnak volt a tanítványa, a közösségi életet megalapozó Pakhómiosznak pedig mestere, valójában ő a kapocs a remeteélet és a nagy létszámú szerzetesközösségek között. A Regula tehát más korai szerzetesi szabályokhoz hasonlóan a hagiográfia segítségével egyiptomi atmoszférába helyezi az egyébként minden bizonnyal a latin Nyugaton keletkezett írást.

Az idézett források jelenléte, illetve hiánya alapján felfedezhető a szöveg koncentrikus szerkezete. Magját, középső részét (10–18.) a *2RP*-ből vett hosszú idézet alkotja, mely többnyire szó szerint, minimális változtatásokkal követi a lerinumi atyák 428 körül újraírt szabályzatának második felét. E központi magot veszi közre két olyan egység (4–9. és 19–21.), melyekben számos szó szerinti idézetet és áthallást találunk Szent Jeromos Rusticushoz írt, szerzetesi tanításokat tartalmazó leveléből (125. levél). Míg a központi mag egyes szám harmadik személyben írja le a közösség életét eligazító szabályokat, addig ebben a két szekcióban – Jeromos stílusát megőrizve – a szerző közvetlenül, egyes szám második személyben szólítja meg a Regulát olvasó szerzetest. Az életszabály keretét képező két szekció (1–3. és 22–30.) pedig „Makáriosz” sajátja hivatkozás és idézet nélkül. A rövidebb bevezető rész műfaja buzdítás, a művet lezáró, valamivel hosszabb szakaszban pedig további szabályokat és hozzátoldásokat találunk, mindkettő egyes szám harmadik személyben fogalmazza meg mondanivalóját. Ezek alapján a következő táblázatban foglalható össze a *RMac* szerkezete:

a) Saját szöveg 1	b) Jeromos 1	c) 2RP idézet	d) Jeromos 2	e) Saját szöveg 2
ők	te	ők	te	ők
1–3.	4–9.	10–18.	19–21.	22–30.

¹¹ BHL 6411. Vö. ADALBERT DE VOGÜÉ: La *Vita Pachomii Iunioris*. Ses rapports avec la Règle de Macaire, Benoit d’Aniane et Fructueux de Braga, *Studi Medievali* 20 (1979), 535–553. A legenda latin szövegében az olvasható, hogy Antal ötvenezer szerzetest hagyott utódára: „*Nam idem Macarius ab illustri viro Antonio monachorum fere quinquaginta millia susceperat gubernanda*”. Ez a szám azonban Makáriosz alatt ötezerre csökkent. Vö. *Vita Posthumii* 7 (PL 73,433ab) = *Vita Pachomii* 5, AS, Maii t. III., 359. A Pakhómioszhoz köthető hagiográfiai hagyomány latin nyelven először Jeromos regulafordításában 404-ben vált ismertté a latin kereszténységben, a teljes, görög nyelvű *Vita Pachomii* fordítása pedig 525 körül készült el. A legenda keletkezése tehát időben e kettő közé datálható. A legendában Pakhómiosz halála előtt egy hosszú regulát fogalmaz meg, ami mintaként vagy inspirációként szolgálhatott a *RMac* szerzője, szerkesztője számára.

a) *A bevezető (1–3.)*

A fordított sorrendben idézett főparanccsal – mintegy felütéssel – kezdődő egység a lelkiélet alapjait lefektető, gazdag, sajátos ritmusú szöveg. A keresztény ember karthágói Szent Ciprián által megfogalmazott eszményére emlékeztet.¹² A szeretet és engedelmesség témája mint a szerzetesi élet alapja felfedezhető a Pakhómiosz élete c. műben is, mégpedig épp a tanítványaitól búcsúzó szent szájába adott életszabályban. Nagy valószínűséggel ebből a műből származik a „Krisztus katonája” (*miles Christi*) kifejezés is.

A hagiográfiai írás hatásánál azonban fontosabb a Regula nyitó mondatai és Lerinum korábbi életszabályainak bevezetői közti kapcsolat. Korábban már felhívtuk a figyelmet arra, hogy *A négy atya regulájának* (a továbbiakban *RIVP*) bevezetőjében a szerzetesek életét megalapozó erények, az egyetértés és az előjárónak való engedelmesség a *2RP*-ban kiegészült a testvéri szeretet témájával.¹³ A *RMac* ebben a fejlődési folyamatban lép tovább, amennyiben megtartva a *2RP*-ból ismert szeretet, alázat, türelem és szelídség témákat, az előjárónak való engedelmesség helyett a testvérek egymás iránti, kölcsönös engedelmességét helyezi előtérbe, s ehhez még újdonság gyanánt hozzáteszi az egyéni előrehaladás, lelki fejlődés témakörét. Ezt a fejlődési folyamatot a következő táblázatban foglalhatjuk össze:

<i>RIVP</i> :	egyetértés		engedelmesség az előjárónak
<i>2RP</i> :	egyetértés	testvéri szeretet	engedelmesség az előjárónak
<i>RMac</i> :		testvéri szeretet	kölcsönös engedelmesség

b) *Az első buzdítás (4–9.)*

A 4. pontnál az életszabály hangvétele meglepő módon személyesre vált, mint-ha Makáriosz minden egyes testvérhez külön szólna. Ebben a szerkezeti egységben a *RMac* szorosan követi Szent Jeromos Rusticushoz írt levelének 15. bekezdését megőrizve az eredeti levélrészlet hangvételét és tematikáját. E néhány mondat valójában nem más, mint a jeromoszi levél parafrázisa, a Regula a dalmát szenttől vett négy, majdnem szó szerinti idézethez fűz rövid kiegészítése-

¹² SZENT CIPRIÁN: *Or. dom.* 15.

¹³ BAÁN IZSÁK: Korai monasztikus aggiornamento: Az atyák második regulája, i. m., 97–98.

ket, magyarázatokat. A négy téma sorrendben: az engedelmesség munkája, a cella, az előljáró és minden testvér iránti szeretet és a buzgóság.

Ezeket a mondatokat lexikailag két gondolat kapcsolja egységbe a bevezetővel: egyrészt a szeretet (*dilectio*) szó és a szeretni ige (*diligere*) ismételt előfordulása, másrészt Krisztus nevének háromszori említése. A cella vagy a monostor földi paradicsom, ahol azonban az ember nincs egyedül, a benne lakó testvér iránti szeretet teszi lehetővé az elveszett egységhez való visszatérést. Krisztus pedig az ő katonájának, akit a szerző ebben a részben megszólít, dicsőséget, pihenést és igalmat juttat osztályrészül és jutalmul.

c) *Idézet Az atyák második regulájából (10–18.)*

A 9. pont, melynek témája az imádság, átvezetésnek tekinthető a jeromosi világból a lerinumi korai regulák felé. Sajátos, új hangsúly kerül az imádság személyes aspektusára: amíg a *2RP* a hosszú zsolozsma létjogosultságát próbálta alátámasztani, addig a *RMac* lelkére köti a szerzeteseknek, hogy a közösség imarendjét nem elég megtartani, hanem szeretni is kell.

A 10. ponttól egy hosszabb, szinte szó szerinti idézet következik, mely a *2RP* második felét dolgozza át (23–46.) kihagyva belőle a 32–36. fejezeteket. Már a bevezetőben és a buzdító részben is felfedezhető volt ennek a korábbi életszabálynak a hatása, innen azonban szorosan követi a forrásként használt szöveget. A *2RP* kritikai szövegéhez képest kb. 15 kisebb változtatást, kihagyást, hozzátoldást találunk. Figyelemre méltó például, hogy a vétkekért járó büntetésről szóló részben a szankciót a *RMac* szövegváltozatában nem „az előljáró ítélete” (*2RP* 28) alapján, hanem „az öregek ítélete vagy a bűn mértéke alapján” kell kiszabni (*RMac* 12,3), azaz fegyelmi kérdésekben jelentős elmozdulás tapasztalható az előljáró abszolút tekintélye felől a kollektív hatalomgyakorlás és az írott életszabály tekintélye felé.

Egy másik, jelentős változtatás a szerzetesi napirendben figyelhető meg. A személyes szentírásolvasás, meditáció ideje a korábbi lerinumi hagyományban a harmadik óráig, azaz a délelőtt közepéig tartott. A *RMac* 10. pontjában azonban a szerzetesek már csak a második óráig terjedő időt tölthetik ezzel az imádságos olvasással, a délelőtt többi részét a munka tölti ki. Akár a *RMac* rövidíti meg az imaidőt a munka terhére, akár Adalbert. de Vogüé véleményét osztjuk, mely szerint a Regula szerzője egy olyan kéziratot használt, ahol a másolók már korábban faragtak az imádság idejéből¹⁴, mindenképpen el-

¹⁴ ADALBERT DE VOGÜÉ: *Les Règles des Saintes Pères I.* (SC 297), Cerf, Paris, 1982, 309.

mondható, hogy a *RMac* által tükrözött állapotra jellemző, hogy a közösség sokrétű teendői miatt a személyes imádságra a korábbinál kevesebb idő jutott.

d) A második buzdítás (19–21.)

A 19. pontban a szöveg ismét személyes hangvételt üt meg, s egyes szám második személyre vált. Elhagyva a lerinumi életszabály idézését röviden visszatér Jeromos szövegéhez, s onnan folytatja a Rusticushoz írt levél témáinak taglalását, ahol az első buzdító rész végén abbahagyta: az imádság, imarend, éneklés témakörével. A testvérek ismételt említése, valamint Krisztus nevének jelző nélküli előfordulása összekapcsolja ezt a szakaszt az előző, azonos műfajú résszel, az első jeromosi ihletésű buzdítással.

e) Saját rendelkezések (22–30.)

Ha szeretnénk közelebb férkőzni a Makáriosz álnéven író szerzetesatyá személyéhez, gondolataihoz és főleg a korhoz, amelyben élt, akkor a *Regula* utolsó, nagyobb terjedelmű szerkezeti egysége szolgálhat a legtöbb információval. Az előző egységekkel ellentétben ugyanis, ahol a szerző szinte végig más szövegeket követett, kommentált, javított, itt most saját maga fogalmazza meg életszabályait azokkal a témákkal kapcsolatban, melyekről még nem rendelkezett, de fontosnak tart a közösségi élet szempontjából.

A személyes hangnemből ismét személytelen formára váltva első témaként a monostorból való eltávozásokkal találkozunk. Új elem, hogy a szerzeteseknek csak kettesével vagy hármassal szabad a világba menniük, s még így is csak a megbízható testvéreknek, akik nem esnek mértéktelenségbe. Bár az előírás forrásai azonosíthatóak mind a pakhómioszi, mind az ágostoni hagyományban,¹⁵ az európai regulák sorában ez a rendelkezés újdonságnak tekinthető.

A következő nagyobb téma a jelöltek befogadása. Makáriosz közvetlen forrása, a 2RP nem tért ki erre a témára, de a lerinumi hagyomány első életszabályában részletes előírásokat olvashatunk a közösségbe való belépésről, a jelentkező befogadásáról, képzéséről és a vagyonáról való rendelkezésről (*RIVP* 2,16–35).¹⁶ Ehhez képest két lényeges, új elemet találunk a *RMac* szövegében: a regulának a belépő előtt történő felolvasását, továbbá a javainak az

¹⁵ SZENT PAKHÓMIOSZ: *Praec* 56; SZENT Ágoston: *Ordo mon.* 8; *Praec* 5,7.

¹⁶ Vö. BAÁN IZSÁK: Egy különös szöveg a nyugati szerzetesség bölcsőjénél: A négy atya regulája (*Regula quattuor patrum*), *Sapientiana* 8 (2015/1) 79–80.

oltár asztalára való helyezését. Az „elfogadni” (*suscipio*) ige ismételt használata jelzi a jelölt és a közösség közötti szövetség lényegét: a belépő elfogadja a felolvasott életszabályt, a közösség pedig őt és amit magával hoz. Mind a regula felolvasása, mind a felajánlott javak oltárra helyezése már elterjedt gyakorlat a VI. századi regulákban – például a *Regula Magistri* vagy *Szent Benedek Regulája* –, ha azonban a *RMac* datálására a későbbiekben tett javaslatunk helytálló, akkor ezek az elemek itt jelennek meg először a szerzetesi életszabályok történetében. Mint ahogyan az is fontos és új eleme a korai szabályzatok fejlődésének, hogy a Regula önmagára mint egységes, írott életszabályra hivatkozik, amikor a felvétel módját megszabja.¹⁷ A korai szerzetesi irodalom ismeretében a téma taglalásának egyik legmeglepőbb részlete, hogy a Regula szövege alapján a belépési szándék és a felvétel között nem szerepel időbeli eltolódás, a jelentkezőt azonnal befogadja a közösség, és utána már nincs lehetőség kilépni. Ez azért is szokatlan, mert már a pakhómioszi regulákban is olvashatunk néhány nap várakoztatásról, a lerinumi korai időben ez a próbaidő egy hét, Cassianusnál tíz nap, a VI. századtól kezdve pedig elterjedt az egyéves képzési, készületi idő. A jelöltidő hosszának hiánya mellett egy másik hiátus a szövegben, hogy a koptogtatót felvevő közösség és elöljáró mint a megkülönböztetés letéteményese nem jelenik meg a kérdéses pontokban.

A 26–28. pontok a vétségekért járó büntetést tárgyalják mintegy kiegészítve a Regula központi részében található, *2RP*-ből idézett mondatokat (*RMac* 16–17. = *2RP* 40–45.). Az ott szereplő megintés és lefokozás említése nélkül ebben a záró, saját forrásból írott részben Makáriosz ezeknél sokkal szigorúbb szankciókat helyez kilátásba: az imádságból és az asztalközösségből való kizárást, ami egyben koplalásra, böjtire való ítélet is jelent. A kiközösítés kettős aspektusának megnevezése, egymás mellé állítása ismét fontos fejlődési lépcső a szerzetesi törvényhozásban. Cassianusnál még nincs szó az étkezésből való kizárásról, csak az imádságról kell távol maradnia a vétkesnek.¹⁸ A lerinumi

¹⁷ Épp ez az újszerűség indította a kritikai kiadás készítőjét, Adalbert de Vogüét, hogy felvesse annak lehetőségét, hogy a felolvasandó „regula” esetleg egy másik, a *RMac*-tól különböző szöveget jelöl. Elgondolkodtató, hogy a 23. pont egy látszólag előzmény nélküli kötőszóval (*ergo*) kezdődik, ami esetleg arra utalhatna, hogy ez a részlet máshonnan átvett, idézett szöveg. Végigpörgetve a lehetőségeket – egy korábbi, elveszett szöveg létét, amire a „regula” kifejezés utalna, vagy amiből ezek a pontok idéznek – de Vogüé végül arra jutott, hogy a legkézenfekvőbb magyarázat, hogy a szöveg itt önmagára mint tekintéllyel rendelkező szabálygyűjteményre hivatkozik. ADALBERT DE VOGÜÉ: *Les Règles des Saintes Pères I.* (SC 297), i. m., 318–319. és 336.

¹⁸ JOHANNES CASSIANUS: *Inst.* 2,16; 4,16; 4,20. „...ab oratione suspensus est”.

korábbi jogi szövegek egyszerűen csak „a közösségből való kizárásról” beszélnek, melynek hossza arányos a vétség súlyával.¹⁹ A VI. századi regulákban, így Szent Benedeknél is jelen van a kettős kiközösítés, ott azonban jellemzően már csak a súlyos vétkekért jár az ilyen büntetés. A *RMac* tehát a maga megkülönböztetés nélküli szigorával ebben a fejlődési folyamatban egy köztes lépcsőfoknak tekinthető. A büntetés hossza arányos a vétség nagyságával, jellege azonban csak egyféle, mindenképp kiközösítéssel jár.

Ebben a rövid fegyelmi részben két különös paragrafus szól a megátalkodott, elmenni készülő vagy botránnyosan kilépő szerzetesről. Riezi Faustus egyik homíliájából tudjuk, hogy az V. század közepén Lerinumban, a „szentek szigetén” egyáltalán nem volt hallatlan, hogy egy szerzetes szabad származására hivatkozva nyíltan szembeszállt az előljárókkal.²⁰ A *RMac* szövegéből arra lehet következtetni, hogy ehhez képest némileg megváltozott viszonyok között élt a közösség. Mintha nyersebb, durvább világban született volna a Regula, amelyben a közösség hatalma nagyobb az egyén fölött, s amelyben az előljárók kezében hatásosabb eszközök vannak a renitens szerzetes megregulázására. Ezek közé tartozik a testi fenyítés is, ami szintén a *RMac* szigoráról és átmeneti jellegéről tanúskodik. Míg Cassianus a verést mint a korrekció eszközét csak egészen kirívó esetekben tudta elképzelni,²¹ addig Makáriosz a megátalkodottnak, akiken nem fog a szép szó, a fizikai fenyítést általános helyreigazító eszköznek szánja, mely pontot tesz a konfliktus végére. A VI. században Benedek ezzel szemben a testi fenyítést inkább csak gyermekek esetében tartja célra vezetőnek, s bár a megátalkodott, lázadó szerzetes jobb belátásra térítésének eszköztárában szerepel a vessző, ennél hatásosabbnak tartja az érte való imádságot.²² A *RMac* szövegében ennél a pontnál érdemes megfigyelni a szabály többszörösen esetleges jellegét: semmi sem garantálja, hogy a kilépésről morfondírozó szerzetes szándékára fény derül, s hogy ez kellő időben az előljáró tudomására jut. Mintha a törvényhozó szándékához némi tapasztalatlanság, bizonytalanság is társulna.

A Regula eredetileg a 28. paragrafussal zárulhatott, mely a közösséget elhagyó testvérrel kapcsolatos bánásmódot szabályozza. A botránkozva távozó

¹⁹ Vö. *2RP*, V. BAÁN IZSÁK: Korai monasztikus aggiornamento: Az atyák második regulája, i. m., 95.

²⁰ EUSEBIUS GALLICANUS: *Hom.* 38,2, 42-43.53-54. „Desero atque discedo; hoc ego ferre non patior; ingenuus homo sum; malo discedere quam emendare, quam satisfacere, quam implere quod praecipis”.

²¹ JOHANNES CASSIANUS: *Inst.* 4,16,3.

²² Vö. *RB* 28,1-8.

szerzetes kitasztatásának rítusa nem túl szívderítő, profán lezárása a szövegnek, a paragrafus második fele mégis visszatér a spirituális alapelvekhez: keretet ad, inklúzió jelleggel visszautal az életszabály sokkal ünnepélyesebb bevezetőjére, a békesség, szelídség és alázat fontosságára.

Az életszabály ránk maradt verziójának végén két függelékot találunk, az egyik a böjtről, a másik a monostor kézműveseiről szól. A szerdai és pénteki böjt első századokra visszanyúló szokása sokáig nem volt kérdés a monostorokban, sőt, a korai szerzetesség első századaiban ennél sokkal szigorúbb böjti fegyelem jellemezte a kolostorokat. A VI. század elejéről származnak az első olyan szabályzatok, amelyek bizonyos esetekben, mint például a nyári hőségben végzett mezőgazdasági munka, felmentést adnak a szerdai és pénteki böjt alól, azaz engedélyezik, hogy a szerzetesek ne csak egyszer étkezzenek.²³ Az első betoldás szerzője ez ellen a gyakorlat ellen próbál küzdeni, mely a böjti fegyelem minimumát is kikezdeni látszik. A második függelék a közösségi koinónia épsége érdekében szabályozza a kézműves tevékenységet kizárva annak lehetőségét, hogy valaki saját hasznára dolgozzon, azaz a fizetségből valamit visszatartson. Az esetlegesség ellenére is a Regula lezárása visszatér a nyitó gondolathoz, a közösség javához és a testvéri szeretethez.

3. KELETKEZÉSI KÖRÜLMÉNYEK

Ha a *RMac* keletkezésének idejét és helyét próbáljuk meghatározni, akkor első lépésként azokat a forrásokat érdemes megvizsgálnunk, melyeket a szerző saját szabálygyűjteményének összeállításakor felhasznált. A legfontosabb a *2RP*, a lerinumi szerzetesközösség második szabályzata, melynek keletkezési dátuma 428-ra tehető. Makáriosz ezt a szöveget használja, idézi, kiegészítve a benne foglaltakat az egyes szerzetesek lelki fejlődése szempontjából hasznos részekkel. A szerző egyiptomi hangzású (ál)neve, valamint a latin környezet ellenére is „sivatagi” atmoszféra a szöveget a korábbi lerinumi szövegekhez kapcsolja. Az ismeretlen keletkezési dátumú, latin nyelvű *Vita Pachomii* szintén a források között említhető, s ha hozzátesszük, hogy Pakhómiosz autentikus görög életrajzának fordítása 525 körül készült, akkor ez az évszám akár *terminus ante quem*nek is tekinthető.

A másik, többször említett forrás Szent Jeromos levele Rusticushoz. A 411-ben született írás, melyet a *RMac* többször szó szerint idéz, meghatározza a

²³ Vö. ARLES-I SZENT CAESARIUS: *Reg. virg.* 67; ARLES-I AURELIANUS: *Regula ad monachos* 51.

szerző lelkipásztori buzdításának hangnemét. Címzettje, Rusticus marseilles-i szerzetes és pap, később harminc évig Narbonne püspöke volt, s élete végén a szemipelágiánus vita miatt kapcsolatba került Lerinum szerzeteseivel is. Nemcsak a levél címzettje kapcsolja össze Jeromost Provence-szal. A dél-galliai zsinatok aktái, köztük az 529-es orange-i zsinatra összeállított patrisztikus szöveggyűjtemény arról árulkodik, hogy a kegyelemtani kérdésekben egymással szembekerülő csoportok közül az egyik Ágostonra, míg a másik – a lerinumi szerzeteseket felsorakoztató, később szemipelágiánusnak minősített társaság – Jeromos kijelentéseire támaszkodva próbálta igazolni saját álláspontjának ortodox mivoltát. Mindezek alapján megalapozottnak tűnik azt feltételezni, hogy a *RMac* fő forrásához, a *2RP*-hoz hasonlóan szintén Dél-Galliában, a lerinumi szerzetesközösség vonzáskörzetében keletkezett, időben pedig az V. század második felében, esetleg a VI. század elején próbálhatnánk meg elhelyezni. Ezt a datálást erősíti meg az is, amit az előző fejezetben megállapíthattunk a *RMac* helyéről a szerzetesi törvényalkotás folyamatában: a benne megfogalmazott szabályok köztes állapotot tükröznek a kezdeti, korai regulák világa és a VI. századi nagy regulaírók, mint pl. Szent Benedek monasztikus intézményrendszere között.

Ha ezzel a „megalapozott gyanúval” megvizsgáljuk, hogy mit tudunk Lerinum közösségéről ebben az időszakban, akkor fel kell figyelnünk egy véletlennek aligha tekinthető egybeesésre. Porcarius apát, akiről tudjuk, hogy 490 körül ő vette fel a közösségbe Caesariust, a későbbi szent arles-i püspököt és teológust, egy rövid buzdításokból (*Monita*) álló gyűjteményt hagyott az utókorra.²⁴ A *Monita* stílusában és tartalmában egyaránt nagyon közel áll a *RMac*-hoz. A két szöveg egyetlen szó szerinti megegyezése az imádság elsőségét hangsúlyozó mondat – *orationi nihil praeponas* –, de a bennük érintett témák, a felsorolásokban megnevezett erények és legfőképp a szövegek stílusa a két írás közötti erős kapcsolatról árulkodik. Ugyanaz a lelkipásztori szándék figyelhető meg a *Monitában* is, amellyel a *RMac* szerzője a szerzetesek egyéni lelki fejlődését próbálja elősegíteni.

A *RMac* utolsó, saját rendelkezéseket tartalmazó részének elemzésénél (e) hívtuk fel a figyelmet arra, hogy bizonyos szabályok esetlegesnek, elnagyoltnak tűnnek. Ez arra utalhat, hogy a szerző még tapasztalatlan az előljárói szolgálatban, vagy pedig a személyiségére jellemző, hogy az egyes szerzeteseknek adott spirituális útmutatást előnyben részesíti a sarkos szabályalkotással szemben. Elképzelhető tehát, hogy a fiatal Porcarius a nevére rímelő álnevet vá-

²⁴ ANDRÉ WILMART: *Les Monita* de l'abbé Porcaire, *Revue Bénédictine* 26 (1909) 475–480.

lasztva (*Macarius*) a közösség korábbi szabályzatát (*2RP*) kiegészítette Jeromos mondataira építő intelmeivel és saját rendelkezéseivel, ez volna a *RMac*, idősebb korában pedig már csak a személyes képzésre és testvéri kapcsolatokra koncentrálna írta a *Monitát*.

Amennyiben elfogadjuk a feltételezést, mely szerint a *RMac* szerzője Porcarius, akkor érdemes összevetni azt a kevés életrajzi adatot, ami Caesarius életrajzában rá vonatkozik, azokkal a személyiségjegyekkel, melyek a Regula szövegén átszűrődnek. A Regula szerzőjéről elmondható, hogy érdeklődésének elsődleges tárgya a testvéri kapcsolatok és a lelki élet minősége, s ezzel együtt meglepően keveset foglalkozik az előljáró személyével, a közösséget irányító hatalmi struktúrákkal.

Caesarius életrajza arról tudósít, hogy amikor a fiatal Caesarius megérkezett Lerinumba, azonnal „felvette őt Porcarius apát és az összes öreg”.²⁵ A kijelentésben nemcsak az a meglepő, hogy a *RMac* szövegével összhangban nem olvasunk próbaidőről, hanem az is, hogy az előljáró és a testvérek közössége együtt veszi fel a szerzetesi életre jelentkezőt, ami szintén egybecseng a Regula előírásával. Caesarius hamarosan házgondnoki feladatot kapott, de néhány szerzetestestvér az ifjú következetessége miatti elégedetlenségében addig panaszkodott, amíg az apát leváltotta tiszttségéből.²⁶ Ez az epizód, melyből egy nem túl erős kezű, konfliktuskerülő előljáró képe rajzolódik ki, szintén összhangba hozható azzal, ahogyan a *RMac* szerzője az apáti szolgálatról gondolkodik. Végül, amikor a fiatal Caesariust súlyos betegség keríti hatalmába, akkor Porcarius apát, akit nagy aggodalommal tölt el az ifjú állapota, nemcsak megengedi, hanem parancsolja, hogy gyógyítása végett Arles-ba utazzon annak ellenére, hogy a közösség szabálya egyáltalán nem bátorított a monostor, illetve a sziget elhagyására.²⁷ Ez a részlet is megfelel a regulaíró Makáriosz portréjának: egy olyan emberséges, jószívű és szerény előljáró képével, aki saját magának nem tulajdonít nagy jelentőséget, aki inkább szinte végig háttérben marad a testvéri közösség békességének a szolgálatában.

Még egy külső szövegtanút kell megemlíteni, amely megerősíti hipotézisünket. Egy kevésbé ismert szentéletrajzról van szó, melynek szerzője Bobbioi Jónás, aki 659-ben látogatást tett Réoméban, a Szent János monostorban. Az ottani szerzetesek arra kérték, hogy foglalja írásba alapítójuk, János testvér

²⁵ *Vita Caesarii* I,5. „Susceptus ergo a Sancto Porcario abbate vel ab omnibus senioribus”. BHL 1509, 235.

²⁶ *Vita Caesarii* I,6.

²⁷ *Vita Caesarii* I,7.

életét. Jónás arról számol be, hogy miután a szent alapító visszatért lerinumi látogatásáról, arra kezdte tanítani a szerzeteseket, hogy Szent Makáriosz Regulájának fegyelme alatt éljenek (*sub regulare tenore quam beatus Macharius indedit*).²⁸ Az életrajz kronológiája alapján János visszatérésére 506 és 510 között került sor, azaz Bobbioi Jónás arról tanúskodik, hogy a *RMac* a VI. század első évtizedében már nemcsak ismert volt, hanem tekintélynek is örvendett Dél-Galliában.

Végezetül érdemes segítségül hívni a kéziratok tanúságát is. A Regula két legrégebbi, VIII. század végéről származó kéziratában (bruxelles-i „B” és párizsi „P” kézirat) a *RMac* egy olyan gyűjtemény része, melynek minden szövege Dél-Galliához és a már említett korhoz köthető.²⁹ A *RMac* szövege a dél-galliai, V. század végén, VI. század elején tartott zsinatok kánonjai közé ékelődve olvasható, utána pedig Arles-i Caesarius férfiaknak írt regulája, majd *Az atyák harmadik regulája* című életszabály következik. Ez utóbbi az első, legkorábbi olyan szöveg, amely közvetlen függést mutat a *RMac*-tól. A szövegeknek ez az elrendezése azt sugallja, hogy a hely- és kormeghatározásra eddig felsorakoztatott érvek helytállóak, a *RMac* valamivel 500 előtt született egy lerinumi vagy ahhoz közeli, komoly tekintéllyel bíró szerző tollából.

4. ÖSSZEGZÉS

Makáriosz Regulája pillanatfelvétel a latin nyelvű galliai szerzetességről az V. és VI. század fordulóján. Bár a Regula szerzőjének álneve az egyiptomi sivatagi atyák világával kapcsolná össze az életszabályt, tartalmát tekintve a nyugati szerzetesség korai történetének átmeneti időszakából, a „hőskorszak” és a VI. századi nagy regulák születése közti periódusból ránk maradt értékes tanú. A Regula írója – nagy valószínűséggel Porcarius lerinumi apát – Makáriosz nevének használatával egyrészt az életszabály tekintélyét akarja hangsúlyozni, másrészt a nyugati cenobitizmusban etalonként tisztelt egyiptomi szerzetességre hivatkozva fogalmazza meg a szabálykönyvet, amelynek betartásával szerzetesei boldogulását biztosítani kívánja. A szerző szinte inkább kompilátor, mint író, tehetsége nem az eredetiségben rejlik, hanem abban, ahogyan a korábbi,

²⁸ BOBBIOI JÓNÁS: *Vita Iohannis Reomaensis* 5. BRUNO KRUSCH: *Zwei Heiligenleben des Jonas von Susa, Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 14 (1893) 415.

²⁹ ADALBERT DE VOGÜÉ (éd.): *Les Règles des Saintes Pères I.* (SC 297): i. m., 348–349; 357–370.

különböző műfajú szerzetesi szövegekből saját szintézist alkot, ahogyan a hagyományt saját konkrét közösségének kontextusára alkalmazza.

A Regula alapján megállapítható, hogy az első lerinumi szabályalkotás óta eltelt mintegy száz évben a szétszórta élő remetéket közösségbe gyűjtő előjáró egyszemélyi vezetése helyett egyre gazdagabb lett a kollektív hatalomgyakorlás struktúrája a monostorban. Nemcsak a belépni szándékozó szerzetes felvételéhez kell a közösség beleegyezése, hanem még a vétekért járó büntetés mértékét is többen együtt határozzák meg. Az előjáró hatalmával szemben vagy amellett megjelenik egy új tekintély: az írott szabályzat, a regula mint könyv tekintélye, amit fel kell olvasni az új testvér előtt. Egy ily módon berendezkedett közösségben sokkal nagyobb hangsúly kerül a testvérek közötti kapcsolatra, a vertikális engedelmesség mellett egyre nagyobb szerepet kap a kölcsönös, testvéri szeretet ápolása.

Új elem a nyugati regulák történetében, hogy a szöveg bizonyos helyein egyes szám második személyben szólítja meg a szabálykönyv vezetése alatt élő szerzetest, s nemcsak az életet elrendező előírásokat, hanem spirituális tanítást is megfogalmaz. Talán az imaidő kurtításával fenyegető sokféle teendő miatt is érzi Makáriosz-Porcarius, hogy feladata az egyéni lelkiélet minőségén való őrködés, annak hangsúlyozása, hogy az imádság elé semmit se tegyen a közösségi krisztuskövetésre vállalkozó testvér. S bár egy olyan korban alkot szabályrendszert, amelyben a fegyelem lazulása miatt kénytelen szigorral fellépni, mégis arányosan, emberségesen teszi mindezt. Nem véletlen, hogy Makáriosz Regulája nemcsak szövegében, hanem szellemiségében is Benedek forrásának és elődjének tekinthető, s a VII. században hozzá hasonló tekintélynek örvendett Galliában.

Peter Neuner: Luther Márton reformációja

Új Ember, Budapest, 2017.

Lassan végéhez közeledik a reformáció jubileumi emlékéve, eljöhét a számvetés ideje: hazai tájainkon mennyire sikerül méltó módon megemlékezni mindarról, ami ötszáz éve és azóta történt, és előre nézni a jövőbe. A Magyarországi Evangélikus Egyház 2010 óta számos jelentős kezdeményezéssel, módszeresen készült a Luther-évre. Ezek között talán a legigényesebb vállalkozás Luther Márton válogatott műveinek kiadása 12 kötetben. A felkészítő programok gazdag változatossága, majd az idei év rendezvényei irigylésre méltó gazdagságot mutatnak. Külön értékük, hogy az előkészítő bizottság gondolt a helyi gyülekezetekre is – a jubileum ne merüljön ki csupán központi rendezvényekben, hanem lehetőleg minden evangélikus hívő bekapcsolódhasson. Ezt szolgálták a tematikus évek, ezt segítik elő a változatos kiadványok, a Luther-film, a tematikus túrák, az 500 nap imádság – és sorolhatnánk tovább.

A legnagyobb megemlékezés-sorozatra természetesen Luther Márton és a reformáció szülőföldjén, Németországban került sor, elsősorban Wittenbergben. Az evangélikus egyházak már 2007-től kezdve „Luther-évtizeddel” készültek az évfordulóra – a magyar evangélikus tematikus hetek az ő példájukat követték. Az idei, 2017-es Luther-év változatos programjait aligha lehet felsorolni. Minden kezdeményezésnek jellemzője azonban, hogy tudatosan a katolikus-lutheránus ökumené szellemében rendezték meg. Heinrich-Bedford Strohm, a német evangélikus egyházak püspökelnöke és Reinhard Marx bíboros, a katolikus püspöki kar elnöke már 2015-ben bejelentette, az egész jubileumi évet közösen kívánják megrendezni, hogy így láthatóvá tegyék a „hitben való egységet”, mégpedig úgy, hogy az év csúcspontján közös

„Krisztus-ünnepet” tartanak. Érthető ezért, hogy újra és újra megjelenik a kiengesztelődés, a múltban elkövetett hibákért való bocsánatkérés motívuma. Erre utalhatott Fabiny Tamás, az evangélikus előkészítő bizottság elnöke, a Lutheránus Világszövetség regionális alelnöke is, amikor a megemlékezés globális, ökumenikus és bűnbánati jellegét emelte ki: „A közös megemlékezés (...) csak a bűnbánat hangján, a történelmi megosztottság felett érzett fájdalom kimondásával válhat hitelessé”.

A magyar jubileumi év megrendezésére 2014-ben alakult meg a Reformáció Emlékbizottság Orbán Viktor miniszterelnök elnököletével. Balog Zoltán, a bizottság ügyvezető elnöke a reformáció kultúrtörténeti jelentőségét emelte ki: azt az értéket kívánják felmutatni, amelyet „a reformáció adott a magyarságnak és Európának”. „Az 500 évvel ezelőtt indult reformáció kultúrtörténeti jelentőségű esemény. A jubileumi évben Európa szellemi-lelki megújulásának erre a fontos forrására emlékezünk. Nem valamely más vallási közösséggel szemben ünneplünk, hanem azt az értéket méltatjuk, melyet a reformáció adott a magyarságnak és Európának.” Ezeket az értékeket mutatja be az „IGE-IDŐK – A reformáció 500 éve” című kiállítás is a Magyar Nemzeti Múzeumban. A magyar jubileumi ünnepek csúcspontja október 31-én a Papp László Budapest Sportarénában tartott egész napos rendezvény volt. Kár, hogy a januári ökumenikus imahéten kívül a közös rendezvények sorában nem találtunk jelentősebb katolikus-ökumenikus programot, bár néhány fontos konferenciára sor került. Így 2017 januárjában a PPKE HTK „Reformáció és ökumenikus párbeszéd” címmel rendezett konferenciát, amelyen minden ökumenikus szempontból fontos témát három oldalról közelítettek meg: katolikus, evangélikus és református előadókkal. Hasonló jelentőségű volt a MEÖT által ez év

májusában rendezett konferencia „Egyház és reformáció” címmel, szintén különböző egyházakhoz tartozó előadókkal.

Meglepő talán ez a hosszadalmas bevezető egy könyvrecenzió kapcsán, mégis talán megadja a magyarázatot arra, miért fontos esemény, hogy Peter Neuner német katolikus teológus könyve magyar nyelven megjelent jelezve az ökumenikus teológiai párbeszéd fontosságát. A jubileum kapcsán a német könyvpiacra számos kiadvány látott napvilágot, Magyarországon eddig talán csak a Luther Kiadó gondozásában megjelent *Szembenállástól a közösségig* című ökumenikus dokumentum keltette föl az érdeklődésünket. (E dokumentum alapján tavaly konferenciát is rendeztek „Bővülő keresztény egység” címmel.)

Peter Neuner könyvének már az alcíme jelzi a szerző szándékát: „Katolikus helyzetfelmérés az ökumenikus közeledés szempontjából”. Tehát nem pusztán Luther életét és a reformáció történetét kívánja újraírni katolikus szempontból, de nem is csak a katolikus és az evangélikus egyházak között fennálló teológiai eltéréseket kívánja elemezni. Arra törekszik, hogy tárgyilagos helyzetfelmérést végezzen mint történeti, mind teológiai szempontból, és ezzel járuljon hozzá az ökumenikus párbeszédhez. Mindjárt a bevezetőben rámutat arra, mennyire sokféle volt Luther és a reformáció megítélése, hányféleképpen értelmezték és félreértelmezték őt, milyen egyoldalúan hivatkoztak rá, mennyi egyoldalú magasztalás, másrészt vád és hazugság szövődött alakja köré. A könyv első része evvel a céllal tekinti át a reformátor igencsak kusza és ellentmondásos hatástörténetét, majd foglalja össze a megigazulásról szóló tant és az arról kibontakozott vitákat. A második rész azután a lutheránus és a katolikus teológia között fennálló vitás kérdéseket tekinti át. Kiindulópontja, hogy a hagyományos felekezeti viták kora lejárt, nem olyan

megosztóak, mint valaha. Ezért aztán „a mai problémák felől halad Luther felé”, majd így gyűjti össze azokat a problémákat, amelyek „ma akadályozzák, hogy a katolikus egyház teljes közösségre lépjen a Lutherre hivatkozó egyházakkal” (vö. 24sk.).

A történeti részben szerencsés választás, hogy a százéves évfordulók kapcsán tekinti át a reformáció, illetve Luther hatástörténetét. Az összefoglalásból kiviláglik, hogy a változó koráramlatok (például pietizmus, felvilágosodás) mennyire hatottak az adott kor értékelésére. Hasznos ezután az az összefoglalás, amely bemutatja, hogy a reformáció milyen következményekkel járt a vallás, a kultúra és a társadalom életében (a konfesszionizmus kialakulása, a vallás differenciálódása; a perszonalizmus, a személy méltósága és lelkiismereti szabadsága; a politikai és társadalmi élet széttagozódása és sokfélesége). Mindez „a világtörténelem egyik nagy útelágazásánál döntő hatást gyakorolt a történelem menetére” (65.).

Tanulságos „a katolikus Luther-kép” átalakulása a történelem folyamán a kiközösítéstől és a durva becsméréstől kezdve a higgadtabb és objektívebb értékelésekig, amelyek eleinte csak egyes teológusok fölvetéseiben jelentek meg, mára azonban a legmagasabb szinten is elhangzottak ilyen kijelentések: „Mi, katolikus keresztények is sokat tanulhatunk Luthertől”; ő „a hit tanúja”. A teológiai kérdéseket tárgyaló ökumenikus párbeszéd elsősorban a kétoldalú dialógus-bizottság munkájában valósult meg, amely 1967 óta számos kérdésben elősegítette a közeledést. E folyamat csúcspontja az 1999-ben aláírt „Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról”, amelyet a közelmúltban a Református Egyházak Világközössége is elfogadott.

A könyv második része a protestáns (elsősorban lutheránus és református), illetve a katolikus teológia eltérő nézeteinek legfontosabb témáit veszi sorra, így a Szentírás, az egy-

ház, az egyházi hivatal, a pápaság, a szentek tisztelete, a szentségek kérdését. Refrénként visszatérő következtetése: az egykori viták „okafogyottá váltak”, „elvesztették alapjukat”, az eltérő vélemények „nem kényszerítik ki és nem támasztják alá az egyházak megosztottságát”, „a viták jelentős része alaptalanná vált”. A szerző mégsem vádolható olcsó eirénizmussal, pontosan jelzi azokat a határokat, ahol még nem sikerült konszenzusra jutni – itt csak felsorolja a fontosabb megoldási kísérleteket, javaslatokat. Véggkövetkeztetése: „a hitvitázó teológia érvei egymás után semmivé foszlottak. [...] A hagyományosan megosztóknak számító témakörök már nem igazolják az egyházak különállását” (317sk.). Sajnálattal hozzátesszi azonban, hogy „az egyházak konkrét életében mindaddig nem voltak igazi következményei ennek a felismerésnek” (324.). E megállapítás némileg megvilágítja a bevezetőben felrajzolt képet a jubileumi emlékvénmet és magyar rendezvényeiről, az ökumené terén eddig elért és ezután megoldandó feladatokról.

Lukács László SchP

Martin Luther: A 147. zsoltár magyarázata. Lauda Jerusalem Prudex – Harmat, Budapest, 2017.

A reformáció mint esemény nem az emlékezet világába tartozik, hanem mindnyájunk jelen idejű valóságában kér helyet magának. Éppen ezért a reformáció elsősorban nem is történelmi tény, hanem sokkal inkább mindennapi életforma.

Ha egy rövid mondatban kellene megfogalmaznunk az ötszáz éve, Lutherrel nagy lendületet kapott egyházi megújulási folyamat lényegét, talán ezt mondhatnánk: a kegyelmes Isten átformálja az embert. Maga Luther, aki Ágoston-rendi szerzetes-

ként kereste, kutatta ezt az ember felé forduló, irgalmas Istent korának teológiai, vallási keretei között, egyszer csak rádöbrent a kegyelem dinamikájára, transzformáló erejére. Segítségére voltak a Biblia kijelentései, amelyeket lázasan olvasgatott abból a Szentírás-kódexből, amelyet nagylelkűen rendelkezésére bocsátottak rövidebb-hosszabb időre.

Luther számára világossá vált, hogy a Szentírás mint Isten ígéje a változásban, az ember életének megújulásában érdekelt. Űgy is fogalmazhatunk, hogy a Biblia elbeszéléseiben, példázataiban, prófétai igehirdetéseiben, a rendelkezésekben és költői szövegekben mindig csupán annyi *információ* van, amennyi a *transzformáció*hoz szükséges. Se több, se kevesebb. Az az ember, akit megérint és megszólít az élet ígéje, az változni, újulni fog. Nem is tehet mást.

Luther nem egy csapásra vált reformátorrá: hosszú belső érlelődésen ment keresztül, amíg kiforrtak benne azok a gondolatok, amelyek révén egyháza megújulását és keresztény kortársai életében a személyes lelki-ség fejlődését igyekezett munkálni. Mindezt azonban nem tudta volna megtenni anélkül, hogy előbb benne magában ne történt volna meg a változás, az értelem és a szív megújulása. Ezt az átformálódást Luther a kegyelem művének tekintette. Ez jelentette egész életében, hivatásában és magánéletében a marandó és szilárd alapot. Minden küzdelmében, amellyel az evangélium ügyét szolgálta, erre az átformáló kegyelemre épített, ebből merített erőt és bátorságot.

Luther élete végéig hálás volt Teremtőjének és Megváltójának ezért a felbecsülhetetlen ajándékért és jótéteményért. Minden bizonnyal ez a hála hevítette a szívét, ez adott neki még a legnehezebb próbák, konfliktushelyzetek, betegségek, mindenféle testi-lelki elesettség idején is mélyülő hitet, jó munkabírást és reménységet az eljövendők felől.

A Prudex és Harmat Kiadók gondozásában, Lente István szerkesztésében a Reformáció kezdetének 500 éves jubileumára jelent meg az a kis kötet, amely Luther egy igehirdetését tartalmazza Szaszákné Sebők Viola igényes fordításában. A *Lauda Jerusalem* elnevezésű igehirdetés a 147. zsoltár 12–20. verseinek homíliája, amelyet Luther 1531. december 13-án, Luca napján vetett papírra, és amelyben versről verse bontja ki a zsoltár második felének üzenetét. A prédikáció latin címét a zsoltár 12. versének kezdő szavairól kapta: „Jeruzsálem, áldd az Urat!” Az írott igehirdetést Szászország örökös marsalljának, Hans Lösernek ajánlja Luther, aki őt többször vendégül látta, és az 1531-es esztendőben is magához invitálta egy őszi vadászatra. Luther számára azonban az igazán „nemes vad” maga a Szentírás volt, a legkedvesebb vadászat pedig üzenetének megértése és magyarázata; így ahelyett, hogy a nemes urakkal tartott volna, inkább elmélyedt a zsoltár teológiai mondanivalójában, és végül megírta ezt az igehirdetését.

Luther számára a zsoltárokkal való foglalkozás már szerzeteskora óta mindennapi tapasztalat. Egészen beleivódott lelkébe a zsoltárimák lelkisége, éppen ezért vált nagyon érzékennyé teológiai tanúságtételeikre is. Ő maga úgy fogalmaz, hogy a Zsoltárok könyve a „kis Biblia”; mindazt magába foglalja – mintegy sűrítmenyként –, amelyről a Szentírás könyvei az emberi tanúságtételek sokféle hangszínében beszélnek. Nem is csodálkozhatunk, hogy főként emiatt Luther szívesen magyarázta a zsoltárokat teológiai előadásain, ugyanakkor gyakran prédikált is zsoltártextusok alapján.

Ebben az igehirdetésében jól megfigyelhetjük, milyen szétválaszthatatlanul összefügg egymással a reformátor két alapvető hivatása: a tanári és a lelkipásztori szolgálat. Ez a prédikáció egyszerre tanít és magyaráz, ugyanakkor lelkileg támogat és a hit útján orientál.

Mindezt friss hangon, közérthetően teszi, persze a reformátortól megszokott vehemenciával. Végző soron áthidal öt évszázadnyi időt, földrajzi, történelmi távolságokat...

Lente István szubjektív utószavában így fogalmaz: „Luther tanításait nem szabad pusztán eszmetörténeti vonatkozásaiban szemlélünk, hanem érdemes úgy is olvasnunk, mintha ma osztaná meg velünk gondolatait, miközben együtt inná velünk a Faulbach és Frischbach patakok vizéből főzött remek sört (hála legyen érte az Úrnak!) Wittenberg főterén.”

Ez a Luther az, aki kortársunkként jön közel hozzánk e kis könyv lapjain keresztül is, miközben int és tanácsol, érvel és kritizál, nógat és bátorít. Jeruzsálem és Wittenberg itt és most a magyar valóság részei, mi pedig, mai olvasók éppoly otthonosan mozgunk e két említett városban, mint saját szülőfalunk vagy szülővárosunk utcáin.

Luther a zsoltár legfontosabb teológiai üzenetét abban ragadja meg, hogy mindnyájan Isten sokféle jótéteményének részesei vagyunk; élelmet, biztonságot, boldogságot, erőt, sikert, vigasztalást kapunk nap mint nap (Luther szerint az 1531-es év kifejezetten jó esztendő volt). Ennek felismerése és az Úr kegyelméért való szüntelen hálaadásunk munkálhatja egyedül belső változásunkat, értelmünk és szívünk megújulását.

„Nagy szűgyen – legalábbis szűgyellhetnénk magunkat amiatt –, hogy noszogatni kell minket a hálaadásra, mint a lustákat, és ébresztgetni, mint az alvókat, hogy előszámláljuk, megnevezzük, emlékeztetünkbe idézzük az Úr jótéteményeit, amelyekkel naponta elhalmoz minket, amelyeket folyamatosan használunk, és amelyekből élünk” (15.). Ez a „látélet” pontos, ma is érvényes meglátás, és Luther felrázó mondataira, vaskos intelmeire nagy szükségünk van: „Még a disznó is ismeri az asszonyt vagy a szolgát, akitől a korpát és a moslékot kapja, követi őt, és visít utána.

De a világ egyáltalán nem ismeri Istent, és nem figyelmeztet arra, aki oly gazdagon árasztja el jótettekkel...” (16–17.).

Az imádkozók, az Isten felé megnyíló emberek azonban részeseivé válhatnak Isten áldásainak. Hiszen mindig ki vannak téve a kegyelem munkálkodásának, életváltoztató erejének. Luther kiérzi a hála és a hit szoros kapcsolatát a zsoltár üzenetéből. Az élénk jövő, minket mindig megelőző Isten emberközeli, sőt emberré lett Isten. Önmagával való kapcsolatra, közösségre hív: ez a legnagyobb jótéteménye. És ez az ő szüntelen reformációja.

Varga Gyöngyi

Harsányi Pál Ottó:
Cserépedényben őrzött kincs.
A családi élet keresztútjában
Jel, Budapest, 2016.

A jeles ferences erkölcszociológus, Harsányi Pál Ottó, a római Pápai Szent Antal Egyetem Hittudományi Karának egyetemi tanára legújabb könyve címűl a Korintusiakhoz írt második levél negyedik fejezetének egy mondatát választotta szabad parafrázisban: Pál apostol számára ez a kincs nem más, mint Isten ismerete. A könyv mégsem csak dogmatikai vagy biblikus jellegű alkotás, hanem ezen szaktárgyakkal szintézist alkotva, a kinyilatkoztatás emberképét bemutatva szembeállítja az olvasót a modern kor kihívásaival.

Mert mi is ez a cserépedényben őrzött kincs? Nem más, mint emberségünk, melyet Isten megismerése és parancsainak teljesítése nem megcsonkít, hanem tökéletesebbé tesz. „Az ember csak akkor találhat önmagára, ha őszintén odaajándékozza magát” – a *Gaudium et spes* (24) zsinati dokumentum e mondata alkotja a könyv gerincét. A szerző nem pusztán egyéni erkölcsi reflexiót végez,

hanem rámutat arra, hogy az ember kortárs válsága elválaszthatatlan az istenkép és közösségi mivoltunk válságától.

A Dekalógus negyedik parancsának fényében tárgyalja a hagyományos – az ember természetének megfelelő – családmódel számára legnagyobb veszélyeket jelentő jelenségeket: a válást, a meddőséget, a szexualitást és az életadás elvadását, a házasságnak és a családnak mint intézménynek a megingását, az orvosilag asszisztált humán reprodukciót, valamint a digitális kor ambivalenciáit. Ugyanakkor soha nem marad meg pusztán a téma és a probléma bemutatásánál: a Tízparancs kapcsán hangsúlyozza, hogy ez nem tilalomfa, hanem ajándék és értékgyűjtemény, egy út, mely mentén az ember kibontakozhat.

A munka különös érdeme, hogy nem egyszerűen megismétli az egyház tanítását, noha a II. Vatikáni Zsinat megnyilatkozásaitól kezdve az *Amoris laetitia*ig bezárólag rendkívül gazdag tanítóhivatali megnyilatkozást is hoz, hanem a *hogyan* mellett a *miértre* is rámutat. A Zygmunt Baumanától kölcsönzött kifejezéssel élve a „fluid társadalom” nem felszabadította az embert, hanem antropológiai alapjaitól eloldva egy olyan világ részévé tette, melynek elvárásai szüntelen változnak, és ebben az egyetlen értékteremtő erő a szabadosságként értelmezett szabadság lesz. A szerző rámutat arra, hogy a nyugati civilizációra jelenleg jellemző demográfiai válság, valamint a házasságok számának csökkenése és a családok szétesése egy mélyebb és komplexebb antropológiai és társadalmi válsághelyzet megjelenési formái.

Ennek megfelelően érinti azokat a részterületeket, melyeket korunk társadalmi-antropológiai válsága leginkább sújt: a házasságot, a családot, a reprodukciót és a következő generációt, a személyes emberi kapcsolatokat és különösen is azt, hogy mindezekre milyen hatást gyakorol a digitális civilizáció.

A könyv módszertana jól követhető: mindenekelőtt bemutatja az adott kor problémáját, nehézségeit és lehetőségeit, majd azt, hogy az adott gyakorlati kérdés hogyan jelentkezett a Szentírásban és a szenthagyományban, végül pedig a harmadik rész gyakorlati kérdéseket érint. Teszi mindezt úgy, hogy a keresztény üzenet valóban annak tűnjön, mint ami eredetileg is volt: nem panaszáradat és kesergés a világ gonoszsága felett, hanem felszabadító örömhír. A fogamazsgátlás tilalma vagy a humán reprodukció kérdései ugyan nem marginális témái a keresztény erkölcstannak, de szüntelen ezekkel foglalkozni szükségszerűen zsákutcába vezet. Harsányi Pál Ottó a kortárs pápák tanítása nyomán hangsúlyozza, hogy az ember értékekre irányuló személy, „aki szolidáris és szeretetben élő közösségek alkotásában találja meg élete értelmét, és ezeknek a közösségeknek az ősmintája a család” (103.).

A kötet egyaránt érint évezredes és modern erkölcstani kérdéseket. A család kapcsán kiemeli, hogy ez az ember számára a sajátos és szükségszerű kibontakozási közeg, melyben önmaga lehet, és elsajátíthatja az ember közösségi természetének legfontosabb vonását, az ajándékozás képességét. Míg egy utilitarista-individualista társadalomban a szabadság határát a másik ember szabadsága jelenti, addig a keresztény ember és általában az ember számára a másik személy nem probléma, hanem lehetőség. A szerző nem hanyagolja el azt a tényt sem, hogy a szeretetben és a kölcsönös önátadásban gyarapodni, fejlődni kell: ez a nevelés, vagyis a szülők felelőssége az, hogy milyen értékeket adnak és milyen példát mutatnak a következő generációnak. Hangsúlyozza azt is, hogy a szexualitásra korunkban a legnagyobb veszélyt azok a jelenségek jelentik, melyek a szexualitást „leválasztják” az emberről, és azt egyszerűen két test kapcsolatának tekintik: az amor concupiscentiae, a birtokló szeretet egyértel-

műen teret nyert az amor benevolentiae, az ajándékozó szeretetet rovására, és e horizonton igencsak nehéz hitvesi-coniugális, azaz együtt hordozó szeretetről beszélni.

Nagy értéke a kötetnek, hogy pesszimizmusra hajlamos világunkban két lábbal a földön áll: nem adja meg magát az önsajnálattal, hanem megoldási lehetőségeket kínál. Az *Amoris laetitia* kezdetű apostoli buzdítás eredeti üzenetét szem előtt tartva hangsúlyozza, hogy a családban és a közösségben való lét mindig egymásért való lét, termékeny lét, melyben alapvető az együtt töltött minőségi idő, egymás nemcsak szexuális, hanem emberi és személyi értékű megismerése is, valamint képesség arra, hogy a távolról sem ideális családi és társadalmi helyzeteket a házaspár és a családtagok együtt oldják meg. „A családi élet csúcsa a tisztelet, a szolidaritás és a lélek vidámságának kultúrája, ahol a folyamatos tanulás és újrakezds az emberi tapasztalaton túl végső soron Krisztus kereszttáldozatához kapcsolódik és abból forrásozik” (233.).

Harsányi Pál Ottó könyvét szívből ajánlom mindazoknak, akik a kereszténység családerkölcsei tanításában el kívánnak mélyedni, akik nemcsak a problémát, hanem azok okait és hátterét is meg kívánják ismerni, családi életet élők és egyházi személyek egyaránt haszonnal forgathatják a magyar nyelvű erkölcszológiai irodalom eme újabb remekét.

Németh Gábor

Papp Miklós: A jó és a rossz között – az életvezetés etikája

Lazi Kiadó, Szeged, 2016.

Nagy örömmel vettem kézbe kollégám, Papp Miklós új könyvét, melyért nem kellett a főváros belvárosi részébe mennem, hogy egyházi könyvesboltban megvásárolhassam, mert

„állami” könyvterjesztők által is elérhető a könyvesboltokban.

Már ez a tény is alátámasztja azt az igényt, hogy a könyv kapocs akar lenni: kapocs az Isten és az ember között, de nemcsak a választás emberek felé, hanem bárkihez, akit csak megszólít akár a szerző ismerete, akár a könyv címe vagy tartalomjegyzék olvasása (ami önmagában négy egész oldalt tesz ki, de ezt nem érezzük fölöslegesnek, mert a könyv módszertana miatti oldalbőségben pontos eligazítást kaphatunk).

Bár célkitűzésként életvezetési *etikára* számíthatunk, ami szoros értelemben nem teológiai téma, inkább gyakorlati filozófia, de mégsem csalódunk, hiszen a szerző bőségesen tárgyalja az élet határhelyzeteit, az alaplöntést, a szabadságot, a lelkiismeretet mint minden etikai rendszer meghatározó alapfogalmait. Ezt megerősíti az idézett filozófiai/etikai művek szerzőinek sora is: Dietrich Bonhoeffer, Emerich Coreth, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Arthur Schopenhauer, hogy csak néhányat emeljünk ki.

A bevezetést mégsem ezekkel a fogalmakkal teszi meg, hanem az Istentől való meghívottságunk tárgyalásával. Hiszen e nélkül a háttértapasztatlat és megközelítés nélkül nem ugyanazt mondhatjuk az imént említett etikai kategóriákról. Más a határ a hívó ember helyzetében, más szempontok szerint hoz alaplöntést, mások szabadságának, lelkiismeretének a jellemzői, ha a teremtettségben Isten létbe és közösségbe – a Szentháromsággal és egymással való közösségbe – szóló meghívásban gondolkodunk.

Az egész könyv stílusán érezhető az, hogy egy folyamban vagyunk a folyam méreteit és hatását is tekintve, mely valahonnan valahová tart. A szerző nemcsak elemez, hanem meg is akar győzni, hatni akar, azt akarja, hogy lendületes – huzat-, extázis-, „flow”-jellemzett –, értelmes életünk legyen könyve

használatával. Így az ember nemcsak sodródik a világban, hanem célja van. Aki pedig célba akar érni, annak stratégiára, életvezetési stratégiára van szüksége. Vigyáznia kell, hogy el ne térítse a figyelmét a számtalan akadály, a szép, bár csak másodlagos teremtettség világ. Ezt a szépséget többször is felfedezzük a könyv gondolati ívében, amikor akár az emberről mint Isten ikonjáról (vö. Órigenész), akár a bibliai „alaplöntés képek”-ről, akár a konkrét ikonok szemléléséről hallunk (hiszen „az ikon maga egy kinyilatkoztatás”, „az ikon is beszél”). Így csak az tud élni, aki a nehézségek között el van bűvölve azoktól a szépségektől, amelyek sokszor nem a nagy, látványos dolgokban, hanem az apró, hétköznapi eseményekben tapasztalhatóak.

A szerző emberismeretét bizonyítja egyrészt azoknak az élethelyzeteknek az említése, amelyekkel színesíti írását („kompromisszumházzás”, „alulköveteltség” önmagunkkal szemben, „intézményekkel szembeni bizalmatlanság”, „szexuális tróféák szerzése” stb.). De amikor az élethivatásokat sorolja (amelyek esetében a legtöbb szerző a pap, orvos, tűzoltó sztereotípiáinál megáll), felsorolja a pék, a pénzügyi segítő hétköznapi munkáját is.

Összegző teológiai írást olvasunk. A könyvvel azonos című előadásában a szerző utal arra, hogy most még fiatal a témához, és „húsz év múlva talán szívesebben” hallgatná érettebb önmagát, de mondhatjuk azt, hogy a könyvben megfogalmazott természetfölötti bölcsesség a források ismeretében, helyes birtoklásában és alkalmazása által a fiatalabb szerző örök érvényű értéket tud közvetíteni. Ezek a források széles teológiai látókörről tesznek tanúságot, hiszen a patrisztikus klasszikusoktól, Szent Ágostonon, Nüsszai Szent Gergelyen, Aquinói Szent Tamáson, Liguori Szent Alfonzon keresztül eljut egészen Szent II. János Pál pápáig. Kedvenc, sokat idézett erkölcs-teológusa: Klaus Demmer, de idézi Bernhard

Häringet, Helmut Weber, a magyar teológusok közül Nyíri Tamást, Tarjányi Zoltánt. Az idézetek, utalások mint cölöpök támasztják meg a mű előrehaladását. A cölöp képét másra is alkalmazza: abban a mocsárban, amibe az önmagába fordult, bűnös ember kerül, csak az érények, illetve egy egész életstílus kialakításával tud fennmaradni. A gondolatív főnről indul: a meghívottságtól, és az erkölcsi lecsúszásban éri el mélypontját, majd a folyamatszerű megtérésben (ami nem zárja ki a konkrét bűnvalloás szükségességét) tér vissza újból a csúcsra pozitív hullámokat keltve társadalmi, intézményes, strukturális szinten is.

Különleges értéke a könyvnek a szerző családteológiával és pasztorálpszichológiával kapcsolatos szakmai irányultságának megjelenése. Ez teszi a teológiát különösen is gyakorlatívá, az életvezetést életszerűvé. Nem vész el történetek elbeszélésében, megmarad az elvi tisztázásban, mégis félmondatokból is tudjuk, hogy milyen konkrét helyzetekből lehet levonni, azokban alkalmazni az elvi igazságokat, pl.: „Az életvitel bűne nem teszi érvénytelenné az igaz döntést. A rosszul megélt igazság még nem válik igaztalanná.”

Beszélnünk kell a könyv hiányosságairól is. Amilyen esztétikus a címlapkép, annyira kontrasztos a műben található ábrák sematikussága. Mentségükre legyen szólva, hogy egyértelműek, az adott szövegrészek megértésében teljes mértékben hasznosak, könnyen megjegyezhetők („szívósan stabilak”), mondhatjuk azt, hogy inkább pedagógiai, mintsem esztétikai részei a könyvnek. Egy másik – talán csak bizonyos módszertani szempontokat kevésbé értékelő nézőpontból – hiányosság az ismétlések néha szájabarágós („prédikálás”) volta. Hasonlít ez arra, amikor János apostol újból és újból ismétli önmagát, mikor a szeretetről tanít. De erre a szerző maga is figyelmeztet a bevezetőben: „Direkt nem rövid: az életünkről jó dolog

hosszan olvasni, ismétlődő részekre bukkan-ni.” Ehhez igazítja az olvasási tanácsot is: először egyszer gyorsan végig, aztán pedig „analogva”. Személyes tapasztalatom: valóban jó visszatérni egy-egy fejezethez, hiszen az összegyűjtött tapasztalat és tudásanyag mindig ad valami újat. Már csak azért is, mivel a „visszacsúszás” bármikor lehetséges, a fejlődés erősödhet, de gyöngülhet is: „Az ember nem gép, aki gombnyomásra kirobotol a gödörből, hanem élőlény.”

Ebben, azaz a jóban való fejlődésben is, mint sok más részben, sőt a befejező gondolatban is az értelmét használó hívő ember a példa. Aki megismeri, tudja forrását, de célját is: az élet teljességét. A napokban olvastam egy írást Noé szívérványáról, ami valójában egy íj. A földről indul ki és csúcspontján az égbe jut, érinti azt. Ez jut eszembe, ha egy-ségben akarom nézni ezt az életvezetésről írt könyvet: biztosan áll az értelem/tapasztalat és a kinyilatkoztatás forrásain – szép számú hivatalos egyházi dokumentumot idéz kifejtéssel –, miközben fölemel, hazajuttat: „igaz önmagunkhoz, s egyben az Atya házához”.

Laurinyecz Mihály

Marc Ouellet: Isteni hasonlóság. A család szentháromságos antropológiája felé

Szent István Társulat, Budapest, 2016, ford.
Sallai Gábor.

Marc Ouellet kanadai bíboros, a Püspöki Kongregáció prefektusa 1996 és 2002 között a Pápai Lateráni Egyetem professzoraként dogmatikát tanított. A teológiai antropológia, ezen belül pedig a házasság- és családteológia területén végzett kutatási eredményeit foglalja össze a kötet, amely először 2004-ben jelent meg olasz nyelven. Egyfelől a családok mai helyzetéből fakadó kihívások foglalkoz-

tatják a szerzőt, melyeket számos egyházi megnyilatkozás is számba vett a II. Vatikáni Zsinatot követő évtizedekben, másfelől pedig a házasság és a család új, személyközpontú megközelítését kívánta elmélyíteni elsősorban Hans Urs von Balthasar teológiája alapján. A kihívásokat korábban javarészt az iparosodás és az urbanizáció, az utóbbi bő két évtizedben pedig a rendkívül gyors infokommunikációs fejlődés okozta. A szabadság individuális felfogása, a fogyasztói szemlélet az „Isten és az ember iránti érzék megfoghatóságához” (*Evangelium vitae*, 21) vezetett. Az árnyoldalak mellett azonban korunk számos emberi értékére nagyobb figyelmet fordít, mint a zsinatot megelőző időszak családra vonatkozó statikus, a társadalmi feladatokra koncentráló és alapvetően a természetjogra épülő szemlélete. Az értékek között a személy szabadsága iránti fokozott érzékenység, a házastársak közötti kapcsolat minőségére és a nő méltóságára irányuló nagyobb figyelem, valamint a gyermeknevelésből fakadó felelősség emelkedik ki. A megújuló családteológia feladata éppen az, hogy az ellentmondásos szociokulturális folyamatok és a jelenkori spirituális értékek iránt jelentősen visszaesett érzékenység ellenére a pozitív változásokat megőrizze és továbbfejlessze.

A könyv tíz fejezete két részre tagolódik. Az első a dogmatikai alapokat járja körül egy új teológiai szintézis kialakítására törekedve, a második rész pedig a szentháromság-teológiából fakadó néhány konkrét lelkiességi és etikai kérdést vizsgál. A szerelem, a szexualitás, a házasság és a család témájával kapcsolatos keresztény irodalom óriási, ami öröndetes tény. Ezek az írások azonban többségükben a pszichológiára, a társas kapcsolatok dinamikájára és más humán tudományok eredményeire építenek figyelembe véve a kinyilatkoztatás igazságait is. Értékük abban rejlik, hogy azonnal hasznosítható ismereteket nyújtanak az olvasóknak az önismerettel,

az életvezetéssel és egyes nevelési kérdésekkel kapcsolatban. Az „Isteni hasonlóság” a házasság- és családteológiával foglalkozik, a kinyilatkoztatott hitigazságokból indul ki, és azok mélyebb megértésére törekszik a krisztológia, a teológiai antropológia, a szentháromság-teológia és a szentségtan fényében. Ouellet a Szentháromság és a család közötti hasonlóságot vizsgálja, és ebből von le gyakorlati következtetéseket a keresztény élet számára. Ezen a területen a kutatás és így a szakirodalom is jóval szerényebb, mint amit a gyakorlati jellegű megközelítésekkel kapcsolatban tapasztalunk. A család szentháromság-analógiája a humán tudományok és a filozófiai etika által hangsúlyozott boldogságvágy és önmegvalósításra való törekvés, valamint a hagyományos tomista teológia metafizikai alapú statikus természetfogalma és az erre épülő erkölcs helyett Isten adományainak Krisztusban a Szentlélek által történő elfogadását helyezi a középpontba. A vágyetika helyébe az adományetika lép. A legfontosabb adomány az élet és az Istennel való szövetség ajándéka. Az Isten képére és hasonlatosságára teremtett ember a Szentháromság személyeinek közösségében történő részvétellel kap meghívást. A *Gaudium et spes* zsinati konstitúció 24. pontja utal a Szentháromság és az emberek közössége közötti hasonlóságra: „amikor az Úr Jézus az emberi észnek föl nem fogható távlatokat nyitva azért imádkozik az Atyához, hogy »legyenek mindnyájan egyek..., amint mi egyek vagyunk« (Jn 17,21–22), bizonyos hasonlóságot sejtet az isteni személyek egysége és Isten gyermekeinek igazságban és szeretetben megélt egysége között.” II. János Pál *Gratissimam sane* kezdetű levele a családokhoz a konstitúció szövegét még kifejezettebben alkalmazza a családra: „A Zsinat a személyek közösségét tanításában a Szentháromság misztériumából származtatja, vagyis a házastársi közösséget (*communio coniugalist*) is erre a misztériumra

vezeti vissza. A család, amely a férfi és a nő szeretetéből veszi kezdetét, őseredetében Is-ten misztériumából fakad” (8. pont).

A kanadai teológus a Krisztusban és a Krisztus által történt teremtés, illetve a szövetség teológiája felől tekint a házasságra és a családra úgy, hogy a teológiai antropológiát egyszerre krisztusközpontúvá és szentháromságos természetűvé igyekszik tenni. Ouellet vizsgálódásának aktualitását, feltételeit, alapkérdéseit és célját az első fejezetben mutatja be. A hagyományos teológiai gondolkodásnál átfogóbb szemlélet azt a kérdést teszi fel, hogy a házasság és a család által mit kíván kifejezni a Szentháromság. Az elemzés egyszerre használja az analógia módszerét, amely az emberi családtól halad a Szentháromságról való gondolkodás felé, és a katalógikusnak nevezett irányt, amely az első megközelítést kiegészítve az isteni személyek valóságának értelmezése felől halad a család hivatásának mélyebb megértése felé. Ez utóbbi szempont azt jelenti, hogy az „ember legmélyebb misztériuma csak a megtestesült Ige titkában világosodik meg igazán” (*Gaudium et spes*, 22). A házastársi szeretet és Krisztus egyháza iránti szeretete közötti hasonlóságot Szent Pál mély titoknak nevezi (vö. Ef 5,32), aminek a világban megmutatkozó hatékony jele a hitvesek hűsége és termékeny szerelme. Ezt a hatékony jelet, vagyis a házasság szentségét a könyv a Szentháromságon belüli mozgás, az igazság és a szeretet áramlása meghosszabbításaként értelmezi. A szerző azt vizsgálja, hogy miként részesednek az emberek és az emberi kapcsolatok abban a szeretetben, amely a Szentháromság személyei között valósul meg. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy egyrészt ez az analógia korlátozott, amit a IV. Lateráni Zsinat is megfogalmazott 1215-ben: „A Teremtő és a teremtmény között nem lehet akkora hasonlóságot megjelölni, hogy egyúttal tudomá-

sul ne vennénk a közöttük létező nagyobb különbséget” (DS 806), másrészt pedig azt sem szabad szem előtt tévesztenünk, hogy a hasonlóságról szóló gondolkodás a középkor után csak a XIX. századtól kerül újra a teológiai reflexió középpontjába, és jelenleg is az elmélyítés, tisztázás folyamata zajlik.

A második fejezetben a család mint a Szentháromság képe kérdéskörének rövid teológiatörténeti áttekintését olvashatjuk, a harmadik szakasz pedig a „családegyház” kérdését járja körül, amely kifejezésnek a II. Vatikáni Zsinat adott polgárjogot (vö. *Lumen gentium*, 11), végül pedig a kötet első részének utolsó pontja, a negyedik fejezet a család szentháromságos küldetésével foglalkozik.

Ouellet a Szentháromság családi analógiájának a hagyományban betöltött szerepét Lionel Gendron kanadai teológus munkáira támaszkodva ábrázolja. A hasonlóság a IV. században Nazianzi Szent Gergely által született, amit Szent Ágoston komoly kritikával illetett, viszont néhány elemét továbbgondolásra érdemesnek tartotta. Szent Gergely célja a Szentlélek isteni személyiségének és a Szentháromság konszubsztanciális egységének bemutatása volt. Az általa használt analógiafogalom a lényegi egységre vonatkozik a kezdettől való létezés (Atya, apa), a nemzés általi lét (Fiú, gyermek) és a származás általi élet (Szentlélek, Éva) megkülönböztetésével. A XII. században Szentviktór Richárd és Szent Bonaventúra folytatta ezt a hagyományt, de a hasonlóságot nem lényegi, hanem társas, személyek közötti szinten értelmezte. A ferences teológus Ágoston és Richárd tanítványaként azzal egészíti ki a családanalógiát, hogy a Szentlélek bemutatására, aki az Atya és a Fiú szeretete, a család tapasztalatát hívta segítségül. A férj és a feleség egymás iránti szeretete a gyermekben személyesül meg, a gyermek pedig a szülők szeretetének hiposztázisa. A család

analógiájáról a skolasztika hanyatlásával meg is feledkeztek, és lényegében csak Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) német teológus hatására kapott ismét erőre, aki a házasság kérdését a teremtésteológiához kapcsolva tárgyalta. Természetesen ennek az ígéretes témakörnek számos kérdése még nyitott, mint például az, hogy a Szentháromságon és a családon belül a személy és a szeretet közötti kapcsolat mennyiben tekinthető azonosnak Krisztus közvetítői szerepe révén, vagy milyen teológiai jelentése van a férfi és a nő kölcsönös és egymást kiegészítő relációjának, amely istenképiségünkbe van írva tekintetbe véve azt is, hogy Isten a teremtményektől alapvetően különbözik, és nincs emberi értelemben vett neme.

A kötet második, lelkeségi és erkölcszteológiai része a házasságteológia pneumatológiai szempontjaival kezdődik az ötödik fejezetben. A házastársak Isten dicsőségében, vagyis a Szentháromság életében való részesedése a Szentlélek ajándéka, ami megpecsételi a hitvesi szeretetet. Ez a kapcsolat nem szakítja el a házaspárt a földi valóságoktól, a gyermeknevelés problémáitól, hanem Isten szeretete, a Szentlélek bennünk lakása által belülről erősíti meg és emeli fel ezeket a napi eseményeket.

A hatodik fejezet az istenhasonlóságot az apai és az anyai hivatás szentségén (*sacramentum*) keresztül vizsgálja. A Szent Ágoston által megfogalmazott és a házasságra jellemző javak közül az utódnemzés (*proles*) és a hűség (*fides*) értékét megelőzve a szerző a szentséget a keresztény házasság legfontosabb tulajdonságának tartja. Az atyaság, az anyaság, a fiúi lét és a testi-lelki értelemben vett termékenység mindennapi gyakorlatai egészen sajátos módon szentháromságos egységet hordoznak még az olyan családok esetében is, akik számára kapcsolatuk rejtett titkának a hit fényénél történő megismerése még csak egy jövőbeli, az evangelizáció által megvalósítha-

tó lehetőség. Érdeemes megjegyeznünk, hogy a hívő családok életszentsége, hatékony jel szerepe messze túlmutat azon, amit ők ebből szubjektív módon megéreznek.

A hetedik fejezet a keresztény házasságban a bűn és a megtérés eseményeit újszerű módon, a már említett szentség értékével kapcsolatban tárgyalja. A *sacramentum* a hagyományos értelmezés szerint csak a felbonthatatlanságot jelöli, napjaink teológiai gondolkodása ezt a kifejezést a házastársakat megáldó és egyesítő Istennel való szövetség befogadására is alkalmazza. A bűn és a megtérés így elsősorban nem egy törvény áthágását jelenti, bár azt is magában foglalja, hanem az ajándék visszautasítását, illetve az üdvösség sajátosan a házasokra jellemző adományának újbóli befogadására és továbbadására utal. A család így egyszerre megváltott és „üdvözítő” közösség (vö. *Familiaris consortio*, 49).

A nyolcadik fejezet a házasság szentsége és Krisztus jegyesi misztériumának kapcsolatát az isteni adományokkal összefüggésben elemzi. Ez a kapcsolat a házasok ún. antropológiai ajándéka, konkrétan egymás közötti szerelmük és „teológiai” adományuk, vagyis Krisztus jegyesi misztériumában való részvételük között áll fenn. A kettőt Krisztus kereszttáldozata köti össze, amelyhez a hívők az eucharisztia által kapcsolódnak. Krisztus áldozatának a befogadása képessé teszi a házastársakat arra, hogy egymás számára egyre inkább ajándékká váljanak. A keresztény család alapvető küldetése így a Szentháromság szeretetének őrzése, kinyilvánítása és közlése (vö. *Familiaris consortio*, 17).

A leginkább gyakorlati jellegű kilencedik fejezet a személy- és családetikát a keresztény önzonosságból vezeti le, amit a kegyelem dinamikus ethosának nevezhetünk. A szűkebb és a tágabb család, a családegyház és az egyetemes egyház természetes és kegyelmi kapcsolati hálóját maga Krisztus teljesíti be. A mai szekularizált kultúrában az ember vál-

sága csak úgy oldható fel, ha a Krisztusban történt teremtés és az Isten Fiában megvalósuló fiúvá válás igazságához térünk vissza, ami szentháromságos és eucharisztikus módon Istent tükrözi a világba. Ouellet a szentháromságos és eucharisztikus önazonosság felől a házastársi és családi etikához mint paradigmához érkezik el (vö. *Familiaris consortio*, 13). A házaspár első és legfontosabb ajándéka az egyház és a társadalom számára maga a családi közösség.

A kötet talán egyetlen gyenge pontja erkölcsoteológiai szempontból a *Humanae vitae* kezdetű enciklika kevésbé ismert próféta üzenete, vagyis a személyközpontú szemlélet, továbbá a szexualitás, a szerelem és az életadás közötti belső kapcsolat, valamint a konkrét élethelyzetek közötti különbség világos kiemelésének hiánya. A fogamzásgátlásra épülő negatív gondolkodásmód lényegesen különbözhet a sokszor nem ideális körülmények között zajló minden napok eseményeitől annyiban, hogy az önzetlen, családszerető magatartást örömmel és áldozatvállaló módon követő párok sem tudnak mindig a természetes családtervezés módszereivel élni anélkül, hogy a házastársi intimitás elmaradása miatt kapcsolatuk komoly kárt ne szenvedne (vö. *Gaudium et spes*, 51). Az erkölcsi értékek között elméleti ellentmondás nem létezhet, gyakorlati konfliktus viszont annál gyakrabban jelentkezik. Ha nem sikerül az új élet fogadására vonatkozó, biológiai értelemben is vett nyitottság, valamint a házasság javának tökéletes összhangba hozása, akkor az egyes, objektív szempontból nem helyes, vagyis mesterséges családtervezési módszereket a helyesen működő lelkiismeret a pár konkrét életkörülményeinek figyelembevételével és az életvédelem követelményeinek szigorú megtartása mellett kevésbé vagy egyáltalán nem bűnös tettekként értékelheti. A házaspár választási szabadságát sokszor korlátozzák a

munkavégzéssel, az utazással, az egészségi állapottal vagy más körülménnyel kapcsolatos kérdések, ahol a pár a kisebbik rosszat nem választja, hanem a család egésze érdekében pusztán eltűri azt, ami erkölcsi szempontból fontos különbség (vö. *Humanae vitae*, 14). Ebben a tekintetben máig nagyon hasznos a Kléruskongregáció *Washington Case* kezdetű, 1971. június 26-án megjelent nyilatkozata, illetve a Családok Pápai Tanácsa 1997. február 12-én napvilágot látott, *A gyóntató atyák Vademecuma* című dokumentumának harmadik pontja. Az egyedi esetek megítélésénél az alapigazságok érintetlenül hagyása mellett a személyközpontú antropológia és etika hangsúlya a házastársi aktus fizikai integritásának biztosítása felől a szexualitás által kifejezett gesztusok és a házastársi szeretet igazsága között meglévő koherencia, vagyis a hitelesség értéke felé mozdul el.

A kötet utolsó, tizedik fejezete a nehéz lelkipásztori helyzetektől a házasság szentsége misztériumához érkezik el, amikor azzal foglalkozik, hogy a szentség kiszolgáltatói maguk a házastársak. Amikor Krisztus, a Völegény a hitvesekkel a házasság szentségében találkozik, a völegény és a menyasszony egymásnak való önátadását saját önátadásába emeli fel.

Ouellet munkája, bár több kérdést nyitva hagy, de a kezdeti lépéseit járó családteológia területén mégis nagyon jelentős előrelépést jelent a szentháromságos hitletétemény, valamint a házások lelkisége és napi problémáinak összekapcsolása felé. A házasság ugyanis olyan dinamikus folyamat, amely az isteni ajándékok egyre tökéletesebb befogadása útján válik mélyebbé és érettebbé (vö. *Familiaris consortio*, 90; *Amoris laetitia*, 122). Személyes öröm volt a kötet recenziójának elkészítése, hiszen az 1999–2000-es tanévben a szerző hallgatója lehettem.

Harsányi Pál Ottó OFM

Kovács Zoltán: „Íme, az Úr szolgálóleánya”. Teológiatörténeti, szisztematikus és gyakorlati áttekintés a mariológia tanulmányozásához

Szent István Társulat, Budapest, 2016.

A magyar nyelven is olvasható mariológiai traktátusok sorát egy szép művel gyarapította Kovács Zoltán atya, esztergomi teológiai tanár, a szerviták római Marianum fakultásának egykori növendéke. A szerző láthatóan igencsak otthon van a téma főleg olasz nyelvű kortárs munkáiban. Szemléletének egyszerre korszerű és a hagyományban megalapozott voltára garancia a kötődése Stefano de Fiores szervita mariológushoz.

A mű felépítése nemcsak világos és árányos, de már teológiai szempontokat is nyújt. Először egy 80 oldalas szakaszban bemutatja a mariológia szentírási alapjait és tantörténetét. A kultusz és az imádságos szokások ismertetése jól segíti a fejlődés megértését. Egy külön alfejezetben gondosan végigveszi a *Lumen gentium* VIII. fejezetét, a szakasz utolsó alfejezetét pedig a II. Vatikáni Zsinat utáni, Máriáról szóló legfontosabb tanítóhivatali megnyilvánulásoknak szenteli.

A következő, szintén kb. 80 oldalas rész tárgyalja a négy Mária-dogmát és a kegyelemközvetítés kérdését. A dogmáknak először a szentírási alapjait és dogmatörténetét elemzi, majd szisztematikus kifejtést ad róluk. Elismerésre méltó a „közvetítés” világos tárgyalása, melynek fontos alapja II. János Pál pápa *Redemptoris Mater* enciklikájának (1987) lényeges meglátása: Mária közvetítése mindig „anyai” közvetítés, ezért nem indokolt ezt szembeállítani egyfajta „közvetlen kapcsolattal”. A közvetítés valójában a közvetlen kapcsolat lehetővé tétele.

A szerző végül mintegy 50 oldalt szentel annak, hogy bemutassa a Mária-kultusz gyakorlatát, megnyilvánulásait és hogy tár-

gyaljon néhány kapcsolódó, aktuális kérdést: a máriás lelkiséget (nagyon szép kitérővel a pap máriás lelkiségére), az ökumenikus vonatkozásokat, a Mária-tisztelet pszichológiai és szociológiai karakterét, a feminizmus kihívásait, végül a jelenések és üzenetek témáját.

A mű gazdag szakirodalmi utalásaiból az igényes olvasó sok ötletet kaphat az anyag elmélyítésére. Mindvégig jellemző rá a kiegyensúlyozottság, a jó súlyozás a Szentírás, a hagyomány és a kortárs teológia forrásai között. Érdemes böngészni a lábjegyzeteket is: ezekben igen fontos megjegyzések, alkalmazások, olykor rövid teológiai mellékgondolatok szerepelnek (pl. az „Oltalmazd alá futunk” antifónáról az 50. oldalon vagy Mária „papi” ábrázolásának tévútjáról a 161. oldalon).

Várnai Jakab OFM

Gerhard Ludwig Müller:
Der Papst. Sendung und Auftrag
Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2017.

A pápáról, a pápaságról szóló irodalom felmérhetetlenül nagy. Most mégis egy jelentős új művel bővült. Szerzője az 1947-ben Mainzban született Müller bíboros, a Hittani Kongregáció volt prefektusa, aki 1986 és 2002 között müncheni egyetemi tanár volt, majd pedig egy évtizeden át regensburgi püspök, Joseph Ratzinger összes műveinek kiadója, 2012-től címzetes érsek, 2014-től pedig bíboros.

Vaskos könyve historikus, teológiai, ám leginkább dogmatikai mű. Az eddigi pápaságot tárgyaló művekhez képest egyéni megközelítésben tárgyalja a péteri szolgálatot. Helyet kap benne sok személyes élménye, tanúságtétele, főbb teológiai dokumentumok, de olyan aktualitások is, mint a legutóbbi pápai enciklikák, az aktuális Péter-utód, Ferenc pápa irányvonala, szolgálata. A könyv „bom-

baként ható” nagy jelentősége a reformáció ötszázadik évfordulója kapcsán a protestáns nézetekkel való ütköztetése, amely kiegyensúlyozott és minden érzelmi felhangtól mentes. A nem könnyű kérdésnek a protestáns oldal számára is elgondolkoztató katolikus tárgyalása.

A könyv elején található latin dedikáció a régi római, ősegyházi feliratokat idézi: „SANCTAE ROMANAE ECCLESIAE MATRI ET ECCLESIARUM OMNIUM MAGISTRAE NIHIL ALIUD VOLITANS NISI QUOD IPSA SUI RATIONE VNIVERSAE CHARITATIS PRIMATUS PER SUUM SUPREMUM PASTOREM DOCET AC VULT FILIALI PERGRATO ANIMO AVCTOR DEDICAT” („A Római Szent Egyháznak, minden egyház anyjának és tanítójának, semmi mást nem akarva, csak amit ő a maga egész szeretetben való primátusa alapján az ő legfőbb pásztor által tanít és akar, igen hálás fiúi lelkülettel ajánlja a szerző” – *Rihmer Zoltán* fordítása.)

A teológus-bíboros művét 12 nagy fejezetre osztotta minden bizonnyal az apostoli kollégiumra való utalással. Az első fejezetben életútja pápáinak képét vázolja (ami alkalom a szerző saját pályájának bemutatására is). Olvashatunk arról, milyen dolgokra figyelmes egy a pápai liturgiákon résztvevő kardinális a Szent Péter-bazilikában. A második fejezet a mindenkori pápa misszióját írja le Isten egyetemes üdvözítő tervében. Itt jut el a szerző a kérdésfeltegelig: „Lehetséges-e a pápaság arculatának ökumenikus elfogadása?” (II/14). A harmadik fejezet címe: „A pápaság mint a történelem és a kinyilatkoztatás ténye”. Ez a rész azzal a sommás megállapítással zárul, amelyet egy középkori bíboros sírfelirata tár elénk: *Catholicus non est, qui Romana ecclesia in fidei doctrina discordat* (Nem minősül katolikus hívőnek, aki eltér a római egyház hittanításától). Azután világos és rövid témák következnek. Negyedik

fejezet: „Az Egyház alapítója egyben a pápaság létrehozója is”. Ebben tárgyalja a szerző az isteni kinyilatkoztatás tanítását a péteri szolgálatról, az evangéliumok történeti, teológiai tartalmát, a kiemelt péteri szerep különböző aspektusait, Péter tévedhetetlen hitvallását Jézus istenfiúi méltóságának megvallásában, a mindenkori péteri szolgálat megalapítását, annak pünkösdi kezdetét, a János-evangélium tanítását és Péter egyházalapító tevékenységét a zsidók meg a pogányok között.

Az ötödik fejezet címe: „A római pápa primátusa az apostoli hagyományban”. Itt találkozunk többek között Szent Ambrus híres mondatával: *Ubi Petrus – ibi Ecclesia. Ubi Ecclesia – ibi vita non mors* (Ahol Péter, ott az Egyház. Ahol az Egyház, ott élet van és nem halál). Érdekesítő témák ezek: az apostolok egyháza hogyan válik apostoli Egyházzá? A római primátus az Egyház életében, ennek dogmafejlődése; Kelet és Nyugat feszültsége, illetve a primátus kérdésének különböző megközelítései. A hatodik fejezet leírja a protestáns alapállást a római pápával szemben. Ilyen kérdésekről olvashatunk itt: 1517: „a váltó átállítása”. Miért éppen a pápa volt a botránykő, a megütközés sziklája? Luthernek a kegyes Istenről feltett kiinduló kérdése. Létezik-e egyáltalán szentségi szolgálat? A pápaság túlélésének harca. A *Pastor aeternus* alapján tárgyalja a következő, hetedik fejezet a pápa tanbeli és jurisdikciós elsőségének dogmáját a következő alcímekkel: Egyház és primátus a természetfeletti rendben; A tanbeli és a joghatósági primátus egyháztani értelme; A pápai tévedhetetlenség és az intellektuális, valamint etikai relativizmus. A nyolcadik fejezet az *Evangelii Gaudium* alapján tárgyalja a pápaság integrációját Egyházon belül, valamint a püspöki kollégiumban. Egészen újszerű cíkcímeket találunk itt: A püspöki szolgálat egysége a pápával és a pápában; Az egyetlen Egyház univerzális küldetése és helyi konkrét megvalósítása; A ró-

mai Kúria szolgálata és reformja; A pápa és az Egyház aktuális missziója.

A kilencedik fejezet címe: „A pápa Krisztus tanúja minden ember méltóságáért”. Itt olvashatunk a prófétai hangról az emberi méltóságért; az emberről, aki az Egyház útja; az emberi jogokról, illetve az Egyház modern korral való kiengesztelődésének kérdéséről. Majd következik a katolikus szociális tanítás aktualitása; Ferenc pápa a szegények oldalán – ezek már egészen gyakorlati témák. A tizedik fejezet: „A pápa Isten igazságának védelmezője és az emberiség pásztora”. Ebben megtaláljuk az igen logikus és meggyőző kifejtést: Isten igazsága alapozza meg az ember szabadságát. A tizenegyedik fejezet címe: „A pápa – a keresztények egységének útkészítője Isten egyházában”. Benne ilyen cikkek: Hosszú az út, de jó! A reformáció 1517–2007-ig tartó folyamatának értékelése; Az apostoli utódlás kérdése a lutheránus-katolikus párbeszédben; vagy: Krisztus egyháza – a katolikus egyházban áll fenn. Itt van szó Ferenc pápa és Kyrill moszkvai pátriárka kubai találkozójának mérlegéről. Az utolsó, tizenkettedik fejezet címe: „A pápa – az ember Istenben való beteljesülésének tanítója”. Ezt zárja a felebaráti szeretetről szóló utolsó cikk.

A kötet napjaink reális, idealizálástól mentes pápaképét adja, az örök és változatlan Péter-utódot, aki mégis kora embere; aki tudatában van isteni küldetésének és a mai világ kihívásainak. Idézi a *Laudato si* enciklikát, a természet „közös házáért” való aggódást, ismételten Ferenc pápát, aki a szegények oldalán áll. A könyv végén olvasható a Hittani Kongregáció 1998. október 31-i „megfontolása” a Péter-utódok primátusáról. Alapos jegyzetanyag, irodalmi jegyzék és névmutató egészítik ki a kötetet.

A könyv címe egészen egyszerűen ez: *A pápa. Küldetés és megbízatás* (egyszerűbben: küldetés és feladat), a külső fehér bo-

ritó hátsó ismertetőjén azonban ez áll: *Egy szikla a hullámok között*. Mai (túl) kritikus világunkban e kötet meggyőző erővel bír, a péteri emberarc mögött isteni erő húzódik (ez tükröződik a fehér borítón látható képen: a kulcsok átadása Péternek). – Jó lenne egy igényes fordítás elkészítése a magyar olvasók számára.

Pákozdi István

Giovanna Franco Repellini:
Antonio Barluzzi,
Architetto in Terra Santa
Edizioni Terra Santa, Milano, 2013.

A római származású Antonio Barluzzi (1884–1960) életművét mutatja be a velencei építész, Giovanna Franco Repellini. A Szentföldön járó zarándokok sorra látogatják Barluzzi épületeit a kereszténység legfontosabb kegyhelyein, ám alkotójukról általában nagyon keveset tudnak. Ezt a hiányt kívánja pótolni kötetével a szerző.

A könyv előszavában Paolo Pieraccini Barluzzi közel fél évszázados szentföldi működésének (1912–1958) a történeti hátterét ismerteti. A XX. század elejének nagyhatalmi versengése Jeruzsálem építészeti arculatát is meghatározta. Itália gyarmatbirodalmi törekvéseit hol a Szentföldi Kustódia, hol a Misszionáriusokat Segítő Nemzeti Egyesület (ANSMI) révén kívánta megvalósítani. Ettől a két intézménytől kapta Barluzzi valamennyi megbízatását, amelyeknek teljes kronológiáját megtalálhatjuk a könyv elején közölt önéletrajzában.

A bevezetőben Barluzzi szakmai életútját tekinti át a szerző. Egyrészt hatott rá az Itália dicső múltját, nagy művészeti hagyományait feleleveníteni kívánó neoklasszicista monumentalizmus, másrészt – ennek ellenpólusaként – a nagy európai városok-

ban terjedő modern irányzat, a szecesszió, amely a természet és a táj időtlen szépségét hangsúlyozta. Mindkét irányzat jeles itáliai művészei, mesterei (pl. Picchiarini, a római alkotásairól is híres üveges mester) közreműködtek Barluzzi épületeinek a kivitelezésében. Harmadrendi ferences tanárának, Giulio Salvadorinak a hatására Barluzzi egész munkássága túlmutat korának uralkodó ideológiáján, a D'Annunzio-féle esztétizmuson. A művészet lényege nála nem az öncélú gyönyörködtetés, hanem az isteni tökéletesség kifejeződése. Barluzzi nem lépett a ferences rendbe, de tiszteletbeli ferencesként (a harmincas évek elejére már teljes szegénységben élve és alkotva) prófétai lelkülettel gyakorolta nagy hivatását: a szentföldi kegyhelyek építését és helyreállítását. Feladatának tekintette, hogy különleges módon tegye érzékelhetővé a hívek számára Jézus életének a Szent Helyekhez kapcsolódó misztériumait. A templomépítészeti nyelvezete általában tele van szimbólumokkal, Barluzzinál ez a szimbolizmus hatására, illetve a helyek jellegéből adódóan fokozottan érvényes. Nemcsak az a fontos, ami látható, hanem az is, ami láthatatlan, amit egy templom terébe lépve a hívek megsejtenek az Úr szent titkaiból. Barluzzi épületei eklektikusak; különböző stílusok elemeit használja fel, beleértve a historizmust is, ugyanakkor egyéni elemekkel is gazdagított eredeti kifejezőmódot hoz létre. Például következetesen beletervezi épületeibe a fényt és az árnyékot: a homály a fájdalmat érzékelteti (Agónia-bazilika, Szent Lázár-templom) a fény pedig az Istenhez emel (Színeváltás-bazilika, Ain Karemi-bazilika, Szent Lázár-templom).

A következő 12 fejezetet egy-egy Barluzzi által tervezett vagy helyreállított templomnak szenteli a szerző átadásuk kronológiai sorrendjében. Minden fejezetet evangéliumi idézet vezet be, amely ráhangol a helytörténeti és építészeti alfejezetekértőbb olvasására.

A Barluzzi munkáját bemutató szakaszokból megtudjuk, hogy mindig rendkívüli figyelmet szentelt a helyek történelmi sajátosságainak, a korábbi templomok stílusának. Az Agónia-bazilikát például egy keresztes kori templom maradványaira kezdték el építeni, de amikor az építési munkálatok közben folytatódó ásatások során a bizánci templomot is megtalálták, újrakezdték az alapozást. A történelmi hitelességen túl Barluzzi mindig törekedett épületei és az azokat körülvevő táj tökéletes harmóniájára, ennek legjobb példája talán a Nyolc Boldogság-bazilika, amely köré az eredetileg mocsaras domb helyén gyönyörű parkot tervezett és a Dominus Flevit-templom, amelynek az oltár mögött elhelyezett ablakán Krisztus nézőpontjából csodálhatják meg a zarándokok Jeruzsálem látképét.

A szerző részletesen beszámol a Barluzzi tevékenységét nehezítő, templomainak elkészültét késleltető tényezőkről: amikor éppen nem utakat kellett építenie, hogy elérhetővé tegyen egy építkezési területet, hol a megszálló angolok kifogásaival, hol az ortodox görögök követeléseiivel kellett megküzdenie, hol egy palesztin felkelés, hol egy világháború keresztelte a terveit.

Az utolsó fejezet Barluzzi megvalósítatlan terveiről szól: egy teljesen új Szent Sír-bazilikáról és a názáreti bazilikáról, feltárva a meghiúsulás okait és szomorú következményeit.

A könyv végén függeléként azoknak az olasz művészeknek a rövid szakmai életrajzát találjuk hasznos bibliográfiai utalásokkal, akik Barluzzi munkatársai voltak a Szentföldön.

A kötetet értékes képanyag gazdagítja: fotográfiák mind napjainkból, mind az építkezések korából, Barluzzi tervrajzai, vázlatai, jegyzetei, amelyek közül sok a Szentföldi Kusztódia archívumából származik.

Hegedűs Anna

A recenziók szerzői

LUKÁCS LÁSZLÓ piarista szerzetes, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola alapító rektora, a *Vigilia* főszerkesztője; lukacs.laszlo@sapientia.hu

VARGA GYÖNGYI evangélikus lelkész, biblikus teológus, az Evangélikus Hittudományi Egyetem Ószövetségi Teológia Tanszékének vezetője. barakagyongy@gmail.com

NÉMETH GÁBOR katolikus pap, teológus, a győri Hittudományi Főiskola Erkölcssteológiai Tanszékének vezetője, a Győri Széchenyi Egyetem óraadó tanára, a győri Nagybaldogasszony Plébánia plébánosa; iphofen@freemail.hu

LAURINYEZ MICHÁLY katolikus pap, teológus, a PPKE Hittudományi Kara Erkölcssteológiai Tanszékének vezetője; laurinyecz.mihaly@htk.ppke.hu

HARSÁNYI PÁL OTTÓ ferences szerzetes, morálteológus, a Pontificia Università Antonianum (Róma) Teológiai Karának egyetemi tanára; harsanyipo@gmail.com

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

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

HEGEDŰS ANNA tanár, a budapesti Szent László Gimnáziumban tanít olasz nyelvet, irodalmat és kultúrát 1998 óta, valamint etikát olasz nyelven 2014-től; annaritahegedus@gmail.com

2017. szeptember – december

- 2017. szeptember 3.** Petrovics László jezsuita pappá szentelése.
- 2017. szeptember 9.** Veni Sancte szentmise és tanévnyitó.
- 2017. szeptember 16.** Balázs Jeromos ferences örökfogadalma.
- 2017. szeptember 21.** *Segítő és ártó félelmeink.* A Családteológiai Intézet előadása. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Elekes Szende és Papp Miklós.
- 2017. szeptember 27.** Baritz Laura domonkos nővér, a KETEG képzés megszervezője szeptember 27-én átveszi azt az elismerést, amellyel a Joseph Ratzinger–XVI. Benedek Vatikáni Alapítvány *Tágabb értelem* című pályázatán két kategóriában két-két indulót díjaztak. A KETEG képzés az oktatás kategória egyik díjazottjaként nyerte el az elismerést.
- 2017. október 10.** Könyvtári Esték. *Jos Decorte emlékest – A megnevezhetetlen Isten nevei: Mit mond Ál-Areopagita Szent Dénes Isten kimondhatatlanságáról a De divinis nominibus-ban?* Előadó: Vassányi Miklós, a Károli Gáspár Református Egyetem Szabdbölcsészet Tanszékének vezetője.
- 2017. november 14.** Könyvtári Esték. *Párbeszéd az iszlámról.* Beszélgetés Gyöngyösi Csilla iszlámkutatóval, Nabeel Qureshi: *Allahot kerestem, Jézusra találtam* (Koinonia, 2017) című könyv fordítójával. Az est házigazdája Bagyinszki Ágoston OFM.
- 2017. november 18.** Sapientia-nap. *A Szentföld.* Megnyitó: *Dobszay Benedek OFM.* Előadók: Narcyz Klimas OFM (Szentföldi kuszódia), Stéphane Milovitch OFM (Szentföldi kuszódia), Szabó Xavér OFM (SSZHF), Kőszeghy Miklós (PPKE BTK). Zárzó: Várnai Jakab OFM rektor.
- 2017. november 25.** Karitatív nap. Adománygyűjtés a Pásztói Egységes Gyógypedagógiai Módszertani Intézmény, Gyermekotthon, Óvoda, Általános Iskola, Speciális Szakiskola és Kollégium lakói számára.
- 2017. november 30.** Kiemelt vendégelőadás. A főiskola vendége: Vető Miklós filozófus (Párizs). Az előadás címe: *A filozófiai istentan kérdései.*

- 2017. december 1.** Könyvbemutató. Somorjai Ádám *Újabb Mindszenty-források Agostino Casaroli levéltári hagyatékában* című könyvének bemutatója Zombori István történész (HEH-METEM), Balogh Margit történész (MTA TTI igazgató helyettese), Tóth Tamás (Pápai Magyar Intézet rektora, Róma), Szabó Csaba történész (Magyar Nemzeti Levéltár főigazgatója) közreműködésével.
- 2017. december 4.** Kateketikai Műhely. *A Jöjj, kövess engem!* karmelita lelkeségű francia módszer ismertetése, mely a gyermekeket a belső összeszedettségén keresztül vezeti el bensőséges kapcsolatra a bennük élő Istennel. Előadók: Bakos Rafael OCD (Kármelita Rendház, Győr), Versegi Beáta-Mária CB (Eucharisztikus Élet Mozgalom), Emmanuelle Bonhomme (Institut Notre Dame de Vie), Csillag Éva és Gakovic Blanka hitoktatók.
- 2017. december 12.** Tudományos ülés, szentmise és könyvbemutató a 75 éves Tomka Ferenc tiszteletére. A szentmise főcelebránsa Erdő Péter bíboros. Tudományos ülés: Piero Coda (Istituto Universitario Sophia, Róma) Máté-Tóth András (SZTE BTK), Várnai Jakab (SSZHF). *Az Intézmény és karizma az Egyházban 2.0. Ünnepi kötet Tomka Ferenc tiszteletére 75. születésnapja alkalmából* c. kötet bemutatója.

IMRE GÉRECZ OSB

The Third Sacrament? An Analysis of the Laying On of Hands in John Calvin's Theology

MÁTYÁS SZALAY

Phenomenological/Philosophical Analyses of "Giving a Testimony"

PÁL OTTÓ HARSÁNYI OFM

Common Roots of the Care of Creation and Family Ethics. First Part.

JUDIT SZABÓNÉ KÁRMÁNThe Catholic Church and the Gypsies.
Some details concerning their common history in Hungary from the 15th century up to the present

IZSÁK BAÁN OSB

A Desert Father in Gaul? The Rule of Saint Macarius



9 772060 323009



20172

800 Ft