

■ A Messiás alakja és feladatai ■ A gondolkodásmód mint tapasztalás
■ Teológiai ismeretelmélet ■ A Bibliaolvasás három dimenziója ■ Szent helyek
jogi szabályozása ■ Evangélikus egyháztan ■ Szerzetesi férfibeavatás

2011
1



SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITUDOMÁNYI FŐISKOLA FOLYÓIRATA



SZABÓ MIKLÓS XAVÉR OFM

A messiás alakja és feladatai Salamon zsoltáraiban

*„A Messiás-kép központi vonásait az izráelita
királyság területéről kölcsönözték,
amely megszűnése után eszményi fényben ragyogott.”
(Adolf von Harnack)¹*

*„Nem elég olvasni. Újraolvasni – az összes tanácsadók szerint – fontosabb.
S nem csak a könyvet kell újraolvasni, melynek emléke halványodik,
vagy, melyet első olvasásra nem értettünk meg tökéletesen:
a mondatot is újra kell olvasni, a főnevet, ígét és jelzőt is,
mely végzetesen meghatároz a könyvben valamit.”
(Márai Sándor)²*

BEVEZETÉS

A korai zsidó irodalom tanulmányozása virágkorát éli, bizonyítékul elég egy pillantást vetnünk az elmúlt években megjelent publikációkra. Ehhez az irodalomhoz tartoznak a *Salamon zsoltárai*, amelyek műfajaikban, szókincsükben és formáikban a kánoni zsoltárokat imitálják. A görög és szír nyelven fennmaradt költemények egy olyan csoporttól származnak, amelyet erős rokonság fűzött a farizeusokhoz. A biblikusok egyetértenek abban is, hogy a SalZsolt 17,21–46-ban található a messianizmus egyik legkorábbi egyértelmű kifejeződése.³

A Salamon-zsoltárok messiásképet többnyire akkor emlegetik a dogmatikusok és a prédikátorok, amikor a zsidó nép körében a Jézus korában már el-

¹ ADOLF VON HARNACK: *A kereszténység lényege*, Osiris, Budapest, 2000, 94.

² MÁRAI SÁNDOR: *Bölcsességek januártól decemberig*, Helikon, Budapest, 2004, 218.

³ A bevezetéstani kérdésekhez és a költemény fordításához lásd SZABÓ XAVÉR: *Salamon zsoltárai. Bevezetés – fordítás – jegyzetek*, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2009, 13–49; 114–123.

terjedt nacionalista színezetű messiási reménységről beszélnek.⁴ Jézus messiási öntudatából és a „keresztény univerzalizmusból” kiinduló gondolkodás értetlenül áll egy szinte tisztán nemzeti messianizmus előtt. A gyűjtemény messiási elgondolása valóban mélyen nemzeti, ami egyben világos teológiai válasz a Hasmoneus dinasztia, Heródes és a rómaiak uralmi igényeire egyaránt.

A XX. század utolsó harmadának szakirodalma (és ezt az elmúlt évek irodalma is csak ismétli) a dávidi hagyományon túl a költemény messiásképének „ellentétes ideológiai vonásait” hangsúlyozta, a spirituális illetve a harcias jellemzőket.⁵ Igaz, a szöveg nem mentes a feszültségektől,⁶ de ezek az „ellentétes vonások” csak első ránézésre tűnnek ellentmondásosnak. Nem szükséges a messiás alakja és feladatai között feszültséget keresnünk, hiszen a felkenttől elvárt tettek megfelelnek Izrael vezetője királyi tevékenységének. A költeményben a messiás az *ideális király* minőségében jelenik meg, mint kormányzó, felszentelt személy, bíró és katonai vezető, így a királyi hivatal lesz az a rendezőelv, amely egészében áthatja a költemény messiásképét.

A „messiási eszméket” összefogó másik jelenség az, amit a biblikusok *újraolvasásnak* vagy *újraértelmezésnek* neveznek. A SalZsolt 17 szerzője sem tesz mást, mint a prófétai jövődöléseket és más bibliai elbeszéléseket újraolvasva felfedez egy új, saját helyzetére alkalmazható jelentést.

⁴ Vö. HANS KESSLER: Krisztológia, in Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, 1. kötet, Vigilia, Budapest, 1996, 272.

⁵ Vö. JOACHIM SCHÜPPHAUS: *Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des Vorchristlichen Jahrhunderts*, E. J. Brill, Leiden, 1977, 125–126; PIETER G. R. DE VILLIERS: The Messiah and Messiahs in Jewish Apocalyptic, *Neotestamentica* 12 (1981) 75–110.

⁶ WASCHKE felhívja az olvasó figyelmét a szövegben jelentkező feszültségekre: a kettőzésekre (SalZsolt 17,21sk., 32sk.), Isten (17,1.3.46) és a dávidi király uralmának (17,4.21) egybeesésére, valamint a pogány nemzetek felé való pozitív (17,31.34) és negatív (17,22–25) magatartásra. Vö. ERNST-JOACHIM WASCHKE: „Richte ihnen auf ihrem König, den Sohn Davids” – Psalmen Salomos 17 und die Frage nach den messianischen Traditionen, in ID.: *Der Gesalbte: Studien zur alttestamentlichen Theologie*, Walter de Gruyter, Berlin, 2001, 133. Véleményem szerint ez utóbbi a legnyilvánvalóbb jele annak, hogy a szöveg előállításának történetében számolnunk kell az akár többszöri redakcióval. A pogány népek Sionra való zarándoklata és a feljűk gyakorolt irgalom a Héber Bibliának egy másik, már egyetemes szemléletet tükröző hagyományvonulata. A másik kérdéses vers a SalZsolt 17,33, amely úgy mutatja be a messiáskirályt, mint aki kerüli a hadakozást. A kép nehezen illeszkedik a harcos messiásképbe.

Tanulmányomban a fenti két alapgondolatot figyelembe véve szeretném újraolvasni a zsoltárt, hogy közelebb kerüljünk a költemény által megrajzolt messiás – egy minden szempontból ideális király – alakjához.

A MESSIÁSI ESZME

A messiási eszme eredete, felbukkanása, meghatározása, természete és jelentősége ma is élénk vita tárgya a korai zsidósággal és a kereszténységgel foglalkozó kutatók között. Egyes kutatók szerint a messianizmus nem volt központi eszme az ókori zsidóságban,⁷ mivel a *masiah* „kifejezés a Kr. e. 200 és a Kr. u. 100 közötti késői zsidó írásokban ritkán áll kapcsolatban a jövőben várható isteni szabadítás személyeivel”.⁸ A múlt század 90-es éveiben történt kutatások eredményeképpen, az írásmagyarázati módszerek megnövekedett érzékenysége és a qumráni szövegek gazdag öröksége miatt a „megszokott”, vagyis az ószövetségi messiási várakozásból kiinduló és az Újszövetséggel végződő, egyenes vonalú, összefüggő szerkezetű dávidi messiásvárast egyre többször szembeállították a zsidóság messiási várakozásainak sokféleségével.⁹ Az újabb kutatás egyik iránya a messiási szövegek kritériumaira összpontosít,¹⁰ illetve a messiás(ok) várásának sokszínűségére érzékenyen reagálva, különböző definíciókat (helyesebben: „munkahipotéziseket”) használ a jelenség leírására.¹¹ Akadnak azonban olyan kutatók is, akik a

⁷ DUNN például a Második Templom zsidósága vallási eszmerendszerének négy alappilléréről beszél (szövetség, kiválasztás, monoteizmus, föld/ország), és nem sorolja közéjük a messianizmust; vö. JAMES D. G. DUNN: *The Parting of the Ways between Judaism and Christianity and Their Significance for the Character of Christianity*, Trinity, Philadelphia, 1991, 18–36.

⁸ MARINUS DE JONGE: „Messiah”, in *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. IV, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1992, 777. A Héber Biblia tényleg nem használja eszkatologikus értelemben a *masiah* címet, az „Eljövendő” témája számos szövegben bennfoglaltan mégis megjelenik, vö. HEINZ-JOSEF FABRY – KLAUS SCHOLTISSEK: *Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Echter, Würzburg, 2002, 103.

⁹ Vö. HEINZ-JOSEF FABRY – KLAUS SCHOLTISSEK, *Der Messias*, i. m. 11–12.

¹⁰ JOSEPH A. FITZMYER például szigorúan a *masiah* szóhasználatot veszi alapul, vö. *The One Who is to Come*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge, 2007. Szerinte csak akkor beszélhetünk messiási szövegekről, ha a *masiah*, vagy annak megfelelője (pl. *christos*, *unctus*) eszkatologikus értelemben fordul elő a szövegben; továbbá úgy véli, hogy a messiásfogalom nem bővíthető és terjeszthető ki más „fenségcímekre”.

¹¹ Lásd például JOSEPH A. FITZMYER: *The One who is to come*, i. m. 7; GERBERN S. OEGEMA: *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen*

„messiás” kifejezést indokoltan kerülnek, és inkább „pozitív eszkatologikus szereplőkről” beszélnek.¹² Az eltérő meghatározásokat tekintve, a közös pontok a következők: a messiás olyan eljövendő alak, akit Isten tekintéllyel ruház fel, hogy a történelemnek egy kitüntetett pillanatában, akár eltérő szerepekben is, az ő képviselőjeként lépjen fel és tevékenykedjen Izrael üdvösségéért. A SalZsolt 17 költeményben már a görög *christos* (17,32), illetve a szír *mesihó* (17,38) szavak jelenléte lehetővé teszi, hogy biztonsággal beszéljünk messianizmusról.

A SZÖVEG ÉS A SZEREPLŐK BEMUTATÁSA

A történelmi háttérre irányuló legfontosabb kérdés, hogy a költemény két része milyen kapcsolatban áll egymással (SalZsolt 17,1–20; 21–46).¹³ A zsoltár első felének homályos történelmi utalásai két irányba mutatnak: a Kr. e. 63-as pompeiusi időkre (rómaiak bejövetele),¹⁴ vagy a Kr. e. 40 és 37 közötti évekre (Heródes tisztogatása).¹⁵ Az újabb kutatások ez utóbbi lehetőséget részesítik előnyben, így a zsoltár második felét a heródesi évek reflexiójának tekintik. Én magam elfogadom, hogy a zsoltár első fele a heródesi Jeruzsálembe kalauzol bennünket, ám exegézisem eredményeként arra szeretnék rámutatni, hogy a költemény második felének vannak pompeiusi időkre utaló félreérthetetlen jel-

Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1994, 26; STEFAN SCHREIBER: *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbten-erwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften*, Walter de Gruyter, Berlin, 2000, 31.

¹² Vö. GEZA G. XERAVITS: *King, Priest, Prophet. Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*, Brill, Leiden – Boston, 2002, 2–3.

¹³ ECKHARDT a hármas felosztás mellett érvel (SalZsolt 17,1–10. 11–20. 21–46), vö. BENEDIKT ECKHARDT: PsSal 17, die Hasmonäer und der Herodomepeius, *Journal for the Study of Judaism* 40 (2009) 465–492. A *Herodomepeius* név már árulkodik a történelmi személyazonosítás nehézségeiről.

¹⁴ Például EMIL SCHÜRER: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*, A new English version, revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar and Martin Goodman; Vol. III/1., T&T Clark, Edinburgh, 1986, 194: „Különösen az a tény, hogy a foglyokat nyugatra vitte, csak Pompeiusra és Tituszra érthető.”

¹⁵ A 17,7-ben az „idegen ember”, aki végzett a Haszoneusokkal, valamint a „törvénytelen” kifejezés Nagy Heródesre utalhat (vö. JOSEPHUS FLAVIUS: *Ant.* XIV, 403). Lásd MARTIN HENGEL: *Gli Zeloti. Ricerche sul movimento di liberazione giudaico dai tempi di Erode I al 70 d.C.*, Paideia, Brescia, 1996, 362.

zései, elég csupán a *katapatein* („össze-, letaposni”) ige jelenlétére gondolni a SalZsolt 2,2 és a 17,22 versekben.¹⁶

Ez az összetettség a zsoltár egészének redakcióját jellemzi. Bármely említett időszak lenne a költemény első felének történelmi háttere, a SalZsolt 17,21–46 egy nehéz helyzetre reagálva szólítja meg Istent, kérve, hogy avatkozzon be a jelen történelmébe. A 17,21–46 szövege, amelyet ma a kezünkben tartunk, viszonylag egységesnek mondható. Mondattani megfontolások alapján a következő szerkezeti felosztást javaslom:¹⁷

I. 17,21–25: a királyi messiás eljöveteleért mondott fohász,

II. 17,26–43: a messiáskirály leírása,

III. 17,44–46: az imádság lezárása.

A zsoltárban öt szereplőt különíthetünk el. *Isten*, akit a zsoltáros többféleképpen szólít meg, számára Isten abszolút fensőbbiség: Isten (7–9, 31–32), Úr (10, 21, 30–31, 34, 39, 46) és Király (1, 34, 36). Amíg a zsoltár első felében (1–20) a *szerző* gyakran használja a „mi” személyes névmást (1, 3, 5, 11, 17 versek), addig a költemény második felében kívülállóként könyörög a messiás elküldéséért (21: „támaszd *nekik* királyukat”, 32: „királyuk”, 27: „köztük”, „közöttük”, 32: „fölöttük”, 41: „öket”). A *választott népre* is különböző kifejezéseket találunk: Izrael (4, 21, 42 [*bis*], 44, 45), Jeruzsálem (14, 15, 22, 30), szent nép (26), az Úr népe (35), nagy nép (36), megszentelt nép (43), az Úr nyája (40). A zsoltárban a *bűnösök* jelölhetik az egyes személyeket (20), a szó azonban alapvetően a zsidó vezetőségre vonatkozik (5, 23, 25, 26; „ők”: 6, 7, 8, 9, 12,

¹⁶ SalZsolt 2,2: „Idegen pogányok mentek fel áldozati oltárodhoz, gőgjükben összetaposták (*katepatusan*) saruikkal”; SalZsolt 17,22: „Övezd fel őt erőddel, hogy megtörje az igazságtalan uralkodókat, hogy megtisztítsa Jeruzsálemet a pogány népektől, akik gyalázatosan eltiporják őt (*katapatuntón*).” Az ige más apokrif iratokban is a Templom megszentéletekéntiítésének kontextusát idézi fel, vö. 3Makk 2,18: „Összetapodtuk (*katepatésamen*) a Szentély házát, ahogy a bálványok házait összetapodják (*katapatuntai*).”

¹⁷ Az első részben a költő három imperativussal fordul Isten felé („lásd”, „támaszd”, „övezd fel”), a mellékmondatokban pedig többnyire egyszerű vagy névelős főnévi igenevet találunk. A görög szöveg második részének főmondataiban kizárólag jövő idejű igealakokat találunk, a mellékmondatokban pedig ismételten főnévi igenevet. Ilyen nyelvtani megkülönböztetés alapján javaslom (a redakció szempontjából is), hogy az első részt tekintsük a költemény központi magjának, amelyre ráépültek a további versek. Szintén egy újabb redakciós fázisok lehetnek a kissé mesterkélt *diapsalma* kifejezést követő versek (17,30–43), valamint a keretet biztosító záró-versek, amelyek Isten királyi voltának teológiai igazságát emelik ki. A második szakasz jövő idejű alakjait a szerző és közössége meggyőződésének és igényei kifejeződésének tekintem.

15, 19, 24, őket jelöli a „szövetség fiai” szókapcsolat is a 15. versben).¹⁸ A költemények másik főszereplője a *messiáskirály*. A következőkben az ő alakjára és feladataira szeretnék összpontosítani.

A MESSIÁSKIRÁLY MINT KORMÁNYZÓ

A királyság intézménye nem tartozott a választott nép alapvető intézményei közé, illetve a királysággal szerzett tapasztalatok is két irányba mutatnak: kritikus hozzáállás és JHWH ajándékaként való értékelés.¹⁹

Az uralkodás témája az egész zsoltáron végigvonul.²⁰ A messiáskirály uralkodni fog Izrael felett (vö. 17,21), egy nagy nép felett uralkodik (vö. 17,36), az Úr nyáját legelteti (vö. 17,40) és vezeti (vö. 17,41). A SalZsolt 17,21–46 a királyi messianizmus fejlődésébe illeszkedik bele.²¹ Egy tanulmányában Sacchi felhívja a figyelmet a Krisztus előtti első évszázad „messiási” mozgalmaira, amelyek kapcsán Josephus Flavius a „király” főnevet (gör. *basileus*), vagy a „királyként uralkodni” (*basileuein*) kifejezést használja (vö. AJ 17,272. 278. 281. 285). A szóhasználatról a neves olasz kutató arra a megállapításra jut, hogy „az általános történelmi helyzet egy erős, anti-Hasmoneus politikai ellenállást jelez, amely egy dávidi ivadék, Izrael egyetlen, törvényes és felkent királyának várásában találta meg zászlaját”.²²

¹⁸ Utóbbihoz lásd JOSEF SCHREINER – RAINER KAMPLING: *Der Nächste – der Fremde – der Feind. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Echter, Würzburg, 2000, 72.

¹⁹ Magyar nyelven lásd HANS WALTER WOLFF: *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat – PRTA, Budapest, 2001, 235–243; RÓZSA HUBA: *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Szent István Társulat, Budapest, 2001, 53–72; NORBERT LOHFINK: *Haragos visszatekintés az államra. Előadások a Sámuel és Királyok könyveinek választott kulcsszövegeiről*, Szent István Társulat, Budapest, 2005.

²⁰ Az „uralom” szemantikai mezője a következőképpen néz ki: *agó* (17,41); *archó* (17,36); *aphégeomai* (17,26); *basilea* (17,3); *basileion* (17,4. 6); *basileus* (17,1 [bis]. 4. 20. 21. 32 [bis]. 34. 42. 46); *basileuó* (17,21).

²¹ Magyar nyelven a királyi messianizmus fejlődéséről lásd JOHN L. MCKENZIE – RAYMOND E. BROWN: Az ószövetségi gondolkodás elemei, in Raymond E. Brown – Joseph A. Fitzmyer – Roland E. Murphy (szerk.): *Jeromos bibliakommentár III. Biblikus tanulmányok*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2003, 444–447.

²² PAOLO SACCHI: Figure superumane e attesa messianica fra il II secolo a.C. e I secolo d.C., in Annalisa Giuda – Marco Vitelli (eds.): *Gesù e i messia di Israele. Il messianismo giudaico e gli inizi della cristologia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2006, 72.

Valóban, először költeményünkben figyelhető meg a *christos* (héb. *masiah*) és a „Dávid fia” cím összekapcsolása. Ez utóbbi elnevezés néhány antik kifejezés felújítása (vö. „Izáj gyökere”, Iz 11,10; „Dávidnak igaz sarja”, Jer 23,5). Már a bibliai, de főleg a korai zsidó és a poszt-biblikus irodalomban is igen összetett Dávid-képpel találkozunk, ahol többek között Dávid a messiás prototípusaként jelenik meg.²³ Az alábbiakban csupán néhány, a Héber Bibliában is felbukkanó képet emelek ki, amelyet a SalZsolt 17 más, korai zsidó íráshoz hasonlóan megemlít:

- *felkent, megszentelt* (SalZsolt 17,32; 4Ezd 7,12),
- *eszményi király* (2Kir 16,2–3; 22,2; SalZsolt 17,21),
- *győzelmes harcos* (1Sám 21,11; Sir 47,3–7),²⁴
- *bölcs és tanult* (2Sám 14,20; 11QP^a 27,2; SalZsolt 17,32),
- *szép* (1Sám 16,12; SalZsolt 17,42),
- *pásztor* (2Sám 5,2; SalZsolt 17,40),
- *jámbor ember* (Sir 47,8; SalZsolt 17,36).

A MESSIÁSKIRÁLY MINT FELSZENTELT SZEMÉLY

A felkenéssel a király hosszú távra kapott felhatalmazást feladatára, hiszen „az olajjal fölkenés szent aktusa azt jelenti, hogy hosszú időre megőriznek egy bizonyos szubsztanciát, erőt”.²⁵

Bár a költemény néhány eleme megengedné,²⁶ hogy a messiás papi szerepeiről beszéljünk, itt a király a maga felszentelt mivoltában áll előttünk.²⁷ Ő

²³ A Krónikák könyvében például Dávid „második Mózesként” jelenik meg. Magyar nyelven lásd KUSTÁR ZOLTÁN: *A Krónikák könyve. A mű előállása, tanítása, szövegállományának és kanonikus forrásainak szinopszisa*, DRHE, Debrecen, 2002, 33–34.

²⁴ A dávidi „militáns” messianizmus eredetéről és fejlődéséről lásd KENNETH R. ATKINSON: On the Herodian Origin of Davidic Militant Messianism at Qumran: New Light from *Psalm of Solomon* 17, *Journal of Biblical Literature* 118 (1999) 435–460.

²⁵ MARTIN BUBER: *A próféták hite*, Atlantisz, Budapest, 1998, 90.

²⁶ A megtisztítást jelző *katharizó* ige kapcsolódhat a papsághoz is (vö. Lev 13,6. 23; 14,7). A törzsek felosztására, különválasztására utaló *katamerizó* görög ige (héber: *náhal*) a SalZsolt 17,28-ban szintén utalhat papi feladatra, hiszen Jósue könyvében Eleázár pap is segít a földosztásban (14,1). A megszentelés (17,30: *hagiasmos*) kultuszhoz kapcsolódó szókincs, az áldás feladata (17,35) pedig papi funkciót hívhat elő az olvasóban.

²⁷ O’DELL egy tanulmányában arra hívta fel a figyelmet, hogy a költemények messiása papi funkciók nélkül jelenik meg, hiszen a Hasmoneus pap-királyok képe még túl élénk a zsoltár-

Izrael helyreállítója szent, királyt is megillető funkciókkal. Akárcsak a történelmi Dávid (2Sám 6,18) és a trónján őt követő Salamon (1Kir 8,14. 55), a messiáskirály is megáldja népét (SalZsolt 17,35b).

A legitimokzatosabb cím a görög változat 32. versében olvasható: *christos kyrios* (szír: *mesihó morjő*), szó szerint „felkent úr”. Egyik szövegváltozat sem kínál variánst, a kutatók mégis a gyűjteményben többször is felcsendülő (SalZsolt 18,1.5. 7) és megszokott kifejezés félrefordításának (vö. *mesiah adonaj*, „az Úr felkentje”), visszhangjának vagy éppen másolói hibának tekintve, javítani akarják a szöveget. Elképzelhető, hogy a *kyrios* szó itt most nem Istent jelöli, pusztán az adott időszak ismerősen csengő udvariassági formulája („Uram, királyom”).²⁸ A király Istenhez való egyedülálló kötődése más módon kap hangsúlyt a költeményben. A „felkent úr” kifejezés egyesíti az uralkodói tekintély (*kyrios*) és a felkenés által megszentelt személy (*christos*) fogalmát.

A MESSIÁSKIRÁLY MINT BÍRÓ ÉS KATONAI VEZETŐ

Az 1Sám 8,20 szerint a király legfőbb feladata a bíraskodás és Izrael hadainak vezetése. A peres ügyekben való döntés, az igazságszolgáltatás és a megsértett jog helyreállítása bírói feladat volt. A *sófét* héber szó, amely gyakran jelölte a népet irányító kormányzót (vö. Dán 9,12), a bibliai szövegekben gyakran párhuzamban áll a „király” szóval, vagy éppenséggel helyettesíti is azt (vö. Zsolt 2,10). A kánoni 72. zsoltár az uralkodó király felé kielezeten hangsúlyozza az igazságosság általános elvárásait. Ezek a versek úgy tekintenek a messiásra, mint az ítélet meghozójára, végrehajtójára, Dávid ivadékára, Salamonra, akinek „halló szíve volt, hogy ítélje” (1Kir 3,9), vagyis hogy kormányozza népét.

A *Salamon zsoltáraiban* a messiás mint bíró megítéli

- „a nép törzseit” (17,26),
- „a népeket és a nemzeteket” (17,29),
- „a megszentelt nép törzseit” (17,43);

költő emlékezetében, vö. JERRY O'DELL: *The Religious Background of the Psalms of Solomon*, RQ 3 (1961) 247. ZACHARIAS viszont kiemeli a költemény messiási alakjának főpapi funkcióit is, vö. DANIEL H. ZACHARIAS: „*Raise up to them their King*”. *Psalms of Solomon 17–18 in the Context of Early Jewish Messianism*, VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken, 2008, 47.

²⁸ „Innen nézve a dávidi király ’felkent úr’ megjelölése nagy megtiszteltetés, de nem istenítés”, vö. CRAIG A. EVANS: *Messianic Hopes and Messianic Figures in Late Antiquity*, *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 3 (2006) 21–22.

- megfeddi a bűnösöket (vö. 17,25),
- lesújt szájának szavával (vö. 17,35),
- megfeddi a fejedelmeket (vö. 17,36).

A költeményből kiemelkedő erőszakos, harcoss messiás csupán a királyi funkciókat mutatja:

- megtöri az igazságtalan uralkodókat (vö. 17,22),
- megtisztítja Jeruzsálemet a pogány népektől,
- eltávolítja a bűnösöket az örökségből (vö. 17,23),
- összetöri a bűnösök gőgjét,
- összetöri vasvesszővel a bűnösök teljes mivoltát (vö. 17,24),
- elpusztítja szájának szavával a törvénysértő pogány népeket,
- megfutamítja a bűnösöket (vö. 17,25),
- „igába hajtja a pogányok népeit” (17,30),
- eltörli a bűnösöket (vö. 17,36).

A SalZsolt 17,33 felvonultatja a deuteronomiumi törvény királytükrének elvárásait is (MTörv 17,14–20 és 20,1), és úgy mutatja be a messiáskirályt, mint aki nem táplál harci ambíciókat: „Nem lovakban, lovasban és íjban reménykedik, nem halmoz fel magának a csatára sem aranyat, sem ezüstöt, nem engedi, hogy egyetlen nép is reménykedjék a csatában.” A Második Törvénykönyvben olvasható előírások „demokratizálják” (G. Braulik) ezeket a hagyományos királyi feladatokat.²⁹ Bár a szöveg nem folytatja a Deuteronomium idézését, az ókori olvasó, aki tisztában volt az Írásokkal, jól tudta, hogy a szakasz a Törvény tanulmányozásáról is szól. Azt gondolom, hogy ebben a versben, ha rejtetten is, egy olyan királyi alak jelenik meg, aki „minta izraelitaként” (H. W. Wolff) a Tóra tanulmányozásában gyakorolja magát.³⁰ A gondolat megjelenik a SalZsolt 17,32-ben is, ahol a szöveg szerint a messiás „Istentől *tanított* király lesz”. A görög *didaktos* szó kiemeli a messiás harcra edzettségét (vö. 1Makk 4,7; Zsolt 143,1), ugyanakkor a Tórához való hűséget is jelöli (vö. Iz 54,13). Evans megjegyzi, hogy később a rabbinikus irodalom fogja ezt a témát gazdagon kifejteni, ahol bizonyos hagyományokban a messiást nagy szentírástudósként ábrázolják.³¹

²⁹ Vö. GEORG BRAULIK: *Deuteronomium II (16,18–34,12)*, Echter Verlag, Würzburg, 1992, 127.

³⁰ Vö. HANS WALTER WOLFF: *Az Ószövetség antropológiája*, i. m. 241.

³¹ Vö. CRAIG A. EVANS: *Messianic Hopes and Messianic Figures in Late Antiquity*, i. m. 21. A kiváló tudós ugyan nem ad további útmutatásokat, de NEUSNER könyve az érdeklődő segít-

A KÖLTEMÉNY ÍRÁSKÉPE

A kutatástörténet során sokan rámutattak, hogy a SalZsolt 17 szerzője milyen alaposan ismerte az Írásokat.³² A zsoltárt a Héber Bibliának számos szakasza befolyásolta, mint például Nátán próféciaja (2Sám 7), Izajás (2; 11; 60; 66) és Ezekiel prófétától vett „messiási” szövegek (34; 37; 45; 47), valamint néhány király-zsoltár (Zsolt 2; 72; 89). A szó szerinti utalásokon túl a legfontosabb szövegek kétségtelenül az Iz 11,1–5³³ és a Zsolt 2,³⁴ amelyek a korai zsidó irodalomban nagy karriert futottak be. Az sem elhanyagolható tény, hogy az izajási Szolga-énekekkel is találunk megfeleléseket.³⁵

ségére lehet: JACOB NEUSNER: *Messiah in Context. Israel's History and Destiny in Formative Judaism: The Foundations of Judaism: Method, Teleology, Doctrine (Part Two: Teleology)*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, 91–93.

³² Vö. HERMAN L. JANSEN: *Die spätjüdische Psalmendichtung, ihr Entstehungskreis und ihr „Sitz im Leben“*. Eine literaturgeschichtlich-soziologische Untersuchung, I Komisjon hos Jacob Dybwad, Oslo, 1937, 43: „egyetlen más közösségi panaszének sem tartalmaz annyi bölcsességi gondolatot és orákulumot, mint a SalZsolt 17”; PIERRE GRELOT: *La speranza ebraica al tempo di Gesù*, Borla, Roma, 1981, 99: „Rendkívül szisztematikusan gyűjti össze azokat a szentírási szakaszokat, amelyeket a király-zsoltárokból, Izajás, Mikeás és Ezekiel eszkatologikus szövegeiből vesz, hogy megfesse a szabadító király ideális képét.”

³³ Vö. RODRIGO F. DE SOUSA: *Eschatology and Messianism in LXX Isaiah 1–12*, T&T Clark, New York – London, 2010, 138–156; ANNALISA GUIDA: *Il germoglio di Isse ed il «soffio delle sue labbra» (Is 11,4): sviluppi di un'intertestualità influente tra II secolo a.C. e I secolo d.C.*, in Annalisa Giuda – Marco Vitelli (eds.): *Gesù e i messia di Israele. Il messianismo giudaico e gli inizi della cristologia*, i. m. 175–188.

³⁴ Vö. JOHN J. COLLINS: The Interpretation of Psalm 2 és ERIC F. MASON: Interpretation of Psalm 2 in *4QFlorilegium* and in the New Testament, in Florentino García Martínez (ed.): *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament*, Brill, Leiden – Boston, 2009, 49–66; 67–82.

³⁵ WILLITTS felhívja a figyelmet a SalZsolt 17,26–43 és a Szolga második énekének (Iz 49) közös témájára, a misszió és a messiási pásztor-király bemutatására: a Szolga szája hathatós az ítékezésben (Iz 49,2 » SalZsolt 17,35); JHWH megdicsőül Szolgájában (Iz 49,3 » SalZsolt 17,31); a Szolga reménye: JHWH (Iz 49,4 » SalZsolt 17, 34. 39); Izráel újraegyesítése (Iz 49,5. 12. 18 » SalZsolt 17,26); a Szolga ereje: JHWH (Iz 49,5 » SalZsolt 34. 37–38); a törzsek újjáalapítása (Iz 49,6. 8 » SalZsolt 17,28); a pogány népek üdvössége (Iz 49,6 » SalZsolt 17,30. 34); a pogány népek eszközei lesznek a szétszóródottak visszatérésének (Iz 49,22–23 » SalZsolt 17,31). Vö. JOEL WILLITTS: *Matthew's Messianic Shepherd-King. In Search of The Lost Sheep of the House of Israel*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2007, 82.

Az újraolvasásnak arra a gyakorlatára szeretnék egy példát hozni, amikor a szerző nem messiási jövődőlésből, hanem bibliai elbeszélésből csupán egy, számára „végzetesen meghatározó” (Márai Sándor) főnevet vagy jelzőt értelmez újra. A SalZsolt 17,42-ben szereplő görög *euprepeia* szó egyaránt jelent szépséget és méltóságot. Ennek kapcsán Horbury nem áttal a messiáskirály preegzisztenciájáról beszélni.³⁶ Dávid kiválasztásának történetében a szépség és a „jó megjelenés” (1Sám 16,12) az isteni kiválasztást jelzi. Horbury két messiási zsoltáridézet segítségével mutat rá a kifejezés fontosságára: Zsolt 44,4 (LXX, Órigenész regisztrációja alapján): „dicsőségedben és szépségedben”, valamint Zsolt 109,3 (Teodotion fordításában): „a szentség szépségében”. A Salamon-zsoltárok messiása, mint egy *új Dávid*, szépséggel és méltósággal rendelkezik. Ugyanakkor ezek a fogalmak a kánoni Zsoltárok könyvében a költeményünkben is felbukkanó erőhöz kapcsolódnak (vö. Zsolt 92,1), így együtt képviselik a királyság „jeleit”.

Végezetül érdemes egy kis figyelmet szentelni a bibliai hagyományanyag kezelésére. A prófétai jövődöléseken túl az egyik kiemelkedő hagyomány: a népek zarándoklata a jeruzsálemi Templomba. A SalZsolt 17,30–31 kizárólag izajási jövődöléseket alkalmazva emeli témává ezt a messiási jelet (Iz 2,2, illetve Mik 4,1; Iz 49,22; 55,5; 66,18). Egy másik érdekesség, hogy a királyi messianizmus a nemzeti reménységből megszülető „messiási eszme” legősibb vonulata, és emellett a zsoltár olyan hagyományokat vonultat fel, amelyek Izrael népének *korai* időszakára helyezhetők:³⁷

- a pusztában való tartózkodás (SalZsolt 17,17) már Ózeásnál is az üdvösség idejét jelenti (2,16 k);
- a messiáskirály kiterjeszti hatalmát a korábbi határokra, visszaállítja a *régi* határokat és újra felosztja az országot: „különválasztja őket [ti. Izrael fiait] törzseik között a földön” (SalZsolt 17,28);
- a messiáskirály a „pásztor” *ősi* címét viseli (SalZsolt 17,40).³⁸

³⁶ Vö. WILLIAM HORBURY: *Messianism among Jews and Christians. Biblical and historical studies*, T&T Clark, New York – London, 2003, 61–62. HORBURY az Isten által ismert, tehát *kiválasztott* nap (SalZsolt 18,5: *eis hémeran eklogés*) és a messiáskirály szépsége kapcsán, amelyet Isten már előre ismert (SalZsolt 17,42: *hén egnó*), a messiás preegzisztenciájáról beszél. Ehhez segítségül hívja az *anaxis* főnevet is (SalZsolt 18,5), amelyet nemcsak úgy lehet értelmezni, hogy „elővezetés”, „felemelés”, hanem *ismételt* elővezetés. Ebben a preegzisztens értelemben Isten újra, ismét felemeli Felkentjét.

³⁷ Vö. HEINZ-JOSEF FABRY – KLAUS SCHOLTISSEK: *Der Messias*, i. m. 37–38; 115.

³⁸ Vö. CESLAS SPICQ: Basilea, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento, Supplementi* 4, Paideia, Brescia, 1988, 304. A cím nem annyira a pásztorcivilizáció tapasztalatát akarja aláhúzni, sok-

ÖSSZEFOGLALÓ GONDOLATOK

A messiáskirály feladatai, mint láttuk, egyaránt vonatkoznak a pogány népekre és a választott népre. A XIX. század végén Ryle és James a messiás küldetése kapcsán két funkcióról beszélt: a messiáskirály destruktív és restaurációs szerepéről.³⁹ A mai szakirodalom a messiás harci vonásait hangsúlyozza, ezzel azonban szem elől téveszti a messiási zsoltárt egybetartó királyi hivatalt. Bár a költemény messiásképét uralni látszik a katonai szerep (Kenneth Atkinson kifejezésével: „dávidi militáns messianizmus”), a szöveg mégsem beszél messiási háborúról, mint ahogy azt a későbbi zsidó íráskor előszeretettel teszik;⁴⁰ sőt még ennek a harcos messiásnak a képe is távoli a Teremtés könyvének palesztinai Targum festette messiásképétől: „Milyen szép a messiáskirály, akinek Júda házából kell támadnia! Felövezi derekát és harcba száll ellenségeivel, megöli a királyokat és a fejedelmeket, egyetlen király sem képes ellenállni neki erővel. Vérével bevörösíti a hegyeket. Ruhája vértől ázlik, olyan, mint a szőlőtaposóké” (a Ter 49,11-hez).⁴¹

A messiás ember, „természetszerűleg magán hordozza az emberi lét korlátozottságait”,⁴² nem beszélhetünk isteni eredetéről, sem preegzisztenciájáról, egy sajátos, bensőséges kapcsolat mégis szorosan Istenhez fűzi: kiválasztása isteni, mert csak Isten tudja, hogy mikor lesz király (SalZsolt 17,21), uralma részese Isten uralmában (17,1. 34. 46), hatalmát nem befolyásolják a számítások és az emberi érdekek (17,34), Isten Lelke van vele, néhány megbízatása (ítélkezés, büntetés) az „isteni” feladatokban való részese, jellemzésében pedig a

kal inkább egy ókori közel-keleti képvilág alkalmazásával van dolgunk. Vö. COLOMBAN LESQUIVIT – XAVIER LÉON-DUFOUR: Pásztor és nyáj, in Xavier Léon-Dufour (szerk.): *Bibli-kus teológiai szótár*, Szent István Társulat, Budapest, 2009, 1079: „Az ősi Keleten (Babilónia, Asszíria) a királyok szívesen tekintették magukat úgy, mint pásztorokat, akikre az istenség rábízta a nyáj juhainak összegyűjtésének és gondozásának szolgálatát.”

³⁹ Vö. HERBERT E. RYLE – MONTAGUE R. JAMES: *ΨΑΛΜΟΙ ΣΟΛΟΜΩΝΤΟΣ: Psalms of the Pharisees, Commonly Called the Psalms of Solomon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1891, liii.

⁴⁰ Vö. PIOTR NYK: Die Vorstellung vom endzeitlichen Krieg in Israel. Gewählte Texte aus der ausgehenden Epoche des Zweiten Tempels mit Kommentar, *SJ* 7 (2004) 305.

⁴¹ SAMSON H. LEVEY: *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum*, Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, Cincinnati – New York – Los Angeles – Jerusalem, 1974, 9.

⁴² JOSEF SCHREINER: *Az Ószövetség teológiája*, Szent István Társulat, Budapest, 2004, 334.

zsoltárszerző „félisteni jellemzőket tulajdonít neki” (hatalmas, igaz, bűn nélküli).⁴³ Minden *idealizálás* ellenére földi uralkodó lesz, Izrael igaz királya. Eljövetelekor ősi próféciaik teljesülnek be; uralkodása nem kis eredményt hoz: a nép között szentség, biztonság, igazságosság fog uralkodni, a nép maga szent lesz, megszentelt, vagyis Isten tulajdona.

A költemény szerzője és a mögötte álló közösség bizonyos szentírási szövegeket messiásinak tekintett. Az *újraolvasás* során ezekben a szakaszokban felfedeztek egy új, saját helyzetükre alkalmazható jelentést. Az intertextualitás alapigazsága szerint „minden szöveg idézetek mozaikjából épül fel, minden szöveg egy másik szöveg abszorpciója és átalakítása”;⁴⁴ a költeménybe beépített bibliai versek összeillesztése több, mint egyszerű antológia. A SalZsolt 17,21–46 az első század zsidó spiritualitásának egy darabja, amelyben észlelhető az egyes messiási eszmék rendszerező szemlélete is.

A messiás elküldéséért mondott imádság egy értelmezési lánc tagjaként úgy áll előttünk, mint a Kr. előtti I. század kreatív, korai zsidó exegézisének tanúja.

⁴³ GEORGE W. E. NICKELSBURG: *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, Fortress Press, Minneapolis, ²2005, 242. MOWINCKEL a messiás emberfeletti kvalitásairól beszél, vö. SIGMUND MOWINCKEL: *He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, Cambridge University Press, Grand Rapids (MI) – Cambridge, 2005, 323.

⁴⁴ JULIA KRISTEVA: Wort, Dialog und Roman bei Bachtin, in Jens F. Ihwe (Hrsg.): *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven. Bd. 3: Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft II.*, Athenäum-Verlag, Frankfurt am Main, 1972, 348.

BAKOS GERGELY OSB

A gondolkodás mint tapasztalás Canterburyi Szent Anzelm és Martin Heidegger alapján

*„...gondolkodásunkban valami többlet jelentkezik,
ami a valóságot mint valóságot tárja föl előttünk.”¹*

BEVEZETÉS

Hagyományosan, legalábbis Immanuel Kant (1724–1804) munkássága óta szívesen és magától értetődő módon állítjuk szembe egymással gondolkodást és tapasztalatot. Ezért a címben jelzett tárgyról, a gondolkodásról mint valamiféle *tapasztalásról* való gondolkodás hosszabb bevezető magyarázatot igényel.

Első olvasásra természetesen a gondolkodásról való gondolkodás sem sok jót ígér. Amennyiben a tudományos módszeresség és logikai következetesség követelményének vizsgálataként értjük, alapvetően visszavezethető Francis Bacon (1561–1626) vagy René Descartes (1596–1650) a modernitást meghatározó munkásságára. A gondolkodás módszerére való ilyesfajta figyelem kétségtelenül sok gyümölcsöt hozott s hozhat még, ugyanakkor sokak szemében inkább száraz ésmunkát kínáló tárgynak tűnik föl, semmint gondolatilag igazán új gyümölcsöket ígérő területnek.

A gondolkodás XX. századi történetében a fenomenológiai mozgalom megtanított arra, hogy óvakodjunk a tapasztalatilag ellenőrizetlen konstrukcióktól

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karának Filozófia Intézetében 2010. december 2-án elhangzott előadás szerkesztett és kibővített szövege. Ezúton fejezem ki hálámat Lautner Péternek a meghívásért, Bene Lászlónak és Schmal Dánielnek pedig észrevételeikért, javaslataikért. Köszönöm továbbá Mezei Balázs és Szeiler Zsolt bátorítását, valamint az utóbbi fenomenológiai mélységű bírálatát.

¹ MEZEI BALÁZS: Zárszó. Kinyilatkoztatás, tapasztalat, gondolkodás, in ID.: *Karácsony az Andok felett*, Kairosz, Budapest, 2010, 111–117, itt: 117.

és a pusztán elméleti megfontolásoktól.² Egyszerűen szólva újra közelebb vitte gondolkodásunkat a tapasztalathoz: a fenomenológia tulajdonképpen mindezekelőtt kritikai tapasztalatanalízis kíván lenni. Épp e minőségében lehet segítségünkre. A fenomenológiai tapasztalás fogalom ugyanis jóval szélesebb, mint az újkori tudományoké vagy az olyan tudományos filozófiáké, mint például a brit empirizmus vagy az újpozitivizmus.³ A fenomenológia „*az emberi tapasztalat finomszövetét próbálja feltárni, olyan beavatkozás nélkül, amely eltorzítaná annak eredeti adottságát*”.⁴

Egy fenomenológiai elemzés természetesen nem mond le a módszerességről és a logika szabályainak követéséről, csak figyelembe veszi, hogy az újkori tudományok tárgyterületéhez és módszertanához képest mind maga a valóság, mind a valóságról való gondolkodásunk jóval összetettebb, mint azt elsőre gondolnánk. Martin Heidegger (1889–1976) egyik lényeges bírálata pontosan az volt tanára, a fenomenológiai mozgalom elindítója, Edmund Husserl (1859–1938) munkásságával szemben, hogy Husserl bölcelete a matematikai természet-megismerést vette alapul, s ennek meghatározó hatása beszűkíti a fenomenológiai filozófia egész programját.⁵ Mindkét gondolkodó egyetért azonban abban, hogy a fenomenológiai filozófia nem merevedhet rendszerré; mindketten örök újrakezdésben, a megismerés módszere gyökeres fölülvizsgálatának jegyében kívántak gondolkodni, s így a gondolkodást megújítani.⁶

Mindebből természetes módon adódott Heidegger számára, hogy a filozófia nem mondhat le a gondolkodás semmilyen tárgyáról, ellenkező esetben egyúttal saját magát is kizárná a saját magára irányuló radikális reflexióból, gyökeres kérdésből.⁷ Ha pedig a filozófiai kérdésből – pusztán önkényes elvi döntés alapján – nem zárható ki egyetlen tárgyterület sem, akkor következőképpen a filozófia magáról a filozófiai gondolkodásról is gondolkodhat, sőt egyben szükségyszerűen gondolkodnia kell erről. Máskülönben az önmegértés ősi filozófiai követelménye sérül. A bölcelet ugyanis ókori kezdeteitől fogva egyúttal *a lélek* olyan *terápiájának* tekinthető, amely a bölcselő gondolkodásának gondos gon-

² Vö. SCHWENDTNER TIBOR: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, L'Harmattan, Budapest, 2008, 9.

³ Uo., 9–10.

⁴ Uo., 33.

⁵ Uo., 42. Vö. uo., 39.

⁶ Uo., 40. Husserl és Heidegger kölcsönös bölceletei bírálatainak kiértékeléséhez lásd Schwendtner idézett tanulmányát.

⁷ Uo., 37–38.

dolati vizsgálatát, s annak (igaz, jó, helyes, megfelelő irányba való) befolyásolását, a „gondolkodás gondozását” jelenti.⁸

Tulajdonképpen maga Heidegger is ezen ősi követelményhez tért vissza, amikor a múlt század ötvenes éveinek elején a Freiburg in Bresgaui Egyetemen magáról a gondolkodásról tartott előadásokat.⁹ Szövegének egyik meggondolandó idézete így szól:

*„Gondolkodásunknak felkínálja magát az örömteli is, a szép is, a titokzatos is, a jóságos is. A megnevezettek talán még meggondolkodtatóbbak is mint minden más, amit különben, és többnyire teljesen megfontolatlanul »a megfontolandónak« szoktunk nevezni. Az előbb megnevezettek akkor kínálják föl magukat meggondolásra, ha az adományt nem utasítjuk már azzal vissza, hogy az örömtelit, a szépet, a jóságosat olyasminek tekintjük, ami csak az érzés és az élmény számára van fenntartva, a gondolkodás huzatától azonban távol tartandó. Csak azután tudjuk azt is megfontolni, hogy mit kell a gonosz gonoszságának tartanunk, ha a titokzatosba és a jóságosba mint olyanba bocsátkozunk bele, ami tulajdonképpen felkínálja magát a gondolkodásnak.”*¹⁰

A szép, a titokzatos és a jóságos tehát meggondolásra érdemes valóságok. Esetleg inkább velük kellene gondolatban foglalkozunk, mintsem gondolkodásunk akármi egyéb lehetséges tárgyával.¹¹ E foglalatosságunk föltétele az *adomány* elfogadása, ami egy fontos gondolati döntést, gondolkodói elhatározást jelent amellett az álláspont mellett, hogy mindezen valóságok igenis a *gondolkodás huzatába* tartoznak. Egyértelműen fenomenológiai beállítódásról, illetve annak a különböző tárgyakhoz igazodó módosulásáról van szó, amely nem enged az érzelem és

⁸ Lásd SÁRKÁNY PÉTER: *Filozófiai lélek gondozás*, Jel Kiadó, Budapest, 2008, 22–71. Vö. Platon: *Kharmidész* 163 E; *Euthüdemosz* 275 A–B; *Phaidón*.

⁹ Lásd MARTIN HEIDEGGER: *Mit hívunk gondolkodásnak?* Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2009.

¹⁰ MARTIN HEIDEGGER: *Mit hívunk gondolkodásnak?*, i. m. 48. Érdemes evvel összevetni a Heidegger-kortárs Jaspers megfogalmazását. Lásd KARL JASPERS: *Bevezetés a filozófiába*, Európa, Budapest, 1987, 55: „A legfontosabb a világon a szeretet, a transzcendencia rejtjeleinek kibetűzése, és minden, amit az értelem meg tud világítani.”

¹¹ Aligha véletlen, hogy e három melléknév kijelölte léterületek rendre az esztétika, a vallásfilozófia és az erkölcsfilozófia hagyományos tárgyerületeire vonatkoztathatók. A szöveg tehát azt sugallja, hogy gondolkodóként mindenekelőtt ezekkel kellene foglalkoznunk.

ész, élmény és értelem, átélés és gondolkodás hagyományosan szigorú szétválasztásának. Helyette elfogulatlanul kívánja gondolni a valóságot – olyanak, amilyen.

Egy másik helyen a fekete-erdei gondolkodó így ír a gondolkodásról: „*Nem mi emberek jutunk el e gondolatokhoz, hanem a gondolatok jönnek el hozzánk, halandókhoz, akiknek lényege a gondolkodásban alapozódik meg.*”¹² Amennyiben igaz, hogy lényegünk a gondolkodásban alapozódik meg, akkor érdemes megvizsgálnunk bármely gondolkodó gondolkodását a gondolkodói tapasztalat egy példájaként, *mint a gondolkodás tapasztalatát.*

Még mindig Heidegger nyomdokait, nevezetesen a nyelvre irányuló figyelmet követve megfontolandó az is, hogy több európai nyelvben a tapasztalás szava a latin *experior* igére megy vissza.¹³ Ennek alapjelentése *cselekvő*: kipróbálni vagy megpróbálni egy dolgot. Ugyanakkor a tapasztalás német szava (*Erfahrung*) rokon az utazni (*fahren*) igével,¹⁴ s e szavak közös indoeurópai gyökre mennek vissza, amely megvan mind a latinban, mind a görögben.¹⁵ Különösen is érdekes két latin példa. Az egyik a *periculum* = kísérlet, próba; kockázat, veszély szava, amelyet több ma élő nyelv is megörökölt.¹⁶ A másik az egyházi latinban is használatos *peritus* = jártas, mely azt személyt jelöli, aki egy területet keresztül-kasul ismer, mert *bejárta* azt, ezért szakértője annak, azaz tapasztalt. Amennyiben tehát e nyelvek emlékezetét – ha tetszik, a bennük lecsapódott tapasztalatot – komolyan vesszük, akkor azt kell mondanunk, hogy az igazi tapasztaláshoz nem elég valamit távolról szemlélni, hanem be kell lépni, „járni” kell benne, kockáztatni, netán a veszélyt vállalni vele kapcsolatban. Figyelemre méltó az is, hogy e mozzanatok a tapasztalás jelentését egyértelműen egy (*el*)*szenvedő* jelentés felé közelítik. Ha pedig a fenomenológusok nyomán járva valóban beszélhetünk a gondolkodás tapasztalatáról, akkor e felsorolt mozzanatoknak, s összegzésükként az elszenvedő jellegnek valamilyen mértékben jellemezniök kell a gondolkodás tapasztalatát is.

Ezen némileg hosszadalmas elméleti bevezető után egy középkori gondolkodó, Canterburyi Szent Anzelm (1033–1109) gondolkodására vetek egy elgondolkodó – reményeim szerint egyben elgondolkodtató – pillantást. Meg-

¹² MARTIN HEIDEGGER: *Gesamtausgabe. Bd. 79. Bremer und Freiburger Vorträge*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, 89. Idézi SÁRKÁNY PÉTER: *Filozófiai lélek gondozás*, i. m. 205. Köszönöm Szeiler Zsolt és Sárkány Péter kollégáimnak ezen utalást, illetve pontosítását.

¹³ Lásd angol *experience*, francia *expérience*.

¹⁴ Vö. angol *ferry* = komp, átkelőhajó, s *Farewell* = Jó utat! (tkp. „Utazz jól!).

¹⁵ Ilyenek a görög *peráó* = átkelek, *porosz* = átkelő, s *peira* = tapasztalat, latin *porta* = ajtó.

¹⁶ Lásd pl. angol *peril*, francia *péril*, román *pericol*, spanyol *peligro*.

győződése, hogy Anzelm gondolkodói vallomása olvasója gondolkodásról való saját gondolkodásának kiindulópontja lehet. Anzelm azért tűnik jó választásnak, mivel kétségkívül a XI. század legkiemelkedőbb teológusáról van szó, a hit értelmességéről való gondolkodás egyik klasszikusáról, aki bizonyos értelemben teljes magától értetődőséggel a Heidegger szóba hozta gondolati döntésnek megfelelően gondolkodott – tudniillik Anzelm hívő gondolkodóként abból indult ki, hogy a szép, a jó, az örömteli, a titokzatos természetes módon a gondolkodás huzatába tartozik. Vizsgálódásom eredménye fontos adalékot szolgáltathat hit és értelem anzelmi kapcsolatának tárgyalásához is – amennyiben segíthet abban, hogy *gondolkodni* tudjunk hit és értelem kapcsolatáról.

A lehetséges terjedelmi keretek között lényegében egyetlen anzelmi műre, a *Proslogion*ra szorítkozom. Először Anzelm gondolkodásának élettrajzi hátterét vázolom föl mint gondolkodása külső körülményeit, a továbbiakban azonban már gondolkodói tapasztalatának benső mozzanatairól lesz szó. A *Proslogion* előszavát vizsgálva a szerző kifejezett gondolkodói vallomását veszem szemügyre.¹⁷ Majd egy kortárs, fiatalon elhunyt flamand filozófus alternatív *Proslogion*-olvasatának segítségével folytatom elemzésem, végül pedig megkísérlem megfogalmazni vizsgálódásaim ideiglenes eredményeit.¹⁸

¹⁷ Kimutatható, hogy az „én vallom” magába foglalja, egyúttal meg is alapozza az igazi gondolkodás lehetőségét. Igazi értelemben csakis a valóságról lehet és érdemes gondolkodni, a valóság pedig elsősorban a maga teljességében és ránk hatásában a vallomásban érhető tetten, benne válik közölhetővé. Mindez vonatkozik természetesen a gondolkodás valóságára is. A valóságról valló gondolkodásról lásd MEZEI BALÁZS műveit, pl. *Mai vallásfilozófia*, Kairosz, Budapest, 2010, 34–45, különösen a 33. oldal 20. lábjegyzetét és a 41–42. oldal 26. lábjegyzetét.

¹⁸ Mindvégig egyensúlyozom egy élettrajzi, illetve szövegközeli vizsgálódás, valamint egy spekulatívabb, pontosabban Mezei Balázs kifejezésével élve „tűnődő” megközelítés között. Ez utóbbihoz vö. MEZEI BALÁZS: Kontempláció és tűnődés: Kísérlet a theória hagyományának újragondolására, in Bányai Ferenc – Nagypál Szabolcs – Bakos Gergely (szerk.): *A vallási tapasztalat megértése. Jog, bölcsélet, teológia*, L'Harmattan Kiadó – Békés Gellért Ökumenikus Intézet, Budapest – Pannonhalma, 2010, 17–28. – Jóllehet jelen írásom a mélyebb elméleti alapok rendszeres kifejtését kénytelen nagyobbbrészt nélkülözni, mind célkitűzésében, mind tárgyában szorosan kapcsolódik Mezei Balázs legfrissebb vallásfilozófiai törekvésehez. Hozzá hasonlóan a gondolkodás – a valóságról, tehát önmagáról is – *valló* módját veszem szemügyre, egy „gyökeresen személycentrikus gondolkodás kialakítását”. Vö. MEZEI BALÁZS: *Mai vallásfilozófia*, i. m. 8–10.

1. TANÍTÓ, PERJEL, APÁT, ANGLIA PRÍMÁSA: ÉLETRAJZI VÁZLAT

Amennyire ez az utókor számára nyomon követhető, nyugodtan állíthatjuk, hogy Anzelm szellemi-gondolkodói útja a normandiai Bec bencés monostorának hírneves iskolájához való csatlakozásával kezdődött.¹⁹ 1063-ban Anzelm tanára, Lafrancus Bec-ből átkerül Caen monostorába.²⁰ Ekkor otthon Anzelm lesz a perjel, e munkát azonban terhesnek érzi. Ráadásul 1078-ban Bec apátja, 1093-ban pedig (ismét csak Lanfrancus után) Canterbury érseke lesz.

Egy mindannyiunk számára érthető mai párhuzam egy olyan filozófus volna, aki szenvedélyesen szeret filozofálni, valamint tanítványaival foglalkozni.²¹ Csak nagy szabadkozás után, belátva, hogy más nem vállalná e munkát, s mivel nagyon kéri, lesz a filozófia tanszék vezetője. Emberünk azonban nem vérbeli ügyintéző, ráadásul őszintén fájlal minden olyan percet, amit nem szentelhet a filozófiának. Mindazonáltal igyekszik megfelelni föladatának. Így szerencsétlen módon fáradozását azzal jutalmazták, hogy a kar dékánja, majd később az egyetem rektora lesz. Mire ez megtörténik, szegény filozófusunk teljesen elvesztettnek érzi magát: alárendeltjei nem támogatják, állami és egyházi kapcsolatokat kell ápolnia, az egyetem gazdálkodását rendbe tennie, pénzt szerezni, új programokat beindítani, és így tovább. Legfőljebb annyit tehet szeretett filozófiája érdekében, hogy ha lehet, lopva szán időt az írásra és filozófiai beszélgetésre. Továbbá újra meg újra – természetesen hiába – kéri: mentsék föl terhes kötelességei alól.²²

¹⁹ Anzelm és ottani tanára, Lanfrancus viszonyához lásd a XXI. század eddig egyetlen magyar nyelvű Anzelm-monográfiáját: DÉR KATALIN: *Szépséges értelem. Canterbury Szent Anzelm teológiája és filozófiája*, Szent István Társulat, Budapest, 2001, itt: 39–42. Részletesebb tárgyalását lásd RICHARD W. SOUTHERN: *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, UP, Cambridge, 1990 (az 1991-es reprinten alapuló számtalan újabb reprint), 39–66. Az utóbbi könyv Anzelm életének eddig legalaposabb földolgozása.

²⁰ Anzelm rövid magyar nyelvű életrajzát lásd DÉR KATALIN: *Szépséges értelem*, i. m. 30–37. Vö. még SANDRA VISSER – THOMAS WILLIAMS: *Anselm*, UP, Oxford, 2009, 3–10, valamint GILLIAN R. EVANS: *Anselm's life, works, and immediate influence*, in Brian Davies – Brian Leftow (eds.): *The Cambridge Companion To Anselm*, UP, Cambridge, 2004, 5–31.

²¹ E párhuzam forrása SANDRA VISSER – THOMAS WILLIAMS: *Anselm*, i. m. 4.

²² Vö. DÉR KATALIN: Utószó. „Egy és ugyanaz, amit keresünk”. *Canterbury Szent Anzelm élete és munkássága*, in ID. (ford.): *Canterbury Szent Anzelm összes művei*, Szent István Társulat, Budapest, 2007, 427–456, itt: 429–430: „A *ratio* logikai princípiumait [Anzelm] közvetlenül etikainak fogja föl, és azokat egyházpolitikai gyakorlatában is minden áttétel nélkül próbálja érvényesíteni, lévén tökéletesen alkalmatlan minden kompromisszumra. Ez érsekként

Nem túlzás azt mondani, hogy valami hasonló történt Anzelmmal is 1063-tól fogva. Már a perjelség túl sok volt neki, nem értett a gazdálkodáshoz, könnyen elveszítette türelmét, ha nem neki megfelelő módon alakultak a dolgok, s nem volt képes másokra átvinni akaratát. Nem véletlenül kérte Rouen érsekét: mentse föl őt föladatától.²³ Ez nem az utolsó alkalom volt, mikor Anzelm hiába kért valamit. . .

Minden filozófiatanárnak elég józannak kell lennie: a gondolkodás tapasztalatához az is hozzátartozik, amikor – a külső körülmények kényszere miatt – nem tudunk gondolkodni. Sokszor egy mai filozófus is egyéb kötelességek sűrűjében gondolkodik – tette ezt akárcsak Anzelm. Nem hiába tartották az ókortól kezdve, hogy a bölcsesség kiválasztott kevesek kiváltásága – egész egyszerűen a legtöbb embernek nem igen jut ideje ilyesmire.

Szerencsére azonban a korunkbeli párhuzam eddigi alakjában aligha teljes. Anzelm gondolkodói teljesítményének ugyanis elsőrendű bizonyítékai azok a művek, amiket többnyire megrendelésre, fölkérésre írt. Mint ilyenek arról tanúskodnak, hogy környezete bizonyos mértékben igenis tisztában volt Anzelm képességeivel. Anzelm tehát kapott neki megfelelő, igazi szellemi kihívást jelentő föladatokat is.²⁴ A továbbiakban éppen Anzelm egy ilyen művet, a *Proslogion*t fogom megvizsgálni.

2. PROSLOGION

Legtöbb művét Anzelm egy bencés monostorban írta szerzetestestvéreinek.²⁵ E művek közös célja jellemzően középkori: *visio Dei*.²⁶ Anzelm számára fontos,

persze nem sok külső sikert hoz számára, s hogy így lesz, maga tudta a legjobban: nem ok nélkül kívánt távol maradni az érseki széktől.”

²³ Később, Canterbury érsekeként kétszer is száműzetésbe kényszerült. Életének e részében nyilvánvalóan kevesebbet tudott nyugodtan gondolkodni, illetve írni, amint azt műveinek datálása is mutatja. Egy könnyen áttekinthető időrendi táblázatot hoz pl. BRIAN DAVIES – BRIAN LEFTOW (eds.): *The Cambridge Companion To Anselm*, i. m. xii.

²⁴ Pl. második száműzetése alatt írta meg a pápa kérésére a *De Processione Spiritus Sancti* c. művét.

²⁵ Pl. a *Monologion* és a *Cur Deus homo* c. művét is bec-i tanítványai kérésére írta.

²⁶ Vö. *Proslogion*, 1. (83–86); vö. JOS DECORTE: *Waarheid als weg. Beknopte geschiedenis van de middeleeuwse wijsbegeerte*, Pelckmans, Kapellen, 1992, 112, illetve német kiadásban: JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Schöningh, Paderborn, 2006, 112. Lásd még MARYLIN MCCORD ADAMS: Anselm on faith and reason, in Brian Davies – Brian Leftow (eds.): *The Cambridge Companion To Anselm*, i. m. 32–60, itt: 32. – A fejezetszámoktól megkülönböztetendő oldalszámokkal (zárójelben) végig a *Proslogion* kö-

hogyan tanítványa (a hallgató, az olvasó) értse is azt, amit hisz, amit elfogad, amiben biztos. Nem elég a helyes tanítást, a hittételt leszögezni, érteni is kell azt. Anzelm írásai következetesen az olvasó tevékeny szerepét kívánják.²⁷ Amennyiben tehát Anzelm gondolkodik, olvasójának is gondolkodnia kell.

2.1. Az előszó tanúsága

A *Proslogion* előszava szerint Anzelm éppenséggel a gondolkodás örömét akarja megosztani velünk. Természetesen a hitről, tehát az igazságról, még pontosabban az Istenről való gondolkodás öröméről van szó. Ez azonban továbbra is: gondolkodás. Amint a nagy XX. századi laikus anglikán teológus, C. S. Lewis (1898–1963) figyelmeztetett rá, a Jóisten nem kedvel semmiféle lustaságot, így a szellemi restséget sem. A gondolkodás alól ezért a hívő sem vonhatja ki magát – így a gondolkodásról való gondolkodás alól sem.

A *Proslogion* előszava világossá teszi, hogy szerzője nincs megelégedve előző írásával, a *Monologion*nal, amely több érv láncolatából épült föl. Anzelm ezért egyetlen érvet, egyetlen gondolatmenetet keres – Isten létének, valamint mindannak bizonyítására, amit Róla hiszünk. A szöveg így folytatódik:

„Szorgalmasan újra meg újra erre irányítottam gondolataimat, és olykor már-már úgy látszott, megragadhatom, amit keresek, máskor nyomtalanul eltűnt értelmem elől; végül feladva a reményt, abba akartam hagyni a keresést, mint aminek tárgyát lehetetlen megtalálni. Már-már gyökerestül ki akartam iratani magamból ezt a töprengést, ne kösse le hiába elmémet, elvonva más tárgytól, melyekkel hasznosan foglalkozhattam volna, de csak annál inkább kezdett ingerelni, akaratom ellenére, ellenszegülésem dacára, lerázhatatlan erővel. Amikor aztán az ostromának való heves ellenállás már-már felörölte erőimet, egy napon, gondolataim tusakodása közepette megjelent előttem az, amiben már nem is reménykedtem, és pedig úgy, hogy amit előbb elgyötörten száműztem magamtól, most lelkesen zártam elmémbe.”²⁸

vetkező magyar kiadására hivatkozom: DÉR KATALIN (ford.): *Canterburyi Szent Anzelm összes művei*, i. m. 81–102.

²⁷ Anzelm írásainak pedagógiai – pontosabban andragógiai, nevelő-tanító vonatkozásairól – lásd pl. MARYLIN MCCORD ADAMS: *Anselm on faith and reason*, i. m. 39–42.

²⁸ *Proslogion*, Előszó (81).

Anzelm tanítványa és barátja, titkára és életrajzírója, Eadmer (kb. 1060 – kb. 1141) maga is megőrizte számunkra e napok kétségbeejtő feszültségének tanúságát. Anzelm először leírta a megoldást, azonban a pergamendarabnak nyoma veszett (igen kedveltek és keresettek voltak leírt gondolatai). A következő alkalommal már óvatosan viasztáblára véste a gondolatmenetet, s azt ágyába rejtette: reggelre a viasztáblát darabokra törve a földön találta.²⁹

A *Proslogion* idézett szövege azonban az Eadmer áthagyományozta anekdotikus részletek nyomán kirajzolódó monasztikus-filozófiai burleszknél többet sejtet. A szerző vallomása szinte fenomenológia pontossággal írja le a gondolkodás tapasztalatát.³⁰ E tapasztalatban – szerencsére vagy szerencsétlenségünkre – akkor is részünk lehet, ha nem veszítünk el egyetlen leírt sort sem (ha nem száll el a szövegszerkesztőnkbe gépelt dokumentum). Nemcsak gondolkodásunk külső körülményeiről, hanem magához a gondolkodáshoz bensőleg tartozó mozzanatról van szó.

A gondolkodás tapasztalatához Anzelm tanúsága szerint hozzátartozik a szorgalmas, kitartó keresés, illetve figyelem.³¹ A megoldás azonban tűnékeny és csálóka: egy hol közeledő, hol eltűnő valóság. Ez kétségbeesést vált(hat) ki a gondolkodóból, hiszen úgy tűnik, a megoldást lehetetlen megtalálni. Anzelm ezért a lemondás elhatározásával kísérel meg szenvedéseinek véget vetni. Nyugtalan-sága és feszültsége azonban nem szűnik. A kérdés, illetve a vágyott gondolati megoldás csak nem hagyja nyugodni, továbbra is vonzást gyakorol a gondolkodóra, mégpedig „*lerázhatatlan erővel*”. Anzelm beszámolója érdekes párhuzamot mutat tehát a misztikus tapasztalással, mely szintén a vonz(ód)ás és taszítás, távolság és közelség, világosság és sötétség képeivel jellemezhető. E megfigyelés önmagában természetesen nemcsak azt a kérdést hagyja nyitva, vajon mennyiben és milyen értelemben nevezhető Anzelm egyáltalán misztikus (gondolkodó)nak, hanem egyben azt a jóval lényegesebb problémát sem oldja meg, vajon a

²⁹ *Vita Anselmi*, I, xix. Lásd RICHARD W. SOUTHERN (ed. & transl.): *The Life of Anselm Archbishop of Canterbury by Eadmer*, Thomas Nelson and Sons Ltd, London, 1962, 29–31.

³⁰ E megfigyelésért Szeiler Zsolt barátomnak lehetek hálás.

³¹ Vö. MEZEI BALÁZS: Az arc keresése, in ID.: *Ezredvégi számvetés. Esszék a vallásról*, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2005, 173–178., uo., 173: „A gondolkodás bizonyos értelemben keresés”, a keresett valósággal való szembesülés nehézségeiről (vö. 176: „Az arc drámája”) olvashatunk a 175. oldaltól, az esszé vége pedig (177–178) arra figyelmeztet, hogy e keresett valóság nem lehet pusztán elgondolható, fogalmi létező vagy emberi eszmény. Mezei írása nemcsak szerkezeti hasonlóságot mutat föl az általam elemezett tapasztalattal, hanem *tárgyilag* is Anzelméhoz hasonló belátásra irányul.

gondolkodás és a misztika tárgyainak szerkezeti megfelelése mennyiben jelent valóságos, „tárgyi” megegyezést.³²

Akárhogy is, Anzelm esetében igazi gondolati tusakodásról van tehát szó, amelyet váratlan föloldás követ: meglepő módon válasz adatik. A gondolkodót meglátogatja egy gondolat.³³ A *Proslogion*ban megfogalmazott cél is innen érthető: Anzelm gondolkodása örömet, a megtalált gondolati megoldás fölötti örömet akarja megosztani olvasójával.³⁴

2.2. Egy alternatív olvasat³⁵

A *Proslogion* hagyományosnak mondható olvasata az úgynevezett „ontológiai istenérv”-re összpontosít, amely a 2., esetleg 3. és 4. fejezetében található.³⁶ Az az

³² Mivel a *vallásfenomenológia* egyik lehetséges hibája, ha fölületesen hasonló szerkezetek mögött túl könnyen tételezünk föl hasonló tapasztalati tartalmakat, ezért az utóbbi kérdés lényeginek mondható. Egy későbbi tanulmányban megkísérlem majd e kérdést a nyugati misztika egyik alapszövegének, Órigenésznek az *Énekek énekéhez írott kommentárja* és Anzelm *Proslogionja* párhuzamos elemzése segítségével megválaszolni. Az Előszó tanúsította erőteljes gondolati vonzerő (mely maga is külön tanulmány tárgya lehetne) mozzanata már önmagában jelzi, hogy Anzelm (látszólag talán szikárnak tűnő) gondolkodása gyümölcsözően kapcsolható volna a misztikához. E belátásokért részben ismét Szeiler Zsoltnak lehetek hálás.

³³ Ebben az összefüggésben mind Southern, mind Dér Katalin utal Sir Bertrand Russel következő beszámolójára: „Egy 1894-es napon éppen a Trinity Lane-en jártam, amikor *egyetlen villanással megláttam* (vagy úgy *gondoltam, látom*) hogy az ‘ontológiai argumentum’ *érvényes*. Mentem tovább, hogy egy pakli cigarettát vegyek; visszafele jövet egyszer csak *feldobtam a levegőbe a cigarettás dobozt, és amikor elkaptam, felkiáltottam: Szent Hubertus!* Hiszen az ontológiai érv *igaz!*” DÉR KATALIN: *Szépséges értelem*, i. m. 71, vö. RICHARD W. SOUTHERN: *Saint Anselm*, i. m. 128. – Russel későbbi bölcsellettörténetéből világos, hogy a szerző nem fogadja el többé az ontológiai érv érvényességét. (Vö. BERTRAND RUSSEL: *A nyugati filozófia története*, Göncöl Kiadó, hely nélkül, 1997, 353–354, 489, 543.) Fiatalkori evidencia-élménye mégis elgondolkodtató.

³⁴ *Proslogion*, Előszó (82): „Mivel úgy véltem, aminek megtalálásán magam így örvendeztem, néhány olvasónak is tetszésére szolgálna..., leírtam...”

³⁵ Vö. JOS DECORTE: *Waarheid als weg*, i. m. 112–121, illetve ID.: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 112–122.

³⁶ Ennek egyértelmű jele, hogy filozófia tankönyvekben, illetve szöveggyűjteményekben gyakran kizárólag e szövegek szerepelnek Anzelmtől. Lásd pl. STEIGER KORNÉL (szerk.): *Bevezetés a filozófiába. Szöveggyűjtemény*, Holnap Kiadó, Budapest, 1992, 133. – Az első általunk ismert olvasó, aki e fejezetekre összpontosított, Anzelm kortársa, egy Gaunilo nevű marmoutiers-i

aligha elhanyagolható körülmény, hogy a mű maga összesen huszonhat fejezetből áll, jelzi ezen megközelítés korlátait. Anzelm szövege nem beszél „istenérv”-ről, legföljebb *unum argumentum*ról, s biztosan nem vitairatról van szó.³⁷ A hagyományos értelmezés a következőképpen osztja föl a művet: 2–4. fejezet az istenérvet tartalmazza, majd az 5–26. fejezetek Isten tulajdonságait vezetik le ezen érvből.

Az 1. fejezet tanúsága szerint a *Proslogion* a lélek kísérlete a *visio Deire*, azaz a misztériumba, a titokba való bevezetés.³⁸ Egy ilyen, műstagógikusnak nevezhető olvasatot sugall a mű közepének visszatekintése, ahol a szerző fölteszi lelkének a kérdést: „*vajon megtaláltad-e azt, amit kerestél?*”³⁹ Nos, Anzelm eddig a következőket találta: A.) Isten a legnagyobb létező, aminél nagyobbbat nem lehet elgondolni (a továbbiakban *AN*);⁴⁰ B.) Ő élet, fény, bölcsesség, és így tovább;⁴¹ C.) Ő mindenütt és mindig jelen van.⁴²

A következő, 14. fejezet az egész gondolatmenet lényeges pontja. Egyrészt erről tanúskodik a gondolatmenet megtorpanása: itt Anzelm azon kesereg, miért nem találja sehol sem Istent, akinek pedig épp az előző fejezetben bizonyította mindenütt jelenvalóságát.⁴³ Másrészt a gondolkodásnak való újbóli nekirugaszkodást jelzi a mű elejének és közepének szerkezeti s tartalmi hasonlósága. Ugyanis mind az 1., mind a 14. fejezet helyzetértékelést tartalmaz, kétséget fejez ki s Istenhez fohászkodik. A 2. fejezetben egy formulát olvashatunk (*AN*); majd a 15. újabb formulát ad: Isten nagyobb az elgondolhatónál (a továbbiakban *NE*).

szereztes volt – jöllehet e bíráló a mű további részében kifejtetteket egyértelműen értékesnek tartotta. Vö. DÉR KATALIN (ford.): *Canterburyi Szent Anzelm összes művei*, i. m. 109.

³⁷ A vitairatként való olvasat valójában Gaunilo bírálatával kezdődik. A *Vita Anselmi* (I, xix. fejezet) tanúsága szerint Anzelm nemcsak hálás örömmel fogadta e bírálatot, hanem válaszáat elküldte Gaunilónak, sőt kérte, hogy ezentúl a bírálattal és saját válaszával együtt másolják a *Proslogion*t. E döntésnek köszönhetően Gaunilo alapvetően meghatározta a *Proslogion* befogadás-történetét (jöllehet, talán nem eléggé). A vita dokumentumait lásd DÉR KATALIN (ford.): *Canterburyi Szent Anzelm összes művei*, i. m. 103–109, 110–121, kettejük vitájának részleteihez pedig lásd SANDRA VISSER – THOMAS WILLIAMS: *Anselm*, i. m. 73–93.

³⁸ *Proslogion*, 1 (83–86), vö. Előszó 82: „leírtam... ebben a kis munkámban, mint aki Isten szemlélésére igyekszik felemelni lelkét...”

³⁹ *Proslogion*, 14 (94).

⁴⁰ *Proslogion*, 2–4 (86–88).

⁴¹ *Proslogion*, 5–12 (88–93).

⁴² *Proslogion*, 13 (94).

⁴³ Vö. *Proslogion*, 1 (83): „Ha... mindenütt jelen vagy, miért nem látlak jelenvalónak?”

Az *AN* nem szokványos fogalom, ontikus tartalma nincs, az emberi gondolkodás számára ír elő egy szabályt, azaz nem önmagában mutatja Istent, hanem egy *noétikus szabályt* ad. E szabály értelmében ha Isten *AN*, akkor tényleg létezik (2. f.); léte szükségszerű (3. f.); ő a Teremtő stb. Fontos látunk, hogy nem ontologizmusról van szó, mintha az istenfogalom tartalmát gondolatilag kimeríthetnénk. Istenről való tudásunk ugyanis Anzelm szerint szükségszerűen korlátozott.⁴⁴

Anzelmnél az értelmi belátás a hitből indul ki és a boldogító istenlátás felé tart. A cél tehát a boldogság. Már a *Monologion* szerint is az ész föladata a hit tartalmának megvilágítása, a filozófiai föladat a hit ésszerű voltáról elmélkedni.⁴⁵ Tehát Anzelm az értelmi belátásra az Istenért való vágytól fűtve törekszik. Semmi estre sem semleges gondolkodásról van tehát szó.⁴⁶

Anzelm saját bevallott célkitűzését szem előtt tartva különösen is érdekes a 14. fejezet megtorpanása. „*Uram, miért nem érzed téged az én lelkem, ha téged talált meg? Vagy talán nem azt találta meg, akiről úgy találta, hogy fény és igazság?*”⁴⁷ Anzelm kételkedik abban, hogy elérte célját, s e kétségének hangot ad a további fejezetekben is.⁴⁸ Az analízis sikerült, de a várt eredmény nélkül. Anzelm saját keserű tapasztalatából kénytelen megtanulni, hogy a racionális ambíció és a vallásos-misztikus élmény különböznek egymástól. Teológiai rendszerépítés és a mélyebb vallásos vágy nem ugyanaz. Ezért tört össze Anzelm reménye. Jegyezzük meg, hogy mind Ágoston (354–430), mind Órigenész (185 – kb. 254) az intellektust arra használták, hogy az arisztotelési logikát meghaladják, ebben Plótinosz (205–270) nyomában jártak. Anzelm olvasta ugyan Ágostont, de nem ismerte Plótinoszt, s Anzelm az arisztotelési logika foglya maradt.⁴⁹

⁴⁴ Vö. *Proslogion*, 1 (85): „Nem próbálok, Uram, mélységedbe hatolni, mivel értelmemet semmiképp sem foghatom ahhoz...” Vö. *Cur Deus homo*, Ajánlás Orbán pápának: „az igazság ésszerűségének oly nagy a szélessége és mélysége, hogy halandó emberek ki nem meríthetik...” (Miért lett Isten emberré?, in DÉR KATALIN (ford.): *Canterburyi Szent Anzelm összes művei*, i. m. 250.)

⁴⁵ Vö. a *Monologion* alcímét: *Proslogion*, Előszó (82): „Példa a hit ésszerűségéről való elmélkedésre”.

⁴⁶ Lásd *Proslogion*, 1 (85): „vágyom megérteni igazságodat, amiben hisz, amit szeret a szívem”.

⁴⁷ *Proslogion*, 14 (94).

⁴⁸ Lásd uo., 16, 17, 18.

⁴⁹ Az újplatonikus gondolati kincs nyilvánvaló forrása Dionüsziosz Areopagita írásai lehetnek volna (Hilduin (833) vagy Eriugena (858) latin fordításában). Southern monográfiájában alaposan utánajár a Bec-ben Anzelm rendelkezésére álló műveknek, Dionüszioszt azonban nem említi. Megkockáztatom tehát, hogy ha olvasta is, Anzelm aligha értette meg igazán Dionü-

Anzelm tehát (gondolati) kudarcát belátva rugaszkodik neki másodjára: a 15. fejezettől kicsit másképp közelíti meg gondolkodásának tárgyát – belátva, hogy Isten transzcendenciáját jobban kell tudatosítani: az új képlet, *NE* pontosan erre mutat rá. Ennek sincs ontikus tartalma, ez is noétikus szabály, azonban Istent egyértelműen az emberi gondolkodást, minden lehetséges gondolati tartalmat fölülmúlóként mutatja föl. Ez az újabb noétikus szabály arról tanúskodik, hogy Anzelm megértette saját csalódásának szükségszerű voltát.

Ha Isten valóban *AN*, akkor *NE*-nek kell lennie. Amit *mi* gondolunk, az szükségszerűen véges. Isten el-nem-gondolhatóságáról van tehát szó. Istent nem érthetjük meg, fölfoghatjuk azonban az Ő fölfoghatatlanságát, ezért az Ő fölfoghatatlanságából kiindulva kell módosítani a korábbi elemzést.⁵⁰ Isten távolléte szükségszerű, ennek belátása egy lépéssel közelebb visz a célhoz. Az értelem megérteti velünk, miért szükséges a hívőnek a remény: nem elég vágnunk az istenismeretre, egyúttal szükségünk van a reményre, amely nyitva tartja a megismerés lehetőségét számunkra.

Mint láttuk, az Előszó tanúsága szerint Anzelm keserűségének egyik oka éppenséggel az volt, hogy már-már föladta a reményt, hogy megtalálja a hön óhajtott *unum argumentumot*. A megoldás, egy Anzelmot meglátogató gondolat alakjában a föladott remény ellenére érkezett el gondolkodónkhoz. Jóllehet az Előszó erről kifejezett említést nem tesz, az egész műből mégis nyilvánvaló, hogy a reménytelenségben megtalált reményről van szó: Anzelm a számára reménytelennek tűnő helyzetben találja meg a megoldást, ez egyúttal újraéleszti reményét Isten megismerésében. E tapasztalat beláttatja vele a remény fontosságát, hiszen pontosan a(z újra megtalált) remény teszi a megismerés vágyát értelmessé s menti meg azt az értelmetlenségtől. A *Proslogion* szövege ezért részleges belátással és részleges örömmel ér véget, majd imával zárul.

Ha a gondolkodás élő tapasztalata szempontjából elemezzük, természetesen a *Proslogion* szövegével kapcsolatban fölvetődhet az a stilisztikai, illetve hermeneutikai kérdés, vajon szerzője mennyiben beszél valóban őszintén s mennyiben követ irodalmi mintákat, elsősorban Ágostont, akit Anzelm valóban olvasott.⁵¹ Nos, míg a főszöveg tudatosan megszerkesztett volta aligha vonható kétségbe, véleményem szerint Anzelm gondolkodásának eleven tapasztalata az Előszó, valamint Eadmer híradása segítségével jól rekonstruálható. E rekonst-

sziosz mondanivalóját. Máskülönben nem tudunk magyarázatot találni a *Proslogion* gondolati megtorpanására a 14. fejezetben.

⁵⁰ *Proslogion*, 15 (95).

⁵¹ Anzelm forrásaihoz vö. RICHARD W. SOUTHERN: *Saint Anselm*, i. m. 58–59.

rukció eredménye nemcsak nem mond ellent a főszövegnek, hanem bizonyos pontokon meg is világítja azt.

Természetesen aligha kell csodálkoznunk azon, hogy egy mű Előszava segít magát a művet megértenünk – hiszen műfajából adódóan pontosan erre szolgál. A *Proslogion* Előszava nyilvánvalóan (nem sokkal) a főszöveg megírása után született, benne a szerző egészen közvetlenül szólal meg, célja a gondosan fölepített főszöveg értelmezése. Az életrajzi forrás hitelessége mellett szól, hogy Eadmer személyesen ismerte Anzelmot, írása nagyobb része nélkülözi a legendás elemeket, a vallásos képzelet túlzásait. Mint teológusnak és életrajzírnak Eadmernek aligha állott volna érdekében kitalálni egy a gondolkodástól egyszerűen szenvedő s azt egyszersmind élvező Anzelm képét.⁵²

3. A GONDOLKODÁS TAPASZTALATÁRÓL: ANZELM ÉS HEIDEGGER NYOMÁBAN

Anzelm (gondolkodói) tapasztalata érdekes szerkezetet mutat: egy megjelenő és eltűnő, ugyanakkor vonzó valóság mozgalmas, olykor kétségbeejtő tapasztalatról tanúskodik. Minden bizonnyal az igazán mély és fontos tárgyakról való gondolkodás tapasztalatáról van szó. E tapasztalat a metafizikai csodálkozáshoz

⁵² Az idézett részletet Eadmer minden bizonnyal Anzelmtől hallotta, ezért föltehető az a kérdés is, vajon maga Anzelm nem „stilizálta-e túl” saját tapasztalatát – először is az Előszóban, majd évekkel később épp ennek alapján az Eadmerrel való beszélgetéseiben – pl. Ágoston *Vallomásainak* nyilvánvaló irodalmi példáját követve. – Evvel kapcsolatban érdemes emlékeztetni két fontos körülményre: A *Vallomások* tizenkét könyve tudatos író alkotás, amelyben a már idősebb (s kiváló szépíró) Ágoston rajzolja meg, ill. értelmezi, jóval az események után, saját megtérésének történetét. Ezzel szemben az *unum argumentum* keresésének közvetlen életrajzi összefüggése egy bencés monostor(i iskola) hétköznapijainak élete. Míg Ágoston hőse (részben még) megtérése előtt ábrázoltatik, Anzelmről (mind az Előszóban, mind a *Vitában*) megtérése (=szerzetessé válása után) hallunk. Ezért az Ágoston leírta benső gyötrődések aligha alkalmazhatók értelmesen minden további nélkül Anzelm élményeinek közvetlen mintájaként – hacsak oly általános értelemben nem, ami szinte üressé teszi az „alkalmazás” jelentését. – A két szerző közötti tartalmi-gondolati összefüggés elemzése az előbbi kérdésnél jóval többet ígér, pl. az e szempontból kétségkívül lényeges mű, a *De libero arbitrio* alapján. Lásd SZENT ÁGOSTON: *A boldog életről. A szabad akaratról*, Európa, Budapest, 1989, 55–265. Vö. GARETH B. MATTHEWS: Anselm, Augustine, and Platonism, in Brian Davies – Brian Leftow (eds.): *The Cambridge Companion To Anselm*, i. m. 61–83.

hasonló szerkezetű, ugyanakkor annál jóval mozgalmasabb. A gondolkodás vize ezek szerint nem állóvíz, a gondolkodás munkája nem csupán logikai érvek egymásba-öltését jelenti. Kezdeti nyelvészeti megfontolásaink megerősítést nyernek Anzelm tanúskodása által: a gondolkodás tehát kockázatos, mondhatni veszélyes vállalkozás, ráadásul a valódi gondolkodás nem egyszerűen saját tevékenységünk, nem csak a mi erőfeszítésünkön múlik, jóllehet egyiket sem nélkülözheti. Az igazi gondolkodás *elszenvedő* is: ez egyrészt tényleges *szenvedést*, másrészt *befogadást* jelent.

Heidegger már földézett elgondolkodtató gondolatának folytatása hasonló tanulságot sugall: „*Nem mi emberek jutunk el e gondolatokhoz, hanem a gondolatok jönnek el hozzánk, halandókhoz, akiknek lényege a gondolkodásban alapozódik meg. Ki gondolja el ezeket a bennünket meglátogató gondolatokat?*”⁵³

Abban, hogy megértsük, mi forog kockán Heidegger szerint gondolkodásunkban, Schwendtner Tibor következő megállapítása aligha nélkülözhető segítséget jelent: „*A heideggeri filozófia talán legfontosabb mozgatórugója az önel-sajátítás igénye, amely abból a tapasztalatból származik, hogy sem filozófiai, sem egzisztenciális szinten nem vagyunk önmagunk.*”⁵⁴ Heidegger tanúságához kapcsolva Anzelmét azt mondhatjuk, hogy igazi önmagunk megtalálásához vagy el-sajátításához (a gondolkodásról is) gondolkodnunk kell. Mindkét szerző elvezet a gondolkodás élő, eleven tapasztalásához. Természetesen elvileg akármily sok szerző kapcsolódó tanúságának fölvonultatása is legföljebb *elvezethet* minket az eleven gondolkodáshoz. Kant után szabadon fogalmazva azt mondhatnánk, hogy az eleven gondolkodás tapasztalásához sohasem elegendő e gondolkodás (bármennyire eleven és egyértelmű) tanúvallomásait olvasnunk. A filozófiatörténet tanulmányozása önmagában még nem tesz gondolkodóvá senkit sem. A szóban forgó szövegek csakis akkor nyílnak meg előttünk, ha mi is készek vagyunk a gondolkodásra – arra a *tapasztalásra* tehát, amely nem mond ellent ugyan a filológiai elemzéseknek, ugyanakkor egyszersmind magától értetődő módon túl is van rajtuk.⁵⁵

⁵³ Idézi SÁRKÁNY PÉTER: *Filozófiai lélegzondozás*, i. m. 205.

⁵⁴ SCHWENDTNER TIBOR: *Husserl és Heidegger*, i. m. 40.

⁵⁵ Elemzéseimben éppenséggel élmény és értelem, átélés és gondolkodás azon hagyományosan szigorú szétválasztása forog kockán, amely ellen fenomenológusként maga Heidegger emelt szót. Amíg ugyanis túlságosan irodalmi alakzatok és filológiai függések jelei után kutatunk, addig Heidegger fenomenológiai követelménye aligha juthat szóhoz. E kutatások megbecsülése mellett is állítanunk kell a fenomenológiai megközelítés elsőbbségét a hermeneutikaival szemben. Ellenkező esetben maga a megértés válnék lehetetlenné. Vö. MEZEI BALÁZS: A fenomenológia

Át kell tehát élnünk valamit, akkor tehetünk szert tapasztalatra, s ez magára a gondolkodásra is érvényes. A gondolkodás tapasztalata tehát annyiban nem kizárólag az értelem ügye, amennyiben elszenvedést s befogadást, ennyiben *ki-tartást* és *nyitottságot* kíván tőlünk. Heidegger ebben az összefüggésben adományról beszél, Anzelm pedig a megfelelő kifejezés kimondott használata nélkül is örömteli és nyilvánvalóan *hálás* elfogadásként írja le gondolkodói tapasztalatának csúcst.⁵⁶ Gondolatmenetem lezárása ily módon visszavezet kiindulópontunkhoz, Heidegger freiburgi előadásaihoz, melyek közül az utolsó szövegében ezt olvashatjuk: „*A végén visszatérünk ahhoz a kérdéshez, melyet először kérdeztünk, hogy mit jelent eredetileg a mi német »Denken« [»gondolkodás«] szavunk. Gedanc azt jelenti: emlékezés, emlékezet, köszönet.*”⁵⁷

és a hermeneutika elemei ontológiája, in ID.: *A lélek és a másik. Jan Patočka és a fenomenológia*, Atlantisz, Budapest, 1998, 310–334. – A filozófiai és a (különböző) szaktudományos nézőpontok viszonyával kapcsolatos álláspontomhoz vö. MEZEI BALÁZS: *Mai vallásfilozófia*, i. m. 9–10.

⁵⁶ Vö. *Prologion*, Előszó, 82: „aminek megtalálásán magam így örvendeztem”. A mű utolsó fejezetei egyszerre tanúskodnak az anzelmi gondolkodásról (így a kérdésesről is), s mennek át Isten miatti örvendezésbe, illetve Isten magasztalásába. Vö. *Prologion*, 26 (102): „Megleltem én egyfajta teljes örömet, és még a teljesnél is többet. Hiszen miután már megtelt a szív, megtelt az elme, megtelt a lélek, megtelt az egész emberi lény ezzel az örömmel, akkor maga az öröm még mindig túl van ezen.” Ez utóbbi idézet szépen mutatja, mennyire egzisztenciális volt Anzelm számára az „aminél nagyobb nem gondolható” valóságának kérdése.

⁵⁷ MARTIN HEIDEGGER: *Mit hívunk gondolkodásnak?*, i. m. 312. A hála végső mozzanata ismételten aláhúzza a misztikus (illetve általában vett vallásos) tapasztalással való összehasonlítás fontosságát.

BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON OFM

A teológiai ismeretelmélet mai útjai

Boldog John Henry Newman teológiai örökségét áttekintő kiváló művében Avery Dulles bíboros írja: Newman „legidőtállóbb hozzájárulása a teológiához arra a területre esik, amit ma fundamentális teológiaként ismerünk. Newman nem csupán apologéta és konstruktív vitapartner volt, hanem a teológiai módszertan kivételesen eredeti felderítője is.”¹ Az 1890-ben, 89 évesen elhunyt konvertita bíboros szellemi örökségének súlyponti részét – még pontosabban körülhatárolva – a teológiai ismeretelmélet (episztemológia) témakörében helyezhetjük el. A következőkben e terület II. Vatikáni Zsinat utáni útkereséséről kívánunk vázlatos áttekintést adni, az elmúlt húsz év témát feldolgozó angolszász tankönyvirodalmából kiindulva. Mivel ezek a munkák mind adósai Newman témavázlatainak, hasznos lesz bevezetőként a modernkori angol egyházatya mondanivalójának fontos hangsúlyaival megismerkednünk.

NEWMAN MINT A TEOLÓGIAI EPISZTEMOLÓGIA MENTORA

Az idős, már anglikánból katolikussá lett Newman² episztemológiai látásmódjában az Egyház meghatározó apostoli kezdetei és kortárs empirikus-spirituális valósága között a hívő közösség mindenkori hittudata képviseli az eleven kapcsolatot, dinamikus folytonosságot. Az üdvtörténeti zarándokútját járó Egyház hittudata nem gyökértelen valóság, hiszen az Egyház alapításával egybefonódó kinyilatkoztatás-esemény alapozza meg azt, amely kezdethez egyszerre vezet

¹ AVERY DULLES SJ: *John Henry Newman*, Continuum, London – New York, 2002, 150. Ugyanezen mű 5–7. fejezetei adnak részletes kifejtést Newman teológiai episztemológiájának kulcspontjai kapcsán a következő összefoglalóhoz.

² Newman életútjáról magyar nyelven kiváló áttekintéssel szolgál NEMESHEGYI PÉTER SJ: *John Henry Newman vándorútja*, Szent István Társulat, Budapest, 2010.

vissza minket a Szentírás és a Szenthagyomány tanúsága. Fontos hangsúlyozni, hogy önmagában a Szentírás és a Szenthagyomány egyike sem azonosítható az Isteni Ige kinyilatkoztatásban feltáruló misztériumával. Igaz azonban, hogy a megváltásban kapott új élet titka e Szentlélek működésével különleges módon átjárt tanúkon keresztül hozzáférhető a számunkra. Newman episztemológiai vázlatában fontos mozzanat az, hogy a Szentírást és a Szenthagyományt két párhuzamos „csatornaként” szemlélő újkori nézetekkel szemben azok elválaszthatatlan és egymást átjáró (perichoretikus) egysége mellett foglal állást. Ez az álláspont a protestáns környezetből származó szerzőnek azt a patrisztikus szemlélettel egybecsengő, egzisztenciális tapasztalatát tükrözi vissza, hogy önmagában a Szentírás kalauzolásával csak nehézkesen tudta megtalálni az annak teljes értelméhez, a hitbeli teljesség bizonyosságához vezető utat. Ennek a bizonyosságnak a megtalálásához Newman szükségesnek tapasztalta az Egyház hittudatában élő Hagyománynak a vezetését is, amelyet a krisztusi tanítvány-ság lelkiületének felöltésében, és így az Írás teljes értelmének megragadásában nélkülözhetetlen forrásnak tekint.

A keresztény élet és a teológia egyszerre táplálkozik a Szentírás és a Szenthagyomány Isten Igéjét közvetítő tanúságából, miközben az Egyház egyetemes hittudatának³ tekintélyt hordozó szellemi valóságával áll élő kapcsolatban. Az egyháztörténet legkritikusabb helyzeteiben ezen hittudat tévedhetetlen megnyilatkozásainak „hangja” az egyházi hierarchia doktrinális útmutatása. Newman katolizálásában kulcsszerepet játszik a patrisztikus kor egyházának „teológiai hittudatával” való találkozás is. Az Egyház életének első századai Newman számára nemcsak a látható egység történelmi lehetőségét garantálják, hanem – a teológia első virágkorán keresztül – annak igazi természetére is rámutatnak. Newman a teológus egyházatyák tanítványa, amikor a teológiát az Isten Igéje előtti elcsendesedésként, kegyelem által kiérlelt érzékenységben adott válaszként, az Egyház hittudatával való összhang kereséseként és az Igazsággal való misztikus kapcsolatként közelíti meg. Korának az intézményi Egyházat egyoldalúan előtérbe állító tendenciáival találkozva Newman világosan kiáll a katolikus hagyomány teológiai hangsúlyai mellett. Egy teológiatörténeti zsákutcát jelentő korabeli felfogás szerint

³ Newman egyháztanának hangsúlyos pneumatológiai dimenziója jut kifejezésre a hittudat (*phronesis*) patrisztikus eredetű fogalmának és a *sensus fidei fidelium* egész teológiatörténetet végigkísérő egyháztani szempontjának előtérbe kerülésével. A konvertita bíboros sajátos hozzájárulása e terület teológiájához a tanításban való kreatív hűséget megalapozó „helyes következtetési érzék” (*illative sense*) gondolatának kidolgozása. A témakör történeti áttekintéséhez Daniel J. Finucane, a szisztematikus áttekintéshez Ormond Rush munkái adnak megbízható eligazítást.

a Szentírásra és Szentagyományra alapozott teológiai kutatás önmagában elvileg sem vezethet el az Igazsághoz, mert a teológiában semmi sem lehet bizonyossággá, amíg azt a hitletétemény értelmezésére hivatott formális tanítói tekintély meg nem erősíti.⁴ Ezt ellenpontozva Newman hangsúlyozza a felismert igazságban való bizonyosság hozzáférhetőségét minden keresztény és minden teológus számára, amelyet a hitérzék és a Tanítóhivatal benső kapcsolata alapoz meg. Ismét csak személyes, a Katolikus Egyházba vezető igazságkeresésének drámai útján szerzett tapasztalatai tájolják be Newmant, amikor a patrisztikus kor teológiai életét és a korabeli hierarchia tanítói megnyilatkozásait tanulmányozva sok kortársánál elmélyültebb, árnyaltabb képet alkot a teológiai szabadságról és a tanítói hivatálnak az Egyház egészében betöltött, az egység szolgálatában álló szerepéről. Ennek az árnyaltabb képnek a legsajátosabb vonása, hogy az Egyházat tanító (*docens*) és tanuló (*discens*) részekre széthasító egyoldalú szemlélettel szemben Newman rámutat az Egyháznak a keresztség szentségében és a Szentlélek működésében gyökerező lényegi egységére is. Az ezen egységből fakadó – a laikus közösség, a teológusok és a hierarchia képviselőinek kölcsönös, dinamikus egymásra utaltságára épülő – egyháztan képezi Newman teológiai episztemológiájának alapvetését. Kijelenthetjük, hogy az egyháztan hitbeli ismeretekkel kapcsolatos, noetikus dimenziójának ez a mély összefüggésekre rávilágító, koherens szemlélete, és a szerző elméletet és életet folytonos dialógusban tartó tanúságtétele együttesen olyan „modern egyházatyává” avatják John Henry Newmant, akinek hangsúlyai több fent jelzett kulcsponton beépültek a II. Vatikáni Zsinat teológiai episztemológiáról szóló tanításába.

A TEOLÓGIAI ISMERETELMÉLET MODERN KONTEXTUSA

A modernitás a természettudományos világkép, a történelmi tudat és a filozófiai szkepszis előtérbe állításával új klímát teremtett az emberi tudás természetét, eredetét és érvényességét vizsgáló episztemológiai elméletek számára. Bár az ilyen irányú vizsgálódásnak a kezdetei már az antik görög filozófiában is megvannak, az ismeretelméleti, majd tudományelméleti érdeklődés a XVI. századot

⁴ A XIX. század második felétől a Római Teológiai Iskola képvisel ilyen típusú álláspontot Johann B. Franzelin SJ-től Louis Billot SJ-n át egyre erősödő mértékben. E folyamat eredményeként évtizedeken keresztül tapasztalható volt a zavar, ami a Szentagyomány és a Tanítóhivatal azonosításából fakadt. Ez az azonosítás a kinyilatkoztatás és az Egyház kapcsolatának súlyosan deformált felfogását eredményezte, mely teológiai kisiklás korrekciója a fundamentális teológia feladata lett.

követően egészen új kontextusban és korábban nem tapasztalt intenzitással tör magának utat Európában.⁵ Az episztemológiai bizonyosság keresése már a modernitás genezisének is, és később, a kifejtet egész folyamatában jelen van, és fontos ösztönzés a modern világ és a kereszténység összetett kapcsolatrendszerének minden lényeges pontján. Ebből érthető, hogy a filozófiai ismeretelmélet kifejlődésével párhuzamosan a teológia számára is központi jelentőségűvé vált, hogy számot adjon ismeretforrásainak természetéről, eredetéről és az érvényességükkel kapcsolatos kérdésekről.

A teológiai ismeretelmélet sajátos kérdésköre onnan ered, hogy az üdvtörténet középpontját képviselő Krisztus-eseményben a „hit szeme” többet érzékel, mint a hit nélküli vizsgálódás. Ennek a többletnak a tartalmát teszi jelenvalóvá a Szentírás és a Szentagyomány tanúsága, amelyekre együttesen hitletéteményként utal a teológiai szóhasználat. A kinyilatkoztatás történelmileg valósul meg, és üdvtörténeti horizonton tárul föl az azt befogadó ember számára. A hitletétemény és a recepció szempontjai az Egyház hittudatának üdvtörténeti jelenében, a tanítóhivatali megnyilatkozásokban, az Egyház élő hitében találkoznak. A teológiai episztemológia a hit ismeretanyagának a történelmi és egyházi hivatkozási helyeit (*locusait*), és azoknak az Egyház noetikus életében betöltött szerepét vizsgálja.⁶

MELCHIOR CANO ÖRÖKSÉGÉNEK ÉRTÉKEI ÉS KORLÁTAI

Melchior Cano OP (1509–1560) *De locis theologicis* (Salamanca, 1563) című úttörő munkájában a nyugati egyházszakadás nyomán kialakult zűrzavar közepette szükségesnek látta a katolikus teológia *locus*ainak rendszerező számbavételét. Cano összesen tíz ilyen teológiai érvelés hivatkozási helyéül használható *locus*t különböztet meg. (1) a Szentírással és (2) a Szentagyománnyal (apostoli hagyománnyal) kezdve, amelyeket különleges tekintély illet meg, további öt „sajátosan teológiai” *locus*t említ, amelyek az Egyház hittudatának különböző megnyilatkozásait tartalmazzák. Ezek a következők: (3) a hívők egész testületének hitérzéke, (4) a zsinatok, (5) a római egyház és a pápa tekintélye, (6) az

⁵ Vö. HENRY LE ROY FINCH: „Epistemology”, in Lindsay Jones (ed.): *Encyclopedia of Religion*, Vol. 4., 2nd ed., Macmillan, Detroit, MI, 2005, 2818–2820.

⁶ A teológiai ismeretelmélet fejlődésének egészéről vázlatos áttekintés olvasható a következő helyen: GERHARD LUDWIG MÜLLER: *Katolikus dogmatika. A teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*, Kairosz, Budapest, 2007, 6–13.

egyházatyák, (7) a teológusok és kánonjogászok állásfoglalásai. A sajátosan teológiai hivatkozási helyeket Cano kiegészíti három olyannal, amelyek a teológiai vizsgálgatást beágyazzák (8) a természetes ész horizontjába, (9) a filozófia és a jog ismeretanyagának struktúráiba, valamint (10) a történelem és az „általános emberi hagyomány” rendjébe. Ezekből a különböző tekintéllyel rendelkező teológiai tanúsító fórumokból kell szerkeszteni minden teológiai érvelést.

A teológiáról Cano az euklideszi geometria statikus és elemi állításokból építkező tudományeszménye szerint gondolkodik. A *locus*okat a kinyilatkoztatásban kapott axiómák elérési helyének tekinti, amelyekből logikai úton kell levezetni a *doctrina*, vagyis az üdvösségre vezető keresztény tanítás egészét. E teológiai módszertan és ismeretelmélet rendkívüli teológiatörténeti befolyását az is jelzi, hogy Melchior Cano könyve 1890-ig harminc újabb kiadást ért meg és a XX. század közepéig domináns módszertani-episztemológiai elméletnek számított.⁷

Érdekes alaposabban megvizsgálunk – a nagy befolyásának megfelelően – e rendszer előfeltevéseit, egyoldalúságait, hiányosságait és korhoz kötöttségét is. Ilyen hiányosság például, hogy a hatékony és éles kategorizálás nem vesz tudomást a Szentírás és a Szenthagyomány belső összetartozásáról, és az e kettő helyes értelmezéséről tanúskodó Tanítóhivatal hitletéteményhez fűződő árnyalt viszonyáról. Ahogy Newman episztemológiájának bemutatása során ezt már jeleztük, ezeknek a tisztázatlanságoknak később nehezen orvosolható következményei lettek az Egyház életében. További hiányosság Cano szintézisében, hogy a teológiát egyoldalúan csak mint *scientiát* közelíti meg, miközben azt hagyományosan a *sapientia* tudásformájába szokás besorolni. Később ezzel kapcsolatban is problémák jelentkeznek, amikor az újkori tudományossággal való viszonyában a teológia nehezen találja saját önazonosságát.

Alapvető problémát jelent a *locus*ok rendszerében és kezelésében érvényesülő, a misztérium megközelítését jogi formákba öntő szemléletmód is. Ez vezet később ahhoz, hogy a korábban induktív utat követő teológiai gondolkodás az újszolasztika időszakában egyoldalúan deduktívvá alakul át: a teológiai tárgyalásban az Egyház tanítói tekintélyével megalapozott tétel szerepel kiindulásként, amit a többi „teológiai hely” szükség esetén alátámaszthat. Végül a történelmi tudat előtérbe kerülésével párhuzamosan Melchior Cano rendszerének azon hiányossága is megoldást követel, hogy a *locus*ok statikus rendszerező szemlélete nem ágyazza be a „teológiai helyeket” szervesen az Egyház üdvtörténeti valóságába. Az egyháztani reflexió sajnálatosan felszínes marad, a liturgia ta-

⁷ Vö. JARED WICKS: „Luoghi teologici”, in René Latourelle – Rino Fisichella (eds.): *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi, 1991, 645–647.

núsága sem szerepel a *locus*ok között, pedig éppen a liturgikus ünneplésben élő Egyház maga a többit megalapozó voltaképpen „teológiai hely”.

KRÍZIS: MEGÚJULÁS ÉS FOLYTONOSSÁG

Három évszázad múltán, a felfokozott történelmi tudatosság és racionalizmus korában, a felsorolt korrigálatlan hiányosságok erősen hozzájárultak ahhoz, hogy a teológia saját identitásában meginogva belesodródott a „modernista válságba”. A felszínen tragikus drámaisággal kipattanó feszültségeken túl, a II. Vatikáni Zsinatot megelőző évszázadban éppen a canói *locus*ok kezelésének és egységes szemléletének újragondolására összpontosítanak azok az egyensúlyt kereső, hitérzék-ből táplálkozó teológiai megújulási mozgalmak, amelyek fontos meglátásaira majd a zsinat tekintélye mondja rá a Tanítóhivatal igenjét. Elegendő itt az első két *locus* teológiai hivatkozásként való kezelését elemző biblikus és patrisztikus mozgalomnak, valamint a tanítóhivatali megnyilatkozásokat a tanfejlődés horizontjában vizsgáló kutatásnak a ma is megkerülhetetlen eredményeire gondolnunk. Tágabb összefüggésben még a „keresztény filozófia” megújításával kapcsolatos erőfeszítések is ebből az episztemológiai egyensúlykeresésből érthetők. Amikor a zsinat kijelenti, hogy „[a] Szentagyomány és a Szentírás [...] szorosan összefonódik és átjárja egymást. Ugyanabból az isteni forrásból fakadván mindkettő, egyesülnek és azonos cél felé tartanak” (DV 9), akkor a korábban Newman és a Katolikus Tübingeni Iskola által is jelzett episztemológiai egyensúlyhoz való visszatérés szükségességéről van szó. Hasonlóan fontos a kinyilatkoztatás elsődleges tanúi és a magisztérium vonatkozásában a zsinat azon megállapítása, mely szerint a „Tanítóhivatal nem Isten szava fölött, hanem annak szolgálatában áll, csak az áthagyományozottat tanítja” (DV 10). Ismerve az újszolasztikus időszaknak azokat az egyházi jelenségeit, melyeknek a szöveg a gondos helyretételét célozza, a *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció egésze – az egyháztani alapvetésül szolgáló *Lumen gentium* dokumentummal a háttérben – a megelőző, egyensúlyvesztett időszak episztemológiai korrekciójaként és továbbvezető útmutatásként olvasható.

A zsinatot követő negyedszázad a teológiai episztemológia számára a Melchior Cano-i rendszertől való kimért távolságtartás és az egyensúlyok „finomhangolásának” időszaka. A teológusok figyelme a hiteles megújulást segítő történeti irodalom, az újkort megelőző gyakorlat, illetve az ezt feldolgozó szakirodalom felé fordul. Úttörő próbálkozások is születnek, így például Bernard Lonergan SJ (1904–1984) rendszerező munkássága, amely az empirikus tudományos módszertan teológiába való átültetésére tett kísérletet, kiemelkedik a canói rendszer lehetséges

alternatíváinak vizsgálatában. Az újrahangolt episztemológiai irányvétel a jogi szellemiségű forráshasználat és szemlélet helyett az üdvtörténeti látásmódból indul ki: a Hagyomány fényében olvasott Szentírást, mint „a teológia lelkét” (DV 24), normatív kiindulópontnak tekinti. Az egyes hitigazságok értelmét pedig az egyházatyák és a dogmafejlődés útját végigkövetve törekszik megérteni (vö. OT 16). Az újkori tudományosság szakterületenkénti differenciálódásával párhuzamosan a Szentírást, a Szenthagyomány és a Tanítóhivatal, mint a teológiai ismeretek más-más természetű vonatkozási helyei is szakosodott figyelmet kapnak. A teológia akadémiai megjelenése mellett (*scientia*) új hangsúly kerül a diszciplína tudásanyagának bölcsességi karakterére (*sapientia*), és egyházi beágyazottságára. A teológiai episztemológia lassan kikristályosodó megújult felfogása képes arra is, ami-ben elődje markáns kudarcot vallott: képes a teológiai iskolák pluralitásának tényét konstruktívan kezelni.⁸ Bár a mechanikus módszertan uniformizált megközelítésmódja lényegileg idegen a teológiai ismeretelmélet e régi-új felfogásától, a teológiai episztemológia és módszertan alapkérdései továbbra is válaszra vártak.

A TEOLÓGIAI ISMERETELMÉLET TANKÖNYVIRODALMA

Az újkori angolszász gondolkodás erős episztemológiai irányultságának ismeretében nem meglepő a teológia hasonló irányú, elmélyült érdeklődése sem angol nyelvterületen. John Henry Newman és Bernard Lonergan, a teológiai ismeretelmélet és módszertan két kimagasló teoretikusa is angol nyelvterület szülőltte. Ennek fényében várható is volt, hogy a szárnyát lassan bontogató, új szempontok szerinti episztemológiai bevezetést kínáló tankönyvirodalomnak a legjava is angolul íródik. Az utóbbi két évtizedből kiemelkedik Aidan Nichols

⁸ A NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG *Az egy hit és a teológiák sokfélesége* című, 1972-ben közreadott dokumentuma leszögezi: „A hit kifejezésének egysége és sokfélesége végső soron Krisztus misztériumán alapszik. E misztérium az egy Főben történő egyetemes összefogás és kiengesztelődés misztériuma (vö. Ef 2,11–22), és így meghaladja a történelem bármely korszakában történő kifejezések lehetőségeit. Ezért nem fogható kimerítő gondolatrendszerbe (vö. Ef 3,8–10). [...] A hit igazsága a hit történelmi vándorlásához kötődik Ábrahámától Krisztusig és Krisztustól az Ő végső eljöveteleig. Következésképpen az igazhitűség (ortodoxia) nem egy gondolatrendszer (szisztéma) elfogadása, hanem a hit vándorlásában és így az Egyház *énjében* való részvétel. Az Egyháznak ez az *énje* az időközön keresztül létezik, és a credo valós alanya.” (Nemeshegyi Péter SJ fordítása a Távlatok „Magyar Papi Egy-ség” című mellékletének 1998., Péter-Pál ünnepi számában.)

OP angol, valamint Jared Wicks SJ és Richard Gaillardetz amerikai teológusok munkássága, amelyek összehasonlító bemutatására az alábbiakban kerül sor. E három szerző tankönyvei a fent felvázolt episztemológiai megújulási folyamat fősodrához tartoznak, és lényegében a Melchior Cano-i örökség II. Vatikáni Zsinat fényében való újrafeldolgozását tűzik ki célul.

Az itt vizsgált könyvek jól elhatárolhatók olyan párhuzamos munkáktól az angolszász világ határain kívül és belül, amelyek csak részlegesen oldották meg a feladatot, vagy nem a canói episztemológiai hagyomány újratárgyalásának vonalába tartoznak. Német nyelvterületen Wolfgang Beinert, olasz nyelvterületen Donath Hercsik SJ nevei említhetők olyan szerzőkként, akik más-más megközelítésben ugyan, de vállalkoztak a feladat legalábbis részleges megoldására.⁹ Angol nyelvterületen Roger Haight SJ példa olyan szerzőre, aki „szimbólum-episztemológiája”

⁹ WOLFGANG BEINERT: „Theologische Erkenntnislehre” (in Wolfgang Beinert: *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, I. kötet, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1995, 46–197.) című tanulmányában foglalkozik legalaposabban a teológiai ismeretelmélet kérdéseivel. E tanulmány magyar nyelvű feldolgozása megtalálható VÁRNAI JAKAB és BAGYINSZKI ÁGOSTON *A kinyilatkoztatás és a hit* (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2010) című főiskolai jegyzetében. Beinert tárgyalásának gyenge pontja, hogy Cano *locusait* öt teológiai helyben összefoglalva (Szentírás, Hagymány, Tanítóhivatal, akadémikus teológia, hívők hitérzéke) azokat továbbra is egymás mellé rendelten kezeli, nem domborítva ki az elsődleges tanúk (Szentírás és Hagymány) és az azok aktualizálásában fontos szerepet játszó értelmező fórumok (Tanítóhivatal, akadémikus teológia, hívők hitérzéke) sajátos kapcsolatát. A hívők hitérzékének ilyen, Canótól átvett besorolása kérdéses a kortárs egyháztan összefüggésében. – A közelmúltban, a Gergely Egyetem Teológiai Karának dékánjaként súlyos betegségben fiatalon elhunyt, kolozsvári születésű DONATH HERCSIK SJ: *Elementi di teologia fondamentale: Concetti, contenuti, metodi* (Edizioni Dehoniane, Bologna, 2006) című egyetemi jegyzetének tárgyalása több ponton is szakít elődje, Jared Wicks SJ felfogásával, ám – ahogy ezt a szerző a bevezetőjében maga is elismeri – nem jut el koherens rendszer kidolgozásáig. Hercsik műve nem éri el sem Nichols, sem Wicks, sem Gaillardetz könyvének rendszerező mélységét. Hercsik *Dei Verbumot* kommentáló tárgyalásának menete leginkább Gaillardetzére emlékeztet, de három lényeges fogyatékkal: (1) Hercsiknél teljesen hiányzik az egyháztani beágyazás, ami a Gaillardetz-könyv egyik fő erénye; (2) a tárgyalás struktúrája egy szintre helyezi a kinyilatkoztatás tanúinak tekintélyét az Egyház értelmező fórumainak tekintélyével; (3) Hercsik, miközben következetesen hivatkozik a Szenthagymány normatív tekintélyére, végletesen elhanyagolja e Hagymány fundamentális teológiájának kidolgozását, amikor az erről szóló fejezet mindössze hatodát teszi ki a Szentírásról szóló hasonló fejezetnek. Az itt felhasznált bibliográfia is jelzi, hogy ez a legkevesbé kidolgozott pontja a könyvnek, hiszen a Gergely Egyetem fundamentális teológiai licenciátusi fokozatáért vizsgáló

kidolgozása során szélsőségesen eltávolodott a canói hagyománytól és ezzel 2005-ben a Hittani Kongregáció bírálatát is magára vonta.¹⁰ Mivel az episztemológiai kérdések sokszor a katolikus teológia identitását, az Egyház misztériumában gyökerező önazonosságát érintik, ezért kényes feladat a különböző teológiai iskolák sokféleségükben egységes örökségének érett szintézisbe hozása.

Pozitív megközelítésben annak elemzését, hogy pontosan milyen kritériumoknak kell megfeleljen egy korszerű, katolikus teológiai episztemológia, Avery Dullesnek köszönhetjük.¹¹ Dulles szerint a mai akadémiai közegben a tudományelméleti alapkérdéseket az interdiszciplinaritás és a „poszt-kritikai” klíma szempontjaira tekintettel kell körülhatárolni. Ugyanakkor ehhez az indentitáshoz az egyházi-liturgikus közeg és a teológus személyes hitbeli elkötelezettsége is szervesen hozzátartozik. A Szentírás és Szenthagyomány, valamint a szakértelem értelmezői és az egyházi hierarchia hitletéteményről tanúskodó szerepének a kérdései csak ebben az összefüggésrendszerben vizsgálhatók megfelelően. Arra is fontos tekintettel lenni, hogy szigorúan teológiai okokból is foglalkozni kell a keresztény felekezeti széttagoaltság kérdéseivel az ismeretelmélet vonatkozásában. Dulles kísérlete Newman szellemi örökségének a XX. század végének szellemi klímájába való átültetésére olyan módon is termékenynek bizonyult, hogy abból kiindulva nemzetközi konferencia foglalkozott a teológiai episztemológia aktuális kérdéseivel.¹²

hallgatók a könyv kiadásakor érvényben lévő *Tesario*ájában a Hagymányt tárgyaló bibliográfiának is csak töredéke szerepel Hercsik hivatkozásaiban.

¹⁰ ROGER HAIGHT *Dynamics of Theology* (Orbis Books, Maryknoll, NY, 1990, átdolgozva: 2001) című műve példa egy olyan megközelítésre, amely a történetiség-problémával való radikális összeütközésre hivatkozva szinte újradefiniálja a teológia természetét. Ez a transzcendentális és történeti módszerek, valamint a teológia társadalmi-politikai dimenziójának összegyűrásából származó megközelítés a teológiát a valóság kreatív értelmezésének látja a keresztény szimbólumok fényében. Haight a következő kulcsfogalmak szerint tagolja művét: hit, kinyilatkoztatás, Szentírás, vallási szimbólumok, módszer. A könyv gondolatmenetéből hiányzik az elmélyült reflexió a teológia egyházi természetére vonatkozóan. Bár a Vatikán internetes honlapján is megtalálható *Notification on the book "Jesus Symbol of God" (2004)* című dokumentum nem közvetlenül az általunk vizsgált könyvvel foglalkozik, annak első része kifejezetten Haight metodológiáját elemzi, amely metodológia Haight szerint krisztológiájához is alapvetésül szolgált.

¹¹ Vö. AVERY DULLES SJ: *The Craft of Theology*, Crossroad, New York, NY, 1992.

¹² Vö. PATRICK W. CAREY: *Avery Cardinal Dulles, SJ: A Model Theologian, 1918–2008*, Paulist Press, New York – Mahwah, NJ, 2010, 438.

A három kiválasztott angolszász tankönyvszerző munkája Dulles szempontjai alapján kiemelkedik a sorból. E három kötetet, mint a kortárs katolikus teológia episztemológiai kihívásaira tankönyvi szinten sikeresen válaszoló, időrendi sorrendben egymásra is reagáló munkákat hasonlítjuk össze a következőkben.

AIDAN NICHOLS OP: A KATOLIKUS TEOLÓGIA „FORMÁJA”

Nichols tankönyve¹³ úttörő vállalkozás az itt vizsgált munkák sorában. A könyv a teológiai ismeretelméletbe bevezető kurzusok jegyzetanyagát szerkeszti egybe, nem tartalmi, hanem „formai”, tudományelméleti kérdésekre helyezve a hangsúlyt. A kurzusok anyagának *ad hoc* jellege a könyv szerkezetének szembeötlő aránytalanságait is magyarázhatja.

A szerző Melchior Canónak a tágabb megközelítést kívánja érvényesíteni, amikor egy önálló, a filozófiának a teológiában betöltött szerepével foglalkozó, valamint egy elnagyolt történeti áttekintést nyújtó fejezetet is beiktat az alaptematikába. Ez a két túlsúlyos fejezet a kidolgozás minőségében a többinél kevesebb figyelmet kapott, miközben összesen az egész könyv terjedelmének (374 oldal) közel felét teszi ki. Ennek az aránytalanságnak a következménye lehet az is, hogy a Szentírás és a Hagymány fundamentális teológiai tárgyalása mellett nem marad hely a Tanítóhivatal szerepének megtárgyalására. A II. Vatikáni Zsinat isteni kinyilatkoztatásról szóló dokumentumának (*Dei Verbum*) fényében a könyv legkomolyabb hiányossága, hogy az egyházi hierarchia hitletétemény mellett tanúskodó küldetésének elemzésével Nichols egyáltalán nem foglalkozik. Ezt a hiányosságot a Szentszék és a teológusok kapcsolatának lehetséges módozatairól szóló 13 oldalas alfejezet sem képes pótolni.

Nichols könyvének ugyanakkor kiemelkedően hasznos elemei is vannak a többi vizsgált munkával összehasonlítva. Feltétlenül ilyen a Hagymány teológiai fogalma és a hívők hitérzékének szerepe közti kapcsolatot megvilágító alfejezet, amely a Szentléleknek a teológiai megismerésben betöltött szerepét húzza alá. Hasonlóan fontos hangsúly Nichols könyvében a teológia és a személyes, illetve közösségi tapasztalat összefüggéseinek tárgyalása. Érdekes pontokat vet fel a teológiai tevékenységhez szükséges *habitus*, és a teológia mint tudományág feladatait körüljáró, bevezető fejezet is. Nichols témához adott első vázlatát a későbbi szerzők kritikusan és konstruktívan továbbgondolták.

¹³ AIDAN NICHOLS OP: *The Shape of Catholic Theology*, The Liturgical Press, Collegeville, MN, 1991.

JARED WICKS SJ: A TEOLÓGIA MESTERSÉGÉNEK MŰVELÉSE

Jared Wicks SJ munkája¹⁴ is a szerző évtizedes oktatói tevékenységének gyümölcse, amellyel kifejezetten Melchior Cano szellemi öröksége és a kortárs teológia igényei között kíván közvetíteni. Wicks könyvének erős oldala a forrásként szolgáló szövegek bemutatása, gyenge oldala a rendszerező és egyháztani tárgyalás. A korábbi episztemológia újragondolását a szerző azért látja szükségesnek, mert az egyes teológiai helyek történeti szempontra is érzékeny, korszerű kezelésében a XX. század teológiája alapvető felismerésekre jutott, és ezeknek a felismeréseknek a teológiai szemléletváltás szintjén is érvényre kell jutniuk. A könyv első változata a kilencvenes évek elején, egyetemi jegyzet formájában látott napvilágot, majd hamarosan angolul és olasz fordításban, könyv alakban is megjelent, amit azóta több, kisebb mértékben átdolgozott kiadás követett. A mű legutóbbi, 2009-es változata a korábbiakhoz képest a szöveg törzsében csak kisebb javításokat tartalmaz, de egy olyan – meglepően vegyes összetételű – szöveggyűjteménnyel bővült, ami másfélszeresére (292 oldal) növelte a kötet terjedelmét. Az olvasót mindazonáltal hiányérzettel tölti el, hogy a szöveggyűjteményes és rendszerező jelleg között az előbbi javára billent meg az egyensúly.

Wicks, könyve középpontjában, a teológiai episztemológia kinyilatkoztatást értelmező tevékenységének három vonatkoztatási pontjaként mutatja be a Szentírás, a Hagyomány és a Tanítóhivatal tanúságát, amelyeknek eltérő, de egymással szoros kapcsolatban álló szerepe van a hitletétemény tartalmának feltárásában. A három központi fejezetet a teológiatörténeti tapasztalatok legfontosabb elemeit közvetítő bevezető, valamint az egyéni és közösségi egyházi tapasztalat teológia művelésében betöltött szerepéről szóló zárófejezet keretezi. Wicks témavezetése egyes részletek kommentálásánál olyan hosszan elidőz, hogy sokszor a tágabb összefüggések kibontására egyáltalán nem is kerülhet sor. A mű azt a törekvését következetesen végigviszi, hogy a hagyományos *locus*ok használhatóságát a XX. század teológiája alapvető felismeréseinek fényében, a *Dei Verbumban* rögzített alapelvek tükrében elemezze. Wicks ugyanakkor – Nicholstól eltérően – nem látja szükségesnek, hogy teológiai episztemológia tankönyvének keretein belül a filozófia szerepéről és a teológiatörténeti fejlődés részleteiről önálló fejezetet iktasson be. A rendelkezésre álló kereteken belül sokkal fontosabbnak ítéli a teológiai forráshelyek korszerű fundamentális teológiájának felvázolását.

¹⁴ JARED WICKS SJ: *Doing Theology*, Paulist Press, Mahwah, NJ, 2009.

RICHARD GAILLARDETZ: A KATOLIKUS TEOLÓGIA MEGALAPOZÁSA

Gaillardetz *A katolikus teológia megalapozása: Bevezetés a teológiai ismeretelméletbe* című műve (magyar fordítása előkészületben),¹⁵ Wicks nyomán, ám az ő kötetéhez képest csak fele akkora terjedelemben, a korábbi munkáknál egyháztanilag sokkal kidolgozottabb keretben kínál vezérfonalat episztemológiai bevezető kurzusokhoz. A szerző jó érzékkel egyszerre érvényesíti a teológiai és pedagógiai rendszerező elveket, kerek áttekintést nyújtva a teológiai ismeretelmélet alapkérdéseiről és a kapcsolódó egyházi dokumentumokról.

Gaillardetz gondolatmenete a kinyilatkoztatás teológiáját és a II. Vatikáni Zsinat teológiai horizontját felvázoló bevezető után három fő részre tagozódik. Az első rész a Szentírás és Szentagyomány fundamentális teológiájának összefonódó alaptémáit járja körül, a kinyilatkoztatás elsődleges tanúira irányítva a figyelmet – egyúttal az olvasó ezekkel kapcsolatos kortárs kérdéseit szem előtt tartva. A második rész az elsődleges tanúk teológiai értelmezését artikuláló egyházi Tanítóhivatal fundamentális teológiájának alapelveit fekteti le, figyelmet fordítva a Tanítóhivatal természetére, megnyilatkozási formáira és az egyházi *doctrina* szerkezeti kérdéseire. Gaillardetz itt a legszorosabb szakterületén mozog, amikor a Wicks által is nagyra becsült, korábbi monográfiáját ülteti át tankönyvi keretek közé.¹⁶ A harmadik részben Newman II. Vatikáni Zsinat által jóváhagyott meglátásai jelentik Gaillardetz számára a vezérfonalat, amikor a hívők hitérzékének szempontja felől egyháztani-pneumatológiai keretbe helyezi az elsődleges tanúk és a Tanítóhivatal alapvető teológiáját (vö. LG 12). Itt kap helyet a teológusok egyházi hivatásának és a hívek egyházi tanítással való belső azonosulásának tárgyalása is. Az egyes fejezetek feldolgozását a teológiai diskurzushoz kapcsolódó témák – függelékben elhelyezett – vázlatos áttekintése segíti. Egyértelműen kimondható, hogy a rendelkezésre álló munkák közül – formai és tartalmi szempontból egyaránt – ez a mű érvényesíti a legteltesebben azokat a Newman által is hangoztatott irányelveket, amelyeknek a II. Vatikáni Zsinatot követő alkalmazhatóságáról Avery Dulles készített máig iránymutató témavázlatokat. Szerkezetét, tartalmát és hangsúlyait tekintve ezidáig Gaillardetz tankönyve a legkövetkezetesebb vállalkozás ennek a tervrajznak az életre váltására.

¹⁵ RICHARD GAILLARDETZ: *By What Authority?: A Primer on Scripture, the Magisterium, and the Sense of the Faithful*, The Liturgical Press, Collegeville, MN, 1997.

¹⁶ Lásd RICHARD GAILLARDETZ: *Teaching with Authority: A Theology of the Magisterium in the Church*, The Liturgical Press, Collegeville, MN, 1997.

AZ IGAZSÁGHOZ CSAKIS MAGÁN AZ IGAZSÁGON KERESZTÜL VEZET AZ ÚT

Végezetül – éppen a katolikus episztemológia sajátosságainak jobb megragadásához – nem haszontalan kitekinteni más keresztény felekezetek hasonló tankegyházirodalmának irányába is. Az egyes felekezetek között a témában szóhasználati különbségek figyelhetők meg, bár nincsen szó kizárólagosságról. Ahol a katolikusok jellemzően „episztemológiáról” beszélnek, a protestánsok „hermeneutikát” emlegetnek, a keleti keresztények pedig „gnószeológiáról” írnak. Az első évezred teológia-felfogására hivatkozó ortodox munkák közül itt Alkiviadis C. Calivas széles körben használt *Teológia: Az Egyház lelkiismerete* című tankegyházirodalmához fűzünk néhány megjegyzést.¹⁷

Katolikusok és ortodoxok számára közös pont az a meggyőződés, hogy a teológia és a keresztény tanítás valódi alanya nem a teológizáló egyén, hanem az egyénen túl az Egyház hittudata, amely doktrinális viták kritikus pillanataiban „az Egyház lelkiismerete”-ként tévedhetetlen döntések fóruma lehet. A teológia a szorosán egymásra utalt Szentírás és Szenthagyomány egybehangzó tanúságából indul ki, amely elevenen visszhangzik a kortárs egyházi hittudatban. A teológia ezek alapján bontja ki a kinyilatkoztatott igazságot kifejtő *doctrinát*, amelyen keresztül Isten Igéje „szakramentálisan” lesz jelenvalóvá az Egyházban. Calivas kifejti az ortodox felfogásnak azt a hangsúlyát, hogy a tanítással kapcsolatos tévedhetetlenség karizmája, a hívők hitérzéke által, az egész egyháztesthez rendelhető hozzá, de a tanítás vitatott ponton való meghatározásában a hierarchiának különleges szerepe lehet. A krisztológiai és pneumatológiai szemlélet perichorézisze, egymást átjáró kettőssége adja mindennek az egyháztani keretét. Calivas azt is hangsúlyozza, hogy a teológia elsődleges közege a Szent Liturgia, másodlagos közege az akadémikus világ, de mindkettő egyaránt fontos az Egyház mai élethelyzetében. A részletekre vonatkozó valós különbségeken túl, mindenképpen érdemes megfigyelnünk John Henry Newman patrisztikus kutatásokra alapozott episztemológiai vázlata és az ortodox szemlélet között mutatkozó rokonságot.

Newman érett episztemológiai felfogása – a katolikus hit hangsúlyainak megfelelően – egy nagyon lényeges ponton eltér az ortodox felfogástól. Newman hangsúlyozza az apostoli és a kortárs Egyház hittudatának folytonosságában azokat a szigorú történelmi értelemben nem folytonos elemeket, amelyek abból fakadnak, hogy „[E]z az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek

¹⁷ ALKIVIADIS C. CALIVAS: *Theology: The Conscience of the Church*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 2002.

segítségével az Egyházban kibontakozik” (DV 8). Ez az eredeti kinyilatkoztatás értelmének különböző egyháztörténeti helyzetekhez szabott, teljesebb feltárlásához vezető folyamat a katolikus tanítás szerint a hívők testületének hitérzéke, a teológusok munkája és az Egyház Tanítóhivatala által megy végbe. Katolikus felfogásban a Szentagyomány és a hierarchia tanítói tevékenységének kapcsolata lényegesen más formában valósul meg, mint a keleti kereszténység felfogása szerint. Nem véletlenül a primátus kérdésköre jelenti a teológiai episztemológia számára is a katolikus–ortodox párbeszéd legfontosabb kihívását.

* * *

A fentiekben a katolikus teológiai ismeretelmélet tankönyvekben követhető, kortárs útkereséséről adtunk vázlatos áttekintést, amelyhez a történeti bevezető és az ortodox kitekintés csak a tájékozódást segítő keretként szolgált. Az episztemológia célkitűzésével kapcsolatban mindig hasznos szem előtt tartanunk a klasszikus athéni filozófusoknak azt a szinte misztikus belátását, amely szerint a módszer (és a mi esetünkben az azt magában foglaló episztemológiai tematika) olyan „idegenvezető” az igazság felé tartó úton, amellyel csakis maga az Igazság ajándékozhat meg minket.¹⁸ Innen már csak egy lépés az a keresztények számára ismerős felismerés, hogy az Igazsághoz vezető út végső soron elválaszthatatlan magától az Igazságtól, aki maga világítja meg azt.

¹⁸ ARISZTOTELÉSZ például a *Metafizika* első könyvének harmadik fejezetében, a 984b résznél tesz utalást arra, hogy a kutató embert végső soron maga az Igazság sarkallja kutatásra, és utat is mutat saját magához.

D. ANDREW KILLE

Bibliaolvasás három dimenzióban A pszichológiai bibliaértelmezés

A Biblia egyszerűen több, mint a teológia és az egyházi tanítás forrásgyűjteménye, hiszen mindig is erőforrásként szolgált az emberek életében. Rendkívül sokan keresnek benne útmutatást a viselkedéshez és az etikus magatartáshoz, valamint támaszt a személyes fejlődéshez és meglátásokhoz. A templom padjaiban ülő emberek mindig is tudták, hogy a Szentírás képei – legyenek azok inspiráló karakterek a bibliai történetekből, vallásos tapasztalatok beszámolóí vagy erőteljes vallási szimbólumok – képesek átalakítani bennünket, szembesíteni önmagunkkal és elvezetni egy nagyobb teljességre és boldogabb életre. Egyre inkább pszichologizált korunkban a nyelvezet, amelyet a fejlődés és az átalakulás folyamatának leírására használnak, általában a pszichológia kifejezéseit és fogalmait használja. Így azok, akik a Szentírással és az emberekkel dolgoznak, tisztán látják, hogy a Biblia gazdag lélektani dokumentum.

Az akadémiai bibliai kutatók azonban gyakran elég szkeptikusan állnak a bibliaértelmezés pszichológiai megközelítéseihez. Sokan írtak már a Bibliáról lélektani perspektívából, ezeknél a szerzőknél azonban gyakran hiányzott a kritikai bibliatudományban elfogadott módszerek szisztematikus megalapozottsága. A lelkipásztorokat és a pasztorális tanácsadókat elsősorban nem a bibliatudomány apró részletei érdeklik, inkább a rájuk bízottak élete foglalkoztatja őket. Hogyan lehet ezeket az embereket a személyes fejlődés és érettség felé segíteni, és milyen szerepet játszhat a Biblia ebben az ösztönzésben?

Noha már többen írtak a lélektani szentírás-értelmezésről, mint ahogy azt legtöbben tudni vélik, ezek az írások rendszerint nem fordítottak túl sok időt a módszertani és elméleti kérdésekre adott reflexióra. Többnyire nem tettek bizonyosságot az aktuális bibliatudomány ismeretéről, sok esetben egyetlen szerző felismerésének vagy intuíciónak voltak eredményei, így nemcsak a bibliatudományok egészének területéről kapcsolódtak le, de lemaradtak ugyanazon szerző más műveiről is.

Egészen mostanáig a pszichológiai bibliakritika jórészt ismeretlen volt a bibliatudomány berkeiben. Több száz cikk, könyv és kommentár jelent meg a kutatás pereméről, amit a vezető, akadémiai bibliatudomány figyelmen kívül hagyott. Ugyanakkor jelentősen megváltozott a hozzáállás és az elvárás a pszichológiában, a biblikus tudományokban, a tágabb értelemben vett kultúra pedig új kapukat nyitott a lélektani szentírás-értelmezések számára.

1. MEGVÁLTOZOTT HOZZÁÁLLÁS A PSZICHOLÓGIA TERÜLETÉN

A kezdeteket jelentő laboratóriumi kutatások óta (XIX. század vége, Wilhelm Wundt) a modern pszichológia jelentősen gyarapodott módszereinek elmélyítésében és elméleteinek kiszélesedésében. A (gyakran neurotikus) egyénről való szinte kizárólagos figyelem eltolódott a kogníció, a viselkedés és az emberek közötti interakcióval foglalkozó szociálpszichológia alapvetőbb vizsgálatának irányába.

Továbbá a pszichológia néhány területén jelenleg egyre inkább tudatosul a modellek keresése az emberi viselkedés megértéséhez; a pszichológia éppúgy értelmezés-elmélet, mint tudomány. A régiek remélték, hogy tanulmányaik felmutathatnak a természettudományhoz hasonló egységes tudományos területet, de az idő múlásával a pszichológia a résztudományok változatosan széles skáláját mutatta. Ezek a résztudományok nemcsak a viselkedés és a mentális folyamatok különböző aspektusaira (érzékszervi folyamatok és érzékelés, kogníció, fiziológia, fejlődés, tanuláselmélet és hasonlók) összpontosítottak, hanem a jelenség különböző, és gyakran egymásnak ellentmondó magyarázatait is kínálták. Adáz viták folytak például a behaviorizmus és a mélylélektan szószólói között a kutatás tárgyairól és módszereiről. Még a *pszichológia* fogalmának definíciója is szabad préda. Az Amerikai Pszichológiai Társaság korábbi elnöke szerint jobb lenne „pszichológiai tudományokról” beszélni.¹

Amit egy pszichológus tanulmányozásra kiválaszt, ahogyan meghatározza, hogy mi „számít” jelentősnek a magatartás vizsgálatában, illetve hogy a felfedezések hogyan kapcsolódnak egymáshoz, és végül hogyan integrálhatóak következtetésekké, az mind a pszichológus saját elméleti előfeltételezését tükrözi vissza. Amikor leírja a pszichológiai struktúrákat és dinamikákat – különösen, ha azok nem figyelhetők meg közvetlenül, hanem csak a külső magatartásból

¹ SIGMUND KOCH: The Nature and Limits of Psychological Knowledge, in Sigmund Koch – David E. Leary (eds.): *A Century of Psychology as Science*, American Psychological Association, Washington DC, 1992, 75–97.

lehet következtetni rájuk –, a pszichológusok metaforikus nyelvezet használatára kényszerülnek. Mivel nagy fontosságot tulajdonítanak a jellegénél fogva közvetlenül nem látható tudattalannak, a mélylélektanok különösen kifinomult értelmezési rendszereket képviselnek.²

Ha elfogadjuk, hogy az értelmezés a pszichológiai elméletekben elkerülhetetlen, akkor kezdjük megérteni, miért van olyan sok, gyakran egymásnak ellentmondó lélektani perspektíva. Ahelyett, hogy a tudományos módszer kudarcát firtatnánk, az elméletek sokfélesége világosan demonstrálja, amit Paul Ricœur az értelmezések elkerülhetetlen „konfliktusának” nevezett, és amely magának a nyelvnek a természetében rejlik.³ Gerd Theissen újszövetségtudós így utal erre a realitásra: „A hermeneutikai tudatosság számára pontosan az egymással eredményesen versengő pszichológiai irányzatok sokfélesége jelzi, hogy önmagukban nincsenek pszichikai folyamatok, csupán értelmezett folyamatok léteznek, amelyek eltérően működnek a történelmi, változékony emberi önértelmezésnek megfelelően.”⁴

2. MEGVÁLTOZOTT HOZZÁÁLLÁS A BIBLIKUS TUDOMÁNYOK TERÜLETÉN

A XX. század jelentős részében a kutatást a Biblia történelmi gyökereinek elemzésére támaszkodó történet-kritikai módszer uralta. Gondos figyelmet fordítottak a nyelvre, az irodalmi szerkezetekre és a feltételezett történelmi környezetre, hogy nyomára bukkanjanak a szöveg eredeti formájának, jelentésének és a kezünkben lévő szöveg előállításának történetére. A felvilágosodás korában gyökerező történet-kritikai megközelítések abból indultak ki, hogy lehetséges objektíven nézni a szövegértelmezést. Az „igazi”, vagyis a történelmi szerző által szándékolt jelentéshez képest a szöveghez való személyes kapcsolódást vagy a közösségi értelmezéseket jelentéktelennek tekintették, vagy legalábbis másodlagosnak.

A prédikátorok és a diákok igyekeztek megtalálni a módját, hogy áthidalják a szakadékat a szemináriumban tanultak, valamint a prédikáció, a tanítás és tanácsadás szükségletei között azokban a vallásos közösségekben, ahol nagyra becsülték a Bibliát. Ha a szöveg igazi jelentése ismert volt a múltban, milyen le-

² DAVID M. WULFF: Psychological Approaches, in Frank Whaling (ed.): *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Vol. 2, *The Social Sciences*, Mouton, Berlin, 1985, 21–88.

³ PAUL RICOEUR: *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston, 1974.

⁴ GERD THEISSEN: *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Fortress, Philadelphia, 1987, 43.

hetséges jelentése lehet ma? A szentbeszédeknek többnek kell lenniük, mint történelmi előadásoknak. Ennek az általános érzésnek erősen hangot adott Walter Wink, amikor azt írta: „a történeti bibliakritika csődöt jelentett”.⁵ A kifejezést pontosan értette. A történet-kritika nem volt értéktelen, csak egyszerűen nem tudta teljesíteni azt, amit megígért a bibliaértelmezés számára.

A történet-kritikai módszerek továbbra is fontos szerepet töltenek be a Biblia tanulmányozásában, de az elmúlt 30 évben új módszerek felvirágzását láthatjuk a biblikus tudományokban. Az új módszerek figyelmének középpontjában a Biblia irodalmi szerkezete, nyelvészeti jellegzetességei, narratív és retorikai stratégiái állnak. Figyelnek arra, hogy az olvasók hogyan olvassák, milyen ideológiákat támogat a Biblia, és hogyan őrzött meg kulturális normákat. A módszerek közül sokak gyökerei olyan bibliaolvasásban gyökereznek, amelyek megelőzik a történet-kritikai módszert, köztük a pszichológiai perspektívák kaptak új erőre. Valójában számos olyan új megközelítés, amely a kortárs perspektívából született, magában hordozza azt a lélektani dimenziót, amely jellemzi kortárs kultúránkat.

3. MEGVÁLTOZOTT HOZZÁÁLLÁS PSZICHOLÓGIAI SZEMLÉLETŰ TÁRSADALMUNKBAN

Kétségtelen, hogy a pszichológia nyelvezete, fogalmai és kategóriái a nyugati kultúra mindennapos szókincsévé váltak. Az olyan fogalmak, mint a *freudi elszólás*, *Ödipusz-komplexus*, a *tudattalan*, a *projekció* és a *szabad asszociáció*, egykor csak a pszichológusok szakszókincseként voltak használatosak. Manapság azonban ezek a szavak és utalások megtalálhatók a képregények oldalain, a mozikban és a televízióban. A könyvesboltokban megsaporodtak az önsegítő- és a hétköznapi pszichológiai könyvek, Dr. Phil, a népszerű pszichológus pedig minden este műsoron van. „Mi, modern nyugatiak pszichológiai perspektívából gondolkodunk, érzéseinket ez alapján értékeljük” – írta Robin Scroggs. „Nem vagyunk tudatában pszichénk mély és rejtett dimenzióinak sajátos tartalmával, mert tudjuk, hogy azok elfojtottak és elérhetetlenek tudatunk számára; annak azonban tudatában vagyunk, hogy ezek a dimenziók léteznek, és ellenőrzés alatt tartják az életünket és cselekedeteinket jobban, mint a tudatos egónk.”⁶ Peter Homans megállapítja, hogy kü-

⁵ WALTER WINK: *The Bible in Human Transformation: Toward a New Paradigm for Biblical Study*, Fortress, Philadelphia, 1973, 1.

⁶ ROBIN SCROGGS: Psychology as a Tool to Interpret the Text, *Christian Century*, March 24, 1982, 335.

lönösen a pszichoanalitikus eszmék Amerikában „irányadó eszmerendszerré váltak, belenőttek az ország intézményes életébe”. Homans szerint a pszichológia oly mértékben alakította személyes és szociális tudatunkat, hogy helyénvaló az új szociális lényt úgy leírni, mint a „pszichológiai ember”.⁷

Ennek a három változásnak a kombinációja – a kidolgozottabb pszichológiai elméletek irányába történt elmozdulás, az új módszerekre és perspektívákra való nyitottság a biblikus tudományokban, és a pszichológiai kultúra, amelyben élünk – olyan környezetet teremtettek a jelenlegi helyzetben, amely új érdeklődést és elevenséget váltott ki a pszichológiai bibliatudományokban.

4. PSZICHOLÓGIA ÉS BIBLIAÉRTELMEZÉS

Mi történik akkor, amikor a „pszichológiai ember” találkozik a bibliai szöveggel? A Biblia nem ebből a pszichológiai korból való, még csak a freudi kifejezőmód sem jelenik meg lapjain. Önmagában nem lélektani könyv, a modern értelmezők azonban ebben a pszichologizált korban élnek, az értelmezés feladata pedig az, hogy az ősi szöveget érthetővé tegyék egy olyan hallgatóság számára, amely lélektani perspektíváktól mélyen befolyásolt. Pszichológiai fogalmak és dinamikák némi ismeretére szükség van, ha valaha is reménykedünk abban, hogy felvesszük a kapcsolatot a modern olvasóval, a templom padjában ülő személlyel.

Olyannyira kikerülhetetlenek a pszichológiai perspektívák, hogy azok – gyakran nagyon észrevétlenül – már megtalálták útjukat a bibliaértelmezés más formáiba. Azok az írók, akik arra töreksenek, hogy feminista vagy irodalmi nézőpontból hangsúlyozzák a Biblia szerkezeteit, jelentését, vagy megértsék az olvasás folyamatát, az olvasó és a szöveg közötti interakciót, gyakran dolgozzák ki érveiket a gondolkodás, tanulás és cselekvés olyan értelmezési keretein belül, amelyek lényegében véve lélektani jellegűek. Mások arra a felismerésre jutottak, hogy a pszichológia fontos eszközöket kínál a Biblia-tanulmányozás számára, és arra törekedtek, hogy világosabban és egyértelműbben használják fel a pszichológiai meglátásokat a Biblia megértéséhez.

Az elmúlt években Wayne G. Rollins vonatkozó könyve, valamint saját munkám tett kísérletet arra, hogy a pszichológiai módszereknek helyet adjon a biblikus tudományok főáramában, míg annak a könyvnek, amelyben ez a ta-

⁷ PETER HOMANS: *Jung in Context: Modernity and the Making of a Psychology*, University of Chicago Press, Chicago, 1979, 1. 3.

nulmány is megjelent, az a célja, hogy ez a megközelítés az akadémiai körökön túl is könnyebben hozzáférhető legyen.⁸

Rollins könyve átfogó és széleskörű vizsgálata a témának. Megjegyzi, hogy a lélektani témák és reflexiók már a korai egyházatyáknál elkezdődtek és a bibliaértelmezés történetének részei voltak egészen napjainkig. A 33 oldalas irodalomjegyzék bizonyítja a megközelítés gazdagságát és sokszínűségét.

Összefoglalója a pszichológiai bibliakritika célját illetően megtevesztő módon rövid: „úgy vizsgálni a szövegeket, eredetüket, szerzőségüket, kifejezőmódjukat, kompozíciójukat, áthagyományozódásukat, fordításukat, olvasatukat, értelmezésüket, áthelyezéseiket rokon- és idegen művészi formákba, személyes és kulturális hatásuk történetét, mint az emberi psziché felépítésének, folyamatainak és szokásainak kifejeződéseit, mind egyéni, mind kollektív megnyilvánulásaikban – a múltban és a jelenben egyaránt”.⁹

Röviden: valahányszor egy ember kapcsolatba kerül a Bibliával – legyen az annak bármely aspektusa, kezdeteitől egy távoli jövőbeli időpontig, amikor azt már utoljára értelmezik –, az észlelés pszichológiai dinamizmusai, a gondolkodás, tanulás és a szocializáció mind munkában vannak. Rollins a könyvében csupán azt a kérdést veti fel, hogy a pszichológiai témák figyelembevétele átalakíthatja-e az írásmagyarázat (*Mit mond a Biblia?*), valamint a hermeneutika, az értelmezés feladatát (*Mit jelent a Biblia?*).

5. A BIBLIA HÁROM DIMENZIÓBAN

Pszichológia és Biblia: mi lehetne ennél egyszerűbb? Nyilvánvalóan szorosan összekapcsolódnak. Mihelyt azonban elkezdjük pontosabban és gondosabban megnézni vállalt feladatunkat, felfedezzük, hogy ami egyszerűnek tűnt, az valójában rendkívül összetett. Fentebb arról írtam, hogy mennyi ága és rész tudománya van a pszichológiának, amelyek egymásnak gyakran kölcsönösen elmentmondanak. Kénytelenek vagyunk úgy értelmezni feladatunkat, mint pszichológiai irányzatok és a Biblia.

Még ha a Biblia bizonyos értelemben egyetlen könyv is, amelyet kézbe foghatunk, ez a könyv mégis különböző tevékenységek és szintek rétegeit képviseli.

⁸ WAYNE G. ROLLINS: *Soul and Psyche: The Bible in Psychological Perspective*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1999; D. ANDREW KILLE: *Psychological Biblical Criticism*, Fortress, Minneapolis, 2001.

⁹ WAYNE G. ROLLINS: *Soul and Psyche: The Bible in Psychological Perspective*, i. m. 77–78.

Ki írta? Hogyan sugalmazták azoknak, akik írták? Ki gyűjtötte őket össze számtalan különböző időben és helyről, illetve ki rakta őket össze egy adott sorrendben? Ki döntötte el, hogy mely írásokat kell tartalmaznia és melyeket kell kizárni belőle? Mi történt, amikor lefordították héberből, arámból és görögből szinte minden nyelvre a földön? Mi történik akkor, ha valaki olvassa? Mi történik akkor, amikor valaki elmond egy szentbeszédet, órát ad, mennyezetre fest, márványtömböt farag, verset ír, kibocsát egy kiáltványt, szembeszáll a nemzetörsséggel vagy kenyeret ad az éhezőknek az alapján, amit olvasott és megértett a Biblia lapjain?

Úgy vélem, hasznos három dimenzióban szemlélni a Bibliát, megfontolás tárgyává tenni három nagyobb területet. Az egyik dimenziót nevezhetjük a szöveg mögötti világnak, a másodikat a szöveg világának, a harmadikat pedig a szöveggel szemközti világnak. Mit foglalnak magukba ezek a területek? A szöveg mögötti világ a bibliai szöveg eredetével és fejlődésével foglalkozik. Felöleli az eredeti kontextust – a kultúrát, a szokásokat, a történelmet, az első igehirdetők, írók, szerkesztők és közösségeik idején uralkodó attitűdöket –, ami az évek folyamán elhomályosodott vagy elveszett. A szöveg világa kifejezést nyer a Biblia irodalmi struktúráiban, elbeszéléseiben, költeményeiben és prózáiban, leírásaiban, karaktereiben és beszédeiben. Végezetül, a szöveggel szemközti világ az olvasó és a szöveg találkozásában jön létre. Ez a képzelőerőt felhasználó dialógus a szöveg szavai és a képzelet, a személyiség, az attitűdök és annak a személynek a tapasztalatai között zajlik, aki arra törekszik, hogy megértse azokat.

A hosszúság, szélesség és magasság dimenzióihoz hasonlóan ez a három dimenzió is elválaszthatatlanul összefonódik. Ugyanakkor éppen úgy, ahogy elfogadjuk, hogy egy tárgynak van magassága és szélessége, miközben figyelmünk a tárgy hosszúságára fókuszál, ugyanúgy azt is eldönthetjük például, hogy a szöveg világára összpontosítunk, a másik két szempontot pedig a háttérben hagyjuk. A hosszúság, szélesség és magasság mérőeszközei is hasonlóak, mégis némileg különbözőképpen használjuk azokat a különböző dimenziók mérésére. Ami működik a hosszúság mérésére, lehet, hogy nem alkalmas a magasság mérésére.

Ha megvizsgáljuk, hogyan közelíthet a pszichológia a Bibliához gyümölcsözően, fontos, hogy mindig tudatában legyünk a használt eszközöknek (azaz a pszichológiai elméleteknek) és annak is, hogy mire akarjuk alkalmazni azokat (vagyis hogy a Biblia melyik világáról van éppen szó). A szkepticizmus, amely a korábbi pszichológiai megközelítéseket fogadta, néha indokolt volt, mivel a kutatók olyan pszichológiai kategóriákat és dinamikákat használtak, amelyek egyszerűen nem voltak megfelelőek ahhoz a dimenzióhoz, amelyet tanulmányoztak. A kutatás legkedveltebb korai formája például a bibliai karakterek pszichoanalízisével foglalkozott, akiket szó szerint vettek anélkül, hogy tekintettel lettek

volna a történelmi környezetre vagy irodalmi formára. Sok ilyen erőfeszítés alapján véve a Biblia és a Bibliát komolyan vevő olvasók elleni támadás volt, így néhány szerző gyönyörűségét lelte abban, hogy kihangsúlyozza a „patologikus” tünetek sokaságát Pál apostol, a zsidó próféták vagy éppen Jézus esetében. Válaszul az efféle ügyetlen erőfeszítésekre Albert Schweitzer 1913-ban megírt doktori értekezésében kijelentette, hogy azok, akik Jézust patológiás személyiségként írták le, meghamisították mind a bibliai, mind a pszichológiai tényeket. Egyrészt figyelmen kívül hagyták az evangéliumi írások történelmi környezetét és irodalmi fejlődésüket, másrészt megváltoztatták a pszichopatológia klinikai leírását, hogy azok megfeleljenek saját céljaiknak és következtetéseiknek.¹⁰

5.1. A szöveg mögötti világ

Talán a történet-kritikai stúdium utóhatása vezetett sok író arra a XIX. század végén és a XX. század elején, hogy megkíséreljen egyfajta pszichohistóriát, vagyis, hogy múltbeli egyéneket írásos források vagy más beszámolók alapján analizáljon. A történetkritika határozottan a szöveg mögötti világra összpontosított, igyekezett feltárni a beszélgetés vonatkozó aspektusát, ahogy Ricœur leírta. Megvizsgálva a rendelkezésre álló legkorábbi kéziratokat, az ókori világ hagyományos beszédformáit és írásait, a szóbeli áthagyományozás módjait, a régészeti bizonyítékokat és történelmi rekonstrukciót, a történetkritika megpróbálta helyreállítani a bibliai szövegek eredetét, kontextusát és élethelyzetét.

Néhány tudós arra törekedett, hogy a pszichológiai felismeréseket mint új eszközt alkalmazza a történelmi kutatásban, amely lehetővé tenné számunkra, hogy belépjünk az írók és a bibliai karakterek fejébe, és jobban megértsük gondolkodásukat, motivációikat és a hirtelen fordulatokat az életükben. A történelem, főleg az ókori történelem tanulmányozásának eszközeként azonban a pszichológia csak korlátozott értékkel bír. Az anyagok, amelyeket alapként birtoklunk egy efféle egyéni elemzéshez, egy maréknyi bibliai szövegre korlátozódnak, és ezek ráadásul az irodalmi kompozíció és áthagyományozás folyamatai miatt még összetettebbek. Még a nemrégiben élt emberek pszichohistorizálásával kapcsolatban is elég nagy szkepticizmus uralkodik, akikről pedig több teljes életrajzi feljegyzésünk, szemtanúleírások, akár személyes naplók vagy más írásaink vannak.

Megkockáztathatunk mégis néhány olyan értelmezést a bibliai alakokkal kapcsolatban, amelyek segítségünkre lehetnek abban, hogy megértsük őket.

¹⁰ ALBERT SCHWEITZER: *The Psychiatric Study of Jesus: Exposition and Criticism*, Beacon Press, Boston, 1948.

Ezekiel próféta sok figyelmet kapott, mivel a neki tulajdonított könyv látszólag sokkal inkább önéletrajzi jellegű, és szokatlan tapasztalatok, tevékenységek vannak benne leírva. David J. Halperin nagy gondot fordított arra, hogy figyelembe vegye a szöveg fejlődésének kérdéseit, és kidolgozta a prófétának egy olyan lélektani portréját, amely lehetséges megoldást kínál a régi keletű problémákra, nem csupán Ezekiel személyiségének megértésében, hanem a könyv néhány homályosabb szakaszával kapcsolatban is.¹¹ Jézus személyének két újabb pszichológiai megközelítése is tükrözi a szerzők gondosságát abban a tekintetben, hogy figyelembe veszik az evangéliumi szövegekben mint életrajzi forrásokban rejlő nehézségeket. John W. Miller és Donald Capps könyvei elkerülik a korábbi művek túlzásait és merítenek más szakterületekről is, hogy a Jézusról készült lélektani portrékat szélesebb kontextusba helyezték, amely illeszkedik az első századhoz.¹²

A szöveg mögötti világban a leíró pszichológia sokkal hasznosabb szerepet játszik. Klaus Berger legújabb könyve segít áthidalni a távolságot a kortárs pszichológia és az ókori világ között azáltal, hogy feltárja, hogyan értették az Újszövetség világában az identitást, érzelmeket, magatartást és a démoni megszállottságot.¹³ Övé a legátfogóbb munka, amely kortárs tapasztalatok és értelmezések analógiájával képes megvilágítani a bibliai tapasztalatokat, amelyek felöllelhetik az olyan jelenségeket is, mint a nyelveken szólás vagy a megtérés. A szóbeli hagyományozással kapcsolatban a kognícióról és az emlékezésről szóló ismereteink vagy a családi élet lélektani dinamizmusainak tanulmányozása is segíthetnek értelmezni a szöveg mögötti világot.

5.2. A szöveg világa

A bibliai alakok lélektani portréi népszerűek ugyan, mégsem történelmi jellegű vizsgálódások, hanem egy történetbeli (akárcsak egy kortárs regénybeli) karakter elemzései, így sokkal inkább a szöveg világához tartoznak. Továbbra is óvatosságnak kell lennünk azzal kapcsolatban, hogy mennyire láthatunk bele egy történelmi alak fejébe; amikor azonban észrevesszük, hogy mindaz, amit tudunk erről a személyről, egy szöveges leíráson keresztül érkezik hozzánk, akkor tu-

¹¹ DAVID J. HALPERIN: *Seeking Ezekiel: Text and Psychology*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1993.

¹² JOHN W. MILLER: *Jesus at Thirty: A Psychohistorical Inquiry*, Fortress, Minneapolis, 1997; DONALD CAPPS: *Jesus: A Psychological Biography*, Chalice Press, St. Louis, 2000.

¹³ KLAUS BERGER: *Identity and Experience in the New Testament*, Fortress, Minneapolis, 2003.

dunk figyelmet fordítani arra, hogy magában az írásban hogyan is jelenik meg. A bibliai elbeszélések karaktereinek vagy a feltételezett szerzőknek, akik levelek, beszédek és bibliai történetek által beszélnek hozzánk, bizonyára megvan a saját életük. Nem számít, hogy irodalmi életük kapcsolható-e történelmi tényekhez vagy sem, ezek az alakok mégis élnek, mozognak, és oly módon léteznek, hogy felismerhető emberi gondolkodást, érzelmet és magatartást tükröznek. Vitán felüli, hogy le tudjuk írni ezeket a bibliai karaktereket és el tudjuk képzelni, mi mozgathatta őket lelkük mélyén, de óvatosnak kell lennünk, hogy ne feltételezzük: mi most történelmi kutatást végzünk.

Többet sem feltételezhetünk a karakterről, mint ami magában a szövegben található. Amikor ilyen kis anyaggal kell dolgozni, az lehet a kísértésünk, hogy kiegészítsük a történet részleteit. Ez a „kitöltés” a bibliai alakok számos lélektani elemzésében nyilvánvaló, és gyakran nem mutat mást, mint az illető értelmező kedvenc elméletének fantáziadús igazolását. Ha olyan mondatokkal találkozunk, mint „lehetséges (valószínű, biztos), hogy...”, „feltételezhetjük, hogy...”, „ez arra utalhat, hogy...”, vagy „ez nem más, mint...”, akkor fel kell tennünk a kérdést: vajon az író tudatában van-e a ténynek, hogy a szöveg részletekben való kidolgozottságát kínálja, vagy rejtetten próbálja megerősíteni érvelését.

Nem szükséges kitölteni az üres helyeket csak azért, hogy elegendő bizonyítékot találjunk mindenfajta pszichológiai dinamizmusra a Bibliában. A családon belüli kapcsolatokban, az emberek közötti konfliktusokban és a közösség társas dinamikáiban találunk példákat a pszichológiai fejlődésre és védekezésekre. A Biblia nem egy tudatos pszichológiai könyv; jóval azelőtt írták, mielőtt kialakult volna a kortárs pszichológia nyelvezte és kategóriái. Ugyanakkor a maga módján beszél a gondolkodásról, akaratról, szándékról, szenvedésről, érzelmekről és az emberi magatartásról. Ezenkívül képekben és szimbólumokban fejezi ki magát, amely a psziché legmélyebb rétegeit érinti. Felfedezhetjük azokat a hasonlóságokat és kapcsolatokat, amelyek az archetipusos képekben gyökereznek, mint például az élet fája, a megtisztító tűz vagy a mennyei város, azonban ismét óvatosnak kell lennünk, hogy ne mossuk el az ókori világ és a saját világunk közötti különbségeket. A történetkritikai módszerek régen felismerték, hogy a bibliai szimbólumokat jobban megérthetjük, ha összehasonlítjuk azokat más, ókori közel-keleti szövegekben, művészeti alkotásokban és kultúrákban található szimbólumokkal. A pszichológiai érzékenység segítheti, hogy az ezekhez hasonló, egész világon elterjedt megnyilvánulásokat jobban össze tudjuk hasonlítani. A szimbólumok természetüknél fogva közlik és folytatják a kultúrát, valamint az egyensúly szerepét töltik be az emberi pszichében. Ennek során a szimbólumok különböző módon fejeződnek ki időben és térben. Rollins

emlékeztet arra, hogy a bibliai hagyomány tudatos tevékenységeivel egyetemben létezik „a tudattalan tényezők lehetősége is, amely a kulturális örökségben, a vallásos motívumok áthagyományozásában és adaptációjában, valamint a Bibliában fellelhető kulturális gyakorlatokban működik”.¹⁴

A kogníció és a jelentésadás dinamikáinak pszichológiai modellje mély hatást gyakorolt néhány irodalmi és nyelvészeti bibliaértelmezési megközelítésre. A strukturalista kritikai kutatók például tudatosan támaszkodnak olyan pszichológiai fogalmakra, mint az archetipusos képek és a visszatérő motívumok, és így az ellentétek egyesítésével elemzik a szöveg „mélystruktúráit”. Szerintük a kognitív és a szimbolikus keretek, amelyek együttesen alkotják az írott művet, magát a psziché szerkezetét tükrözik vissza. Más kutatók, akikre nagy hatással volt Freud megfigyelése, miszerint tudatos gondolataink és cselekvéseink gyakran erőteljes tudattalan motívumokat lepleznek le, a dekonstruktív és más posztmodern értelmezési stratégiák útját járják, amelyek megkérdőjelezzik a nyelv és a jelentés alapjait.¹⁵

Ismét más kritikusokra mély benyomást tett a pszichológiai elmélet, bár úgy tűnik, hogy ők nincsenek ennek tudatában. A retorikakritika célja, hogy megvizsgálja, egy adott üzenet hogyan függ össze a kívánt hatással, válasszal. Ehhez azonban modellek kellene az emberi gondolkodást és motivációt illetően, ezek pedig természetüknél fogva pszichológiaiak. Bármely szerzőnek, legyen az ókori vagy modern, aki egy jellegzetes magatartásra szeretné sarkallni olvasóit, szüksége van elképzelésekre, hogyan álljon neki. Még ha a történelmi kontextus és kultúra nyújtotta hagyományos formákat is használja, azok a formák egy emberi magatartás-elméletből származnak.

5.3. A szöveggel szemközti világ

A retorikakritika fokozatosan átmegy a szöveg világából a harmadik vizsgálandó területbe, a szöveggel szemközti világba. Mindig látnunk kell, hogy miközben törekszünk közel férkőzni a szöveg mögötti és a szöveg világához, nem tudjuk kikerülni azt aényt, hogy az értelmező személy mindig ott áll a szöveg előtt. Ez a pszichológiai vizsgálat jellemző paradoxona és egyedisége. Maga Jung jegyezte meg egy alkalommal, hogy az egyetlen kihívás „a pszichológiában, hogy a psziché tanulmányozásának eszköze maga a psziché... a megfigyelő a megfigyelt. A psziché

¹⁴ WAYNE G. ROLLINS: *Soul and Psyche: The Bible in Psychological Perspective*, i. m. 121.

¹⁵ GEORGE AICHELE – FRED W. BURNETT – ELIZABETH A. CASTELLI – ROBERT M. FOWLER – DAVID JOBLING – STEPHEN D. MOORE et al. (eds.): *The Postmodern Bible*, Yale University Press, New Haven, 1995.

nem csupán tárgy, hanem tudományunk alanya is.”¹⁶ Amikor figyelmet fordítunk az olvasóra és az olvasás folyamatára, akkor belépünk a szöveggel szemközti világba. Itt a pszichológiai bibliakritika a leghasznosabb, mivel a jelenlegi olvasókkal és az olvasott szöveg közötti kölcsönhatásokkal foglalkozunk.

Paul Ricœur úgy gondolta, hogy a szöveggel szemközti világ olyan aréna, ahol az olvasó a szöveg olvasásán és értelmezésén keresztül önmegértésre jut. A szöveggel szemközti világ egy képzelőerőre támaszkodó, az olvasó tapasztalati világa és a lehetséges világ (vagy lehetőségek világa) közötti tér, amelyet a szöveg teremt meg a nyelv, a történet, a szimbólum, a képi világ stb. által. A szöveggel szemközti világot maga a szöveg nem szabályozza – nincs „objektív”, minden mást kizáró jelentés –, nem is egyszerűen az olvasó szubjektivitása szabályozza. A szövegek bizonyos dolgokat jelentenek, másokat viszont nem. A szöveg világa az olvasó és a szöveg, az objektív és a szubjektív közötti egyezkedést jeleníti meg.

Paul Pruyser szerint a szöveggel szemközti világ egy pszichológiai tér. A kutató kiterjesztette a gyermekkor átmeneti tárgyának fogalmát (D. W. Winnicott), hogy magyarázatot adjon a felnőtt ember viselkedésére. Winnicott a gyermek féltve őrzött tárgyainak (pl. mackó, kendő) lélektani szerepét írta le. Szerinte ezek a tárgyak egyszerre konkrét tárgyak és értékes entitások a gyermek szubjektív világában, ám nemcsak a gyermek látja különlegesnek ezeket, a családtagok és más felnőttek is „együtt játszanak” a gyermek észlelésével, rendkívüli tisztelettel, óvatossággal és megbecsüléssel kezelik annak imaginatív életereje miatt.

Pruyser szerint ez az „együttes játék” létrehozza a tapasztalat köztes terét, ahol feszültség van a viszonylag objektív környezet „reális” világa és a szubjektív észlelés „autista” világa között. Ezt a harmadik, általa illuzórikusnak nevezett világot másokkal megosztott és szabályos imagináció jellemzi, ami közölhető másokkal. A reális világban a tapasztalat és a tények olyan tárgyakon alapulnak, amelyeket láthatunk, hallhatunk, megtapinthatunk, vagy amelyekre rámutathatunk. A tapasztalat a teljességgel belső autista világban olyan képekből és szimbólumokból áll, amely meghaladja a kifejezhetőség és kommunikáció határait. Az illuzórikus világ teret ad a közölhető képeknek, közös szimbólumoknak és értelemmel bíró történeteknek. A reális világ a munka világa, az autista világ az álmoké. Közöttük helyezkedik el a játék, a művészet, a vallás és a kultúra illuzórikus világa.¹⁷

¹⁶ CARL GUSTAV JUNG: *The Tavistock Lectures*, in H. Read – Michael Fordham – Gerhard Adler (eds.): *The Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 18, Princeton University Press, Princeton, 1976, 126.

¹⁷ PAUL W. PRUYSER: *The Tutored Imagination in Religion*, in H. Newton Malony – Bernard Spilka (eds.): *Religion in Psychodynamic Perspective: The Contributions of Paul W. Pruyser*, Oxford University

Mivel az olvasás folyamatában az olvasó mindig tényező, a pszichológiai bibliakritika emlékeztet bennünket arra, hogy figyeljünk mind a tudatos, mind pedig a tudattalan tényezőkre, amelyek formálhatják az egyéni (és közösségi) szövegmagyarázatot. Schleiermacher az elsők között mutatott rá, mennyire jelentősek az olvasó kezdeti előfeltevései az értelmezés folyamatában. Az értelmezés tudományában, a hermeneutikában adottnak veszik, hogy minden értelmező hozza a saját fogalmait, képességét, kontextusát, attitűdjeit és előítéleteit a szövegolvasáshoz. Az értelmezés egyik legfontosabb feladata az, hogy az illető tudatában legyen ezeknek az előfeltevéseknek, illetve annak, hogy azok hogyan befolyásolják értelmezését.

Ezt a tudatosságot nem könnyű elérni. Freud nyomatékos megjegyzése szerint: léteznek erőteljes tudattalan erők, amelyek tudatos gondolatainkat és cselekedeteinket befolyásolják. A kortárs kritikusok éppen e megfigyelés alapján hangsúlyozzák a „hermeneutikai gyanút”, amely nem veszi szó szerint a szöveget vagy az állítást. Az ideológiakritika ezzel a gyanúval tárja fel a szent szöveg közösséget vagy kultúrát kiszolgáló útjait-módjait, mivel a szöveg megerősít és fenntart olyan jellegzetes világnézetet és későbbi értelmezésmódokat, amelyek kötelezővé tesznek bizonyos attitűdöket vagy magatartásformákat. Bár az ideológiakritikusok ritkán utalnak pszichológiai elméletekre (és a kritikai gondolatot ritkán irányították valóban magukra ezekre az elméletekre), elemzéseik mégis érintenek olyan kérdéseket, hogy az emberek hogyan szereznek információkat, és hogyan rendszerezik azokat, hogyan gondolkodnak arról, amit tudnak, hogyan cselekszenek meggyőződéseik szerint és hogyan befolyásolják egymást. Mindezek a tényezők pszichológiai modellekre és elvárásokra támaszkodnak.

Az olvasók még ennél is több lélektani tényezőt hoznak az olvasás feladatához. Tudatos elfogultságokkal vagy előítéletekkel, társadalmilag kondicionált perspektívákkal és kategóriákkal az értelmező az evidenciákat saját személyes módján fogadja be és értelmezi. Carl Gustav Jung személyiségmodelljében négy alapvető személyiségtípus van, amelyek két pólusból származnak. Egyesek, ha információhoz jutnak, inkább érzékszervi benyomásokra támaszkodnak, vagyis amit látnak, hallanak, ízlelnek, éreznek; mások inkább intuícióikra, megérzéseikre, „zsigereikre” hagyatkoznak. Az információ kiértékelésében is egyesek logikai és szisztematikus elrendezésre támaszkodnak, másokat jobban érdekelnek az összefüggések, vagy az, hogy az elképzelések és következtetések milyen hatással lehetnek egymásra. Egyértelmű, hogy a különböző személyiségtípussal rendelkező tudósok a szöveg más-más szempontjaira összpontosítanak, és alap-

Press, New York, 1991, 101–115.; RALPH L. UNDERWOOD: Primordial Texts: An Object Relations Approach to Biblical Hermeneutics, *Pastoral Psychology*, 45/3 (1997) 181–192.

vető lélektani irányultságuk miatt más-más elmélethez vagy módszerhez vonzódnak. A keresztény liturgia heti olvasmányrendjén alapuló három könyvében az angol pszichológus, Leslie Francis megvizsgálta, hogyan lehetne különböző módokon közelíteni az evangéliumi szövegekhez azért, hogy a különböző személyiségtípusú emberekhez közvetlenebbül szóljon a szöveg üzenete.¹⁸

A Biblia fontos forrást kínál a pasztorális tanácsadáshoz, útmutatást az életvezetéshez. A bibliai karakterek a cselekvés modelljeiként szolgálhatnak, a képek és a szimbólumok pedig segíthetnek a kliensnek, hogy kifejezze saját, belső életét.¹⁹ Egy kiválasztott kedvenc bibliai történet is betekintést adhat az illető lelki életébe. Wayne Oates pasztorális tanácsadó szerint a Bibliát úgy is szemlélhetjük, mint „tükröt, amelybe az ember belevetíti önmagáról alkotott elképzelését, és amely pontosan visszatükrözi azt”.²⁰

A Biblia hatással volt és továbbra is hatással van minden olvasóra, aki hozzá járul. Messze tovább terjed a történetkritika által keresett „élethelyzetnél”, ez az utóélet vezérfonalat kínál nekünk, hogyan is működik a Biblia lélektani szempontból. Ha közelebbről megnézzük, hogy az emberek pontosan hogyan is olvassák a Bibliát, és hogyan formálja (vagy nem formálja) ez az olvasás gondolataikat és cselekedeteiket, találunk egy másik keresztezési pontot is a szöveg és az olvasó lelkiélete között. Nem csoda, hogy a pszichológiai bibliakritika területén a legnagyobb munkát a pszichológusok és a pasztorális tanácsadók végezték. Ők gyakran látják a szent szövegek, történetek és magyarázatok nyilvánvaló hatásait a rájuk bízott embereknél. Ezek a hatások lehetnek egészségesek vagy betegek, gyógyítóak vagy megbetegítőek.

¹⁸ LESLIE J. FRANCIS: *Personality Type and Scripture: Exploring Mark's Gospel*, Mowbray, London, 1997; LESLIE J. FRANCIS – PETER ATKINS: *Exploring Luke's Gospel: A Guide to the Gospel Readings in the Revised Common Lectionary*, Mowbray, London – New York, 2000; LESLIE J. FRANCIS – PETER ATKINS: *Exploring Matthew's Gospel: A Guide to the Gospel Readings in the Revised Common Lectionary*, Mowbray, London, 2001.

¹⁹ DONALD CAPPS: *Biblical Approaches to Pastoral Counseling*, Westminster, Philadelphia, 1981; ID.: The Bible's Role in Pastoral Care and Counseling: Four Basic Principles, *Journal of Psychology and Christianity* 3 (4) 1984, 5–15.; HOWARD CLINEBELL: *Basic Types of Pastoral Care and Counseling: Resources for the Ministry of Healing and Growth* (rev. ed.), Abingdon, Nashville, 1984.

²⁰ WAYNE E. OATES: The Diagnostic Use of the Bible: What a Man Sees in The Bible Is a Projection of His Inner Self, *Pastoral Psychology* 1 (1950) 43.

6. VÉGKÖVETKEZTETÉSEK

Ha félrevezető a pszichológiáról mint egyedüli és egységes tudományról beszélni, illő feltennünk a kérdést, tudunk-e a pszichológiai bibliakritikáról úgy nyilatkozni, mint egyetlen megközelítésről vagy módszerről. Mivel számtalan különböző lélektani elmélet közül lehet választani, amikor a Bibliát három dimenzióban olvassuk, ezért arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a pszichológiai bibliakritika inkább olvasási mód, mintsem módszer vagy technika. Egyetlen módszer vagy megközelítés sem alkalmazható általánosan a szöveg összes dimenziójára, illetve egyetlen elmélet sem meríti ki a szövegértés lehetőségeit.

A pszichológiai bibliakritika, mint olvasási mód, hasonló a feminista kritikához, amely sok eszközt (történelmi, kontextuális, irodalmi és ideológiai) használ fel munkájához. Ami mindezeket összeköti, az a szöveg háttérében, a szövegben és szöveggel szemközti világban megjelenő női tapasztalat iránti érzékenység. A pszichológiai bibliakritika is sokféle eszközt használ az értelmezéshez, s ezt a szövegben és a szöveggel szemközti világban megjelenő pszichológiai interakcióra nyitott szemmel teszi.

A *Psychology and the Bible* négykötetes munkája élénk illusztrációja a lélektani megközelítések közül kiemelkedő módszereknek, elméleteknek, eredményeknek és megfigyeléseknek: Freudtól a családi rendszerekig, a Teremtés könyvétől a Jelenések könyvéig, az ókori ősatyáktól a kortárs olvasóig, a gyógyulástól a patológiáig – a kötetek tanulmányai csak néhányat villantanak fel a bibliai szövegekben rejlő azon lehetőségek közül, amelyeket a pszichológiai érzékenység nyitott meg.

A gyümölcsöző értelmezés kulcsa az elmélet és a szöveg közötti jó összeilleszkedésben van. Tisztában kell lennünk azzal, hogy szövegekkel dolgozunk, nem emberekkel, ezért az értelmezés során körültekintéssel kell eljárunk. A szöveg (vagy annak szerzője) nem a díványon fekszik, a szabad asszociációval nem kapunk diagnózist. A szöveg történelmi kontextusban keletkezik, befolyásolja a kultúra, a nyelv és más idők irodalmi formulái. Az a tény, hogy a Biblia nem állítja be magát kifejezetten pszichológiai feljegyzésnek, megköveteli az általánosítás nagyobb szintjét is, mivel lélektani elméletet szeretnénk alkalmazni. Nincs elegendő információnk vagy adatunk egy részletes kifejtéshez, még csak nem is lehetséges ellenőrizni a megérzéseinket azzal, hogy megkérdézzük a „pácienst”.

Ugyanakkor fontos, hogy szabatosan foglalkozzunk a lélektani elmélettel és ne általánosítsunk a felismerhetetlenségig. Értékes dolgokat tanulhatunk az elméletek közti különbségekből, mert egymástól kicsit eltérő nézőpontot kínálnak, amelyek arra szolgálhatnak, hogy megvilágítsák a szöveg rejtett szempontjait és tisztázzák az adott megközelítés erősségeit és gyengéit.

Bár a Biblia lélektani meglátások és példák tárháza, mégsem csupán pszichológiai mű. Freud beszélt a túldetermináltságról, vagyis hogy bármely jelenség, mint például az álomkép, több mint egy ok kölcsönhatásának eredményeképpen jön létre. A pszichológia eszközeivel késznek és képesnek kell lennünk arra, hogy felhasználjuk a teljes történelmi, irodalmi és kulturális eszköztárat, hogy előcsalogassuk a szöveg jelentését.

Minden elővigyázatosságon, figyelmeztetésen és tanácson túl egyvalami tény marad: a pszichológiai bibliakritika fontos segédeszköz az értelmezés feladatában. A szent megtapasztalásától a szent történet és szöveg felé vezető minden egyes lépésben, minden csoportban, amely összegyűjtötte, értékelte és kanonizálta a Bibliát, valamint az értelmezés minden aktusában részt vett az emberi psziché, és alakította azt. Mi azok hosszú sorában állunk, akik szeretnék megérteni ezt a lenyűgöző szöveget, és vele szemközt, szeretnénk megérteni önmagunkat is.

(Szabó Miklós Xavér OFM fordítása)

Forrás: D. ANDREW KILLE: Reading the Bible in Three Dimensions: Psychological Biblical Interpretation, in J. Harrold Ellens – Wayne G. Rollins (eds.): *Psychology and the Bible. A New Way to Read the Scriptures*, Vol. 1, *From Freud to Kohut*, Praeger, Westport, 2004, 17–32.

UJHÁZI LÓRÁND

Szent helyek istentiszteleti tevékenységen kívüli felhasználásának hatályos jogi szabályozása

A szent helyek megóvása és hasznosítása, illetve hasznosíthatósága egyszerre aktuális kérdése a kánoni jogalkotásnak, az egyes helyi egyházak mindennapi gyakorlatának, de az állami és városi vezetésnek is.

Európa nagyvárosait a keresztény kultúra és a keresztény építészet remekei gazdagítják. Eredetileg ezek az épületek elsősorban nem esztétikai gyönyörködtetés céljából, illetve turista látványosságoknak épültek, hanem Krisztus népének istentiszteleti helyének – szent helyeknek szánták őket. A Katolikus Egyház ezekre az épületekre ma is úgy tekint, mint amelyek az istentisztelet helyei, amellet, hogy tisztában van az egyes épületek művészeti értékével is.

A szekularizáció és a dezurbanizáció hatására azonban az európai belvárosok templomainak – melyek művészeti szempontból az igazi értékeket jelentik – istentiszteleti célból való látogatottsága erősen lecsökkent. Továbbá a paphiány miatt ezeknek a templomoknak jelentős részében szentmise már vagy egyáltalán nincs, vagy csak nagyon ritkán. Ezért szinte minden nagyvárosi egyházmegye feltette a kérdést, mi legyen ezekkel a templomokkal? Mi az, amit az épület jellege még elbír? Kiknek és milyen feltételekkel lehet átadni? Milyen garancia van az Egyház számára a későbbi ellenőrzésre, ha egyszer már átadta az épületet más jellegű használatra? Esetleg milyen kötelességei vannak a modern államnak az ilyen társadalmi értékek megőrzésében?

I. SZENT HELYEK

A szent helyekre vonatkozó joganyagot a jogalkotó az Egyházi Törvénykönyv negyedik könyvében az Egyház megszentelői feladata alatt külön részben tárgyalja (1205–1243. k.). A CIC először általánosan a szent helyekről (1205–1213. k.), majd kifejezetten a templomokról (1214–1222. k.), a kápolnákról,

magán és házi kápolnákról (1223–1229. k.), kegyhelyekről (1230–1234. k.), oltárokról (1235–1239. k.), végül pedig a temetőkről (1240–1243. k.) beszél.

A jogalkotó röviden mutatja be a szent jelleg elnyerésének feltételét. E szerint a szent helyek a liturgikus könyvekben előírt felszenteléssel vagy áldással nyerik el szent jellegüket (1205. k.). A szentelés és áldás pontos bemutatása nem a törvénykönyvben, hanem a liturgikus könyvekben található.¹ A szenteléssel vagy áldással az egyházi hatóság a szent helyeket – templomokat, kápolnákat – kiveszi a mindennapi, profán használatból.²

A szent helyek minden esetben valamilyen egyházi jogi személyhez kapcsolódnak – plébánia, szerzetesközösség. A jogalkotó már a szent helyekre vonatkozó bevezető kánonban (1205. k.) megjelelői a szent helyek küldetését, mely szerint azok az istentiszteletre és a hívők temetkezésére vannak rendelve. A szent helyek között a katedrálisok különleges méltósággal rendelkeznek. Szent jellegüket ünnepélyes áldással nyerik el (1217. k.), az adott egyházmegyében a klérus és a Krisztus-hívők liturgikus tevékenységének központja (382. k. 4. §). Sőt a CIC kifejezetten kéri a megyéspüspököket, hogy a nagy ünnepeken a katedrálisokban mutassák be a szentmisét (382. k. 4. §). A helyi közösségek életében pedig a plébániatemplom rendelkezik nagy jelentőséggel (389. k.). Ez a helyi közösség liturgikus életének központja. Ezért bár előfordulhat, hogy a plébániának nincs saját temploma – éppen építés alatt van, vagy megrongálódott –, de a cél, hogy legyen olyan templom, saját liturgikus tér, ahol az istentiszteleti tevékenység történik. Emellett léteznek a közösségi élet szempontjából kevésbé jelentős szent helyek: templomigazgatóságok (556–563. k.), kegyhelyek (1230. k.), kápolnák (1229. k.) is.

A szent helyek amellett, hogy Krisztus népe számára az istentisztelet végzésének helyei, össztársadalmi értéket is képviselnek. A templomok és kápolnák jelentős része műemléképület, és az egész közösséget gazdagítja. Több országban a Katolikus Egyház és az adott állam közötti szerződés („konkordátum”) külön kitér a műemlék jellegű épületek védelmének, felújításának és fenntartásának kérdésére.³ Valóban olyan horderejű kérdésről van szó, ahol közös társadalmi összefogásra van szükség. Magyarországon is, mint a legtöbb európai országban,

¹ Vö. UJHÁZI LÓRÁND: Az áldások helye és szerepe az Egyház életében és jogában, *Sapientiana* 1 (2008/1) 26–46.

² Vö. NICHOLAS SCHÖCH: Relegation of Churches to Profane Use (C. 1222. § 2); Resons and Procedure, *The Jurist* 67 (2007) 485.

³ Vö. FLAVIA HÜBLER PETRONCELLI: *I beni culturali religiosi. Quali prospettive di tutela*, Jovene, Napoli, 1996; LUCIA SCALERA: *Beni culturali e „Nuovo concordato”*, Giuffrè, Milano, 1990.

a templomok fenntartása, felújítása az egyházi közösségek erejét meghaladja.⁴ A templomok építésénél a templom építtetője (kegyúr – amely adott esetben lehetett egy város is) nemcsak a földterületet adta és nemcsak a templom építtetését vállalta, hanem a templom számára olyan jövedelemforrást hozott létre, amely a templom fenntartását, felújítását vagy a templomban szolgálatot teljesítő papság megélhetését is lehetővé tette.⁵ Éppen ezért volt, hogy mikor már a kodifikáció után az egyházi jogalkotás a kegyúri jogok visszaszorítása mellett foglalt állást, Magyarországon, különösen Budapesten nemhogy visszaszorult volna, hanem megerősödött a kegyűrség intézménye. Így ugyanis a városok a plébániák fenntartásának terheit jelentős részben magukra vállalták.⁶ A két háború között a szabad királyi városok nagyon bőkezűen teljesítették a főkegyúri jogokat.⁷ Ma ezek az anyagi források – mikor az épületek rossz állapota miatt ez valóban fontos lenne – már nem állnak az Egyház rendelkezésére.

Már a hatályos Egyházi Törvénykönyv előkészítésénél sokan szembesültek a szent helyek nyugat-európai helyzetével,⁸ és felmerült a kérdés: hogyan lehet a legjobban kihasználni, de egyben megőrizni ezeket az épületeket. A legtöbb esetben, amellet, hogy a szent helyeken továbbra is van istentiszteleti tevékenység, egyéb tevékenységnek is – például tudományos rendezvényeknek, kiállításnak stb. is helyet adnak. Sőt ha arányaiban nézzük, akkor nem ritka, hogy a nagyvárosok bazilikáiban, régi templomaiban csak töredékében történik az a tevékenység – istentisztelet –, amiért ezek az épületek vannak. A nap nagy ré-

⁴ Vö. VINCENZO MOSCA: I luoghi e tempi sacri, in AA. VV., *Il diritto nel mistero della chiesa*, Pontificia Università Lateranense, Roma, Vol. III, 2004, 357–358.

⁵ A három adományozó – aki vállalta a földterület adományozását, az építést, illetve a fenntartást – nem feltétlenül volt ugyanaz. Előfordult, hogy több felajánló volt (*in solidum*), de mindig kellett, hogy legyen olyan, aki a fenntartást vállalta. SZEREDY JÓZSEF: *Egyházjog*, Mardász E. Könyvnyomdája, Pécs, Vol. II, 1883, 861–862. Lásd még CSIZMADIA ANDOR: Állam és egyház I. Istvántól II. Józsefíg; A magyar királyok és az egyház vitája a főkegyúri jogról, *Világosság* 5 (1964/1) 14–19.; CSIZMADIA ANDOR: Főkegyurak és a végrehajtók: Az állam és az egyházak Magyarországon a kapitalista korban, *Világosság* 5 (1964/4) 205–211.

⁶ Vö. CSIZMADIA ANDOR: *Főkegyurak és a végrehajtók: Az állam és az egyházak Magyarországon a kapitalista korban*, i. m. 210.

⁷ Vö. CSIZMADIA ANDOR: *A magyar állam és egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966, 382.

⁸ Vö. JULIO MANZANARES: De aedificio sacro problemata recentiora atque nova codificatio, *Periodica* 63 (1974) 69–70.

szében turisztalványosságot jelentenek, hangversenyeknek és tudományos konferenciáknak adnak otthont.

II. A SZENT HELYEKEN AZ ISTENTISZTELETI TEVÉKENYSÉG MELLETT VÉGEZHETŐ TEVÉKENYSÉGEK

Amíg a szent hely szent jellegét nem veszítette el, addig az alapelv, hogy a hely istentiszteleti tevékenységre van rendelve (1205. k., 1210. k.). Más tevékenység legfeljebb lehetséges, de nem ez a hely elsődleges funkciója. Hagyományosan három nagy csoportját szokás megkülönböztetni a szent helyek más jellegű használatának.

1. Események, melyek az istentisztelet, a kegyesség – *pietas* – és a vallási értékek előmozdítására irányulnak.

2. Olyan világi – profán – események, melyek nincsenek ellentétben a hely szentségével.

3. Olyan világi események, melyek ellentétesek a hely szentségével.⁹

Ez utóbbit semmilyen körülmények között nem szabad megengedni. A templomok kapcsán a jogalkotó kifejezetten megerősíti, hogy az „illetékeseknek legyen gondja arra, hogy a templomokban megőrizték az Isten házához illő tisztaságot és ékességet, és távol tartsanak mindent, ami a hely szentségével nem fér össze” (1220. k. 1. §).

Ezzel szemben olyan eseményeket, melyek a hely szentségével nem ellentétesek, a hatályos jogalkotás értelmében lehet rendezni. Ugyanakkor a jogalkotó a mérlegelés jogát az ordináriusra bízta (1210. k.), hiszen minden „egyéb jellegű használat” egyedi elbírálást igényel. Az elbírálásra az ordináriusnál alacsonyabb hatóság (plébános, plébániai kormányzó, templom és kápolnaigazgató) nem jogosult. Nem szükséges azonban az ordinárius külön hozzájárulása olyan, nem kifejezetten istentiszteleti cselekményekhez, melyek éppen az istentisztelet vagy a vallásos buzgóság előmozdítására irányulnak.¹⁰ Így a vallásos kérdésekkel foglalkozó tudományos előadások – feltéve a személy igazhitűségét – nem igényelnek külön hozzájárulást. Ugyancsak nem kell az ordinárius külön

⁹ Vö. JOSÉ TOMÁS MARTÍN DE AGAR: Kommentár az 1210. kánonhoz, in Juan Ignatio Arrieta (ed.): *Codice di Diritto Canonico e Leggi Complementari Commentato*, Coletti, Roma, 2004, 801.

¹⁰ Vö. JOHN HUELS: Kommentár az 1210. kánonhoz, in John Beal – James Coriden – Thomas Green (eds.): *New Commentary on the Code of Canon Law*, Paulist Press, New York, 1989, 1427.

hozzájárulása azokhoz a koncertekhez, melyek vallásos témájúak. Az Istentiszteleti Kongregáció 1987-ben az egyes püspöki konferenciák elnökei és a liturgikus bizottságok vezetői számára körlevelet juttatott el. A körlevélből világosan kiderül a Szentszék szándéka, mely szerint olyan koncertek esetén, melyek vallási témájúak, a keresztyén lelkiséget és a vallási buzgóságot mélyítik el, nem szükséges az ordinárius engedélye. Ezzel szemben a nem vallási témájú koncertek esetén ki kell kérni az ordinárius engedélyét.¹¹

Az ordinárius az engedély megadásáról szabadon dönt. Előfordulhat, hogy ugyanolyan jellegű tevékenységre az egyik esetben engedélyt ad az ordinárius, de más esetben megtagadja. Ez érthető, hiszen nemcsak magát az eseményt kell vizsgálni, hanem az egyéb körülményeket is. Például, ha egy film forgatására kérnek engedélyt, a színész egyéb szereplései, életvitele is sokat számít. Ha a színész egyébként botrányos életet él, teljesen érthető, hogy az ordinárius még egy olyan film forgatására sem adja meg az engedélyt, amely egyébként erkölcsileg és vallásilag kifogástalan.¹²

A szent helyek semmilyen körülmények között nem adhatnak helyet politikai összejövetelnek és kereskedelmi céloknak.¹³

III. SZENT HELY SZENT JELLEGÉNEK ELVESZÍTÉSE ÉS PROFÁN CÉLOKRA VALÓ FELHASZNÁLÁSA

A szent helyek nem csak ideiglenesen és nem csak a liturgikus használattal párhuzamosan adhatnak helyet más jellegű tevékenységnek. Előfordulhat, hogy a szent hely végleg elveszíti szent jellegét. Ez történhet *de facto*, ténylegesen, vagy az egyházi hatóság intézkedése által.¹⁴ A szent helyek elveszítik felszenteltségüket, „ha nagyrészt romba dőlnek, vagy az illetékes ordinárius határozata által, vagy ha ténylegesen és tartósan közönséges használatba kerülnek” (1212. k.). A szent helyek szent jellegének elvesztésére vonatkozó általános meghatározás

¹¹ Vö. SC. Cult.: Litt.Circ., 1987. XI. 5, *Notitiae* 24 (1988) 3–10. Kifejezetten a koncertek vonatkozásában lásd JOHN HUELS: Canonical Comments on Concerts in Churches, *Worship* 62 (1988) 165–172.

¹² Vö. SC. Cons.: Decr., 1912. XII. 10, *AAS* 4 (1912) 742.

¹³ Vö. JOHN HUELS: *Kommentár az 1210. kánonhoz*, i. m. 1427. Régi szerzők még azt is hozták, hogy a kereskedelem még akkor is tilos, ha a bevételt jámbor célra fordítják. Vö. BÁNK JÓZSEF: *Kánoni Jog*, Szent István Társulat, Budapest, 1963, Vol. II, 295.

¹⁴ Vö. JOSÉ TOMÁS MARTÍN DE AGAR: *Kommentár az 1212. kánonhoz*, i. m. 802.

újdomság a hatályos CIC-ben, hiszen a régi törvénykönyv még csak a templomokkal foglalkozott (1917-es CIC, 1170. k.). Az új CIC szóhasználata is megváltozott. Bár a kánonjogi irodalom általánosan ma is használja a *deszekralizáció* és a *szekularizáció* kifejezéseket,¹⁵ de az új törvénykönyv már csak egyszerűen a „szent jelleg elvesztéséről” beszél.

A kánonjog történelmében egészen Gratianus koráig nem tettek éles különbséget a templom meggyalázása – *violatio* – és a szent jelleg elvesztése között. Így a templom pusztulása mellett azt az esetet is a szent jelleg elvesztéseként értékelték, ha a főoltárt lerombolták vagy elvitték, illetve ha vérontás vagy paráznság történt a templomban. Ehhez később még a templomban elkövetett öngyilkosságot és a kiközösítettek és pogányok templomba való eltemetését is hozzávették.¹⁶

A hatályos CIC szövegéből az derül ki, hogy ha a szent helyek nagyrészt romba dőlnek, nincs szükség arra, hogy az egyházi hatóság külön kinyilvánítsa, hogy a szent hely elvesztette szent jellegét. Ugyanakkor kérdéses, hogy ki ítéli meg, hogy a kánon szövege alapján mikor tekinthető az épület „nagyrészt romba dőltnak”. Vannak szerzők, akik a „nagyrészt romba dőlt” alatt azt értik, ha nagyobb felújítás nélkül nem lehet istentiszteleti célokra használni.¹⁷ Mások „ha teljesen lebontják, vagy ha a falak nagy része leomlott”, de „a tető vagy a templom kisebb részeinek leomlása nem vonja maga után a szent jelleg elvesztését”.¹⁸ Ugyanígy ha a templom egy része leég, vagy a templombelsőt éri hasonló sérülés, nem lehet a templomot nagyobb részt romba dőltnak, és így a szent jelleget elvesztettnek tekinteni.¹⁹ Mindemellett országonként, kultúránként nagy eltérés lehet annak megítélésében, hogy mikor gondolkodnak úgy egy épületről, hogy az nagyobb felújítás nélkül nem használható liturgikus célokra, vagy nagyrészt romba dőlt. Nem beszélve arról, hogy a kánon romba dőlésről beszél. De mi van azokkal a szent helyekkel, melyek nem dőltek ugyan romba, de valamilyen okból – akár elektromos vezetékek elhasználódása miatt stb. – nem használhatóak, sőt talán életveszélyesek is. Jelentéktelenebb külső átalakítások – tipikusan ilyen napjainkban a templomtoronyba szerelt antenna – nem érintik a hely szent jellegét.

¹⁵ Vö. WINFRIED AYMANS – KLAUS MÖRS DORF: *Kanonisches Recht*, Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich, Vol. III, 2007, 572.

¹⁶ Vö. MICHAEL SMITH FOSTER: The Violation of a Church (Canon 1211), *The Jurist* 49 (1989) 696–697.

¹⁷ Vö. JOHN HUELS: *Kommentár az 1210. kánonhoz*, i. m. 1428.

¹⁸ BÁNK JÓZSEF: *Kánoni Jog*, i. m. 266.

¹⁹ Vö. HERIBERT JONE: *Kommentár az 1917-es CIC 1170. kánonjához*, in *Gesetzbuch des kanonischen Rechtes Erklärung der Kanones*, Ferdinand Schöningh, Wien – Zürich, Vol. II, 1940, 366.

A CIC a szent jelleg elvesztésénél nem utal arra, hogy lenne-e bármilyen különbség a szent hely romba dőlésének okai között. Így bármilyen ok előidézheti: természeti katasztrófa, háború, terrortámadás stb.²⁰

Természetesen attól, hogy az ingatlan romba dőlt és a szent hely *de facto* elvesztette „szent jellegét”, még nagyon sok gyakorlati kérdés és világi jogi nehézség megoldatlan marad. Ez nem csak azokban a falvakban jelent nehézséget, ahol a paphiány miatt nincs állandó lelkipásztori ellátás.

Budapesten is volt olyan templom, melyet 1946-ban államosítottak, de továbbra is egyházi használatban maradt. 1992-ben új templomot szenteltek fel, a régi templom pedig használaton kívül került. A plébánia felelős lelkipásztora csak 2001-ben szembesült azzal, hogy a telek nincs a plébánia nevében, de a visszaigénylésre irányuló kereseti igény már elévült. Tíz év telt el, mire a templom visszakerült az egyházmegye tulajdonába, de ez a tíz év pont elég volt ahhoz, hogy a templom „nagyreszt romba dőljön” (1212. k.). Előfordulhat, hogy a „nagyreszt romba dőlt” templomot már nem lehet megmenteni, és le kell rombolni. Régi hagyomány szerint ilyen végső esetben a templom keresztjét még a templom lerombolása előtt leveszik.²¹

A CIC szövegéből úgy tűnik, az ordináriusnak akkor sem kell külön kinyilvánítani, hogy a szent hely elvesztette szent jellegét, ha szent hely ténylegesen és tartósan profán használatba kerül. Itt azonban az is kérdéses, hogy mi számít tartós használatnak. A tényleges és tartós profán használatra vonatkozóan a törvénykönyv átdolgozása alatt volt egy olyan szövegtervezet, amely az 1212. kánon szövegébe beiktatta volna, hogy csak a „rosszhiszemű” tartós és tényleges profán használat váltja ki a szent jelleg elvesztését.²² Végül a tervezetet nem fogadták el, mert a jogalkotó csak a valóságos, tartós profán használatra, de nem a profán használat motivációjára akart utalni. Ugyanakkor a törvénykönyv nem határozza meg pontosan, hogy mennyi ideig kell tartani a tényleges és tartós profán használatnak. Ezért feltételezhetjük, hogy ennek pontosabb meghatározása az egyes esetekben az ordináriusra vagy a részleges jogra tartozik.

²⁰ A templomok ilyen jellegű támadásnak leginkább az egyes keleti (iszlám) országokban vannak kitéve. Ezeken a területeken leginkább keleti saját jogú katolikus közösségek találhatók, azonban a CCEO nem tartalmaz a CIC 1212. kánonjával, a *de facto* szent jelleg elvesztését kimondó kánonnal megegyező rendelkezést.

²¹ Vö. NICHOLAS SCHÖCH: *Relegation of Churches to Profane Use* (C. 1222. § 2); *Resons and Procedure*, i. m. 489.

²² Vö. *Communicationes* 12 (1980) 331–332.

IV. A TEMPLOMOK SZENT JELLEGÉNEK ELVESZÍTÉSE
ÉS MÁS JELLEGŰ HASZNÁLATA

A jogalkotó a szent helyek közül a templomok szent jellegének elvesztésére külön kitér. A templomok jelentik az istentisztelet elsődleges helyét és a Katolikus Egyház ingatlanállományának többségét. A jogalkotó ma is szigorúbb követelményeket támaszt a templomokkal kapcsolatban, mint általában a szent helyek vonatkozásában. De még ez a szigorúbb megfogalmazás is enyhébb, mint a kodifikáció előtti jogi szabályozás. A régi egyházjogi szabályozás értelmében ugyanis a templomot, melyet istentiszteleti célokra szenteltek fel, nem lehetett többé profán használatra átadni.²³ Jelentős változtatást ezen a területen az 1917-es Törvénykönyv vezetett be. A kodifikált jog már megengedte, hogy az ordinárius, ha nem lehetett egy templomot tovább istentiszteleti célra használni, akkor átadja profán, de nem szennyes használatra (1917-es CIC, 1187. k.). A hatályos CIC is hasonlóan rendelkezik. Ha egy templomot semmiképpen sem lehet istentiszteleti célokra használni, és nincs is lehetőség a helyreállításra, akkor a megyéspüspök a templomot átadhatja közönséges, de nem szennyes használatra (1222. k. 1. §).

A templomok tekintetében szigorúbb a jogszabály, mint általában a szent helyek vonatkozásában. Először is nem általánosan az ordinárius, hanem egyedül a megyéspüspök joga, hogy a templomot profán használatba adja. További megkorlátozás, hogy a megyéspüspök a templomot „szennyes” használatba nem adhatja át. Bár a korlátozás logikus, de nehéz meghatározni, hogy pontosan hol húzódik a határ, amin túl szennyes használatról lehet beszélni. Egyes szerzők szennyes használatnak nevezik az éttermet, a piacot, a mozit,²⁴ a diszkót,²⁵ de a valóságban sok helyen éppen éttermekké és kávéházakká alakítottak át a profán használatra átdott templomokat. Másrészt a későbbi tulajdonostól már semmilyen jogi garanciát nem lehet kérni arra vonatkozóan, hogy a későbbiekben hogyan hasznosítja az ingatlant, vagy a továbbértékesítés után az új tulajdonosok mire fogják felhasználni.²⁶ A templomok hasznosíthatósága eleve nagyon lehatárolt: más felekezet tudja istentiszteleti célokra használni, vagy kulturális központokat, kiállí-

²³ Vö. JÓZSEF KRUKOWSKI: Kommentár az 1222. kánonhoz, in Ángel Marzoa – Jorge Miras – Rafael Rodríguez-Ocaña (eds.): *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, Wilson and Lafleur, Montreal, 2004, Vol. III/2, 1823.

²⁴ Vö. JOSÉ TOMÁS MARTÍN DE AGAR: *Kommentár az 1222. kánonhoz*, i. m. 802.

²⁵ Vö. BRUNO FABIO PIGHIN: *Diritto sacramentale*, Marcianum Press, Venezia, 2006, 436.

²⁶ Vö. JÓZSEF KRUKOWSKI: *Kommentár az 1222. kánonhoz*, i. m. 1825.

tótermeket lehet kialakítani a régi katolikus templomokból. Ez azonban azt eredményezi, hogy meglehetősen alacsony áron lehet csak a templomot „értékesíteni”. Magyarországon az is kérdéses, hogy lenne-e erre fizetőképes kereslet?

Az Egyesült Államokban és Kanadában nem ritka, hogy úgy alakítják ki a templomokat, hogy a későbbiekben könnyebben lehessen – leginkább mint raktár – értékesíteni. Ez egyrészt sem elméletileg nem elfogadott eljárás, hiszen a hatályos jog fényében a szerzők többsége inkább az előzetes mérlegelésre és nem a későbbi átalakíthatóságra helyezi a hangsúlyt.²⁷ Másrészt az amerikai példát nem lehet az európai helyzetre alkalmazni, hiszen az egyes templomok az európai országokban sokkal stabilabban épültek, sokkal kevésbé a célszerűségtől vezérelt építmények, viszont meghatározzák egy ország, egy város vagy régió kulturális, vallási, történelmi azonosságát.²⁸ A templomokhoz való erőteljesebb ragaszkodáshoz az előnyök mellett szomorú tapasztalatok is társulnak, hiszen az európai háborúkban – például a balkáni háborúkban, a 90-es években – mindig a másik etnikum templomait akarták szisztematikusan lerombolni az etnikai tisztogatás keretében. Vagyis az európai országokban sokkal nagyobb az érzelmi kötődés a templomokhoz, mintsem pusztán praktikus okból tömegével el lehetne adni, vagy le lehetne őket bontani.

A hatályos kánoni előírások szerint a templom profán használatba kerülhet, mikor semmiképpen nem lehet istentiszteleti célra használni, illetve mikor nincs lehetőség a templom helyreállítására. Ilyen esetben a megyéspüspök közigazgatási intézkedéssel átadhatja a templomot profán, de nem szennyes használatra (1222. k. 1. §). A megyéspüspök mérlegelve a körülményeket, saját belátása szerint dönt. Egyes szerzők azonban megjegyzik, ilyen esetben is hasznos, ha a megyéspüspök legalább néhány szakértő véleményét kikéri.²⁹ Továbbá a későbbi félreértések elkerülése érdekében ilyen esetben is ajánlatos, ha a megyéspüspök határozatban rögzíti a templom megrongálódásának, illetve profán használatba kerülésének tényét.³⁰

A megyéspüspök nemcsak a templom megrongálódása miatt, hanem más „súlyos okból” is átadhatja a templomot profán, de nem szennyes használatba. A Kódex nem határozza meg pontosan, mit értsünk „egyéb súlyos ok” alatt, de nem a teljes lehetetlenségről van szó. Így előfordulhat, hogy nagy áldozatvalla-

²⁷ Vö. MARINO MOSCONI: Chiesa e chiese: le norme canoniche relative alla costruzione di una nuova chiesa, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 13 (2000) 248–267.

²⁸ Vö. CSIZMADIA ANDOR: A mai magyar város, *Katholikus Szemle* 53 (1939/8) 489–490.

²⁹ Vö. JÓZSEF KRUKOWSKI: *Kommentár az 1222. kánonhoz*, i. m. 1824.

³⁰ Vö. WINFRIED AYMANS – KLAUS MÖRSDORF: *Kanonisches Recht*, i. m. 581.

lással lehetőség lenne a templom további megtartására, de nagy kiadásokat róna a templomot fenntartó jogi személyre.

Az egyéb súlyos ok, legalábbis az európai országokban leginkább anyagi természetű.³¹ Németországban egy 2007-es tanulmány szerint a püspöki konferencia 500 millió dollárt költ évenként a templomok fenntartására és állagmegóvására.³² Nem elégséges ok a templom elidegenítésére, ha a megyéspüspöknek az a „lelkipásztori terve”, hogy a templomok számát csökkentse, ha az egyházmegyei vagy a plébániai pasztorális tanács a templom elidegenítését szorgalmazza, ha a klerikusok számának jelentős csökkenése miatt az adott templomban az istentisztelet száma is jelentősen lecsökken, vagy ha a templomba járók száma csökken jelentős mértékben.³³ A templom profán használatba való átadása előtt az okok megvizsgálása is a megyéspüspök feladata. A megyéspüspök szakértőként megvizsgáltathatja a templom állapotát, a bevétel-kiadás arányát, a templomba járók és az istentiszteleti cselekmények számát, a környék demográfiai adatait, illetve hogy esetleg lehet-e olyan személyeket találni, akik a templom fenntartását a későbbiekben támogatják.³⁴ A megyéspüspöknek, miután meghozza a döntést, az intézkedés okait össze kell foglalni (51. k.).

Ha a megyéspüspök nem a templom megrongálódása, helyreállíthatatlansága miatt, hanem egyéb súlyos ok miatt adja át a templomot profán használatba, akkor a határozat kiadása előtt még a papi szenátus véleményét (1222. k. 2. §) is ki kell kérnie. A papi szenátus véleményének kikérése a jogcselekmény általános érvényességi feltétele (127. k.), de a megyéspüspök a szenátus véleményével ellentétes döntést is hozhat.³⁵ A megyéspüspök, ha nem akar a szenátus negatív állásfoglalásával szemben cselekedni, akkor később a kedvezőbb vélemény reményében újra összehívhatja a szenátust. Továbbá a szenátus rendelkezésére kell bocsátani mindazokat az adatokat, amelyek a véleményalkotáshoz fontosak lehetnek.

Ki kell kérni azok beleegyezését is, akiknek a templom felett törvényesen érvényesíteni kívánt jogaik vannak (1222. k. 2. §). Ez plébániai templom esetén a plébánost (532. k.), a plébániai kormányzót (540. k. 1. §), ha többen

³¹ Vö. NICHOLAS SCHÖCH: *Relegation of Churches to Profane Use* (C. 1222. § 2); *Resons and Procedure*, i. m. 492.

³² Vö. NICHOLAS SCHÖCH: *Relegation of Churches to Profane Use* (C. 1222. § 2); *Resons and Procedure*, i. m. 492.

³³ Vö. NICHOLAS SCHÖCH: *Relegation of Churches to Profane Use* (C. 1222. § 2); *Resons and Procedure*, i. m. 494.

³⁴ Vö. Sign.Ap.: Decr., 1995.V.3, Prot. n. 25931/95.

³⁵ Vö. Sign.Ap.: Decr., 1989.V.15, Prot. n. 19672/87.

vesznek részt a plébánia lelkipásztori ellátásában, akkor a lelkipásztorokat, illetve azok „irányítóját” (517. k. 2. §), a kerületi esperest (555. k.), a templomigazgatót (564–572. k.) jelentheti. Mindemellett egyes szerzők túl nagy hangsúlyt fektetnek a döntéshozatal előtti konzultációra és a vélemények kikérésére. Valóban sürgős esetben nincs idő ennyi vélemény meghallgatására, másrészt az egyházmegye elsődleges felelőse úgyszólván a megyéspüspök.

Előfordulhat, hogy a templom nem az egyházmegye tulajdona, de a lelkipásztori ellátást az egyházmegye adja. Ilyen például, mikor a templom tulajdonosa olyan szerzetesközösség, amelynek az egyházmegyében már nincs is képviselője. Ebben az esetben a templom karbantartása, felújítása, elidegenítése kapcsán nemcsak kánoni, hanem világi jogi nehézségek is fellépnek. Hasonlóan problémás helyzet, ha a templom tulajdonosa az állam, de a fenntartási kötelezettségeket nem teljesíti. Ez utóbbi esetben az elidegenítés nehezen járható út. Sokkal logikusabb, és az Egyház szempontjából is előnyösebb, ha ilyen esetekben az illetékes egyházi hatóság inkább igyekszik rábírní a másik felet a templom anyagi támogatására.

Magyarországon az önkormányzati tulajdon a kegyuraságra megy vissza. Hazánkban a templomok 66%-ának a II. világháború utánig kegyura volt, aki néha odaadta a tulajdonjogot is, néha viszont csak örökös, ingyenes, kizárólagos használati jogot adott. Ellenkező esetben az Egyház nem is fogadta el a templomot, ezért nem lehet a volt kegyúri templomokért az önkormányzatnak ma bérleti díjat kérnie.

A megyéspüspöknek tiszteletben kell tartani az adományozók szándékát is. A jogalkotó több alkalommal felhívja a figyelmet az adományozók akaratának tiszteletben tartására (1300. k., 1267. k. 3. §, 1284. k. 2. §). Itt azonban meg kell különböztetni azokat, akik valóban nagy adománnyal támogatták a templom építését vagy fenntartását azoktól, akik kisebb összegekkel – pl. vasárnapi adományokkal – támogatták a templomot.³⁶

Végül igyekezni kell, hogy a templom profán használatba való átadása folytán a „lelkek javát” semmiféle károsodás ne érje (1222. k. 2. §). A templomok profán használatba való átadása sokszor teremthet konfliktushelyzetet, hiszen a hívek többsége általában ellenzi, hogy a templom, amelyet látogatnak, profán használatba kerüljön. A megyéspüspöknek igyekezni kell minimálisra csökkenteni a hívekkel való lehetséges ütközési felületeket. Segítséget jelenthet, ha a megyéspüspök közeli templomokat ajánl fel az istentisztelet látogatására.³⁷ Ez

³⁶ Vö. NICHOLAS SCHÖCH: *Relegation of Churches to Profane Use* (C. 1222. § 2); *Resons and Procedure*, i. m. 498.

³⁷ Vö. JÓZSEF KRUKOWSKI: *Kommentár az 1222. kánonhoz*, i. m. 1824.

a probléma általában nem merül fel, ha újabb templom épült a plébánia területén, hiszen ilyenkor az új – legtöbb esetben nagyobb – templom veszi át a régi templom liturgikus szerepét és a Krisztus-hívők szolgálatát. A lelkek java, amelyről a jogalkotó beszél, nem pusztán „néhány hívőt” jelent.³⁸

Az Apostoli Szignatúra joggyakorlata értelmében a megyéspüspököknek templom „bezárása” esetén is az 1222. k. 2. §-t kell követni.³⁹

A templom elidegenítésénél is meg kell tartani az elidegenítésre és az elidegenítési értékhatárookra vonatkozó kánoni előírásokat (1291–1294. k.).

V. A SZENT HELYEK NEM KATOLIKUS KÖZÖSSÉGEK ÁLTALI HASZNÁLATA ÉS ELIDEGENÍTÉSE

A CIC nem foglalkozik külön a helyzettel, mikor nem katolikus keresztény közösségek szeretnék használni vagy megvásárolni a katolikus templomot. Így ebben a nem ritka helyzetben az általános kánoni előírásokat és a teológiai alapelveket, illetve a részleges jogszabályokat kell megtartani. A Zsinatok Szent Kongregációja 1961. július 31-én leiratot adott ki, amelyben kifejezésre juttatta, hogy a nem katolikusok csak abban az esetben használhatják és vehetik meg a katolikus templomot, ha ez semmilyen botrányt nem okoz. Ami a „szektákat” vagy a nem keresztény vallásokat illeti, az egyetemes és részleges jogalkotó is szigorúbb jogszabályokat mond ki. A német püspöki konferencia említett határozata kifejezetten úgy rendelkezett, hogy a „szekták” és nem keresztény vallások részére nem szabad a szent helyeket átadni.⁴⁰

Gyakori, hogy a nem katolikus közösségek istentiszteleti hely hiányában katolikus templomok használatára kérnek engedélyt. Sőt van, hogy nemcsak istentiszteletre, hanem egyéb tevékenységre is, mint például hitoktatásra vagy szakrális zeneművek előadására, szakrális képek kiállítására is engedélyt kérnek.

³⁸ Vö. NICHOLAS SCHÖCH: *Relegation of Churches to Profane Use* (C. 1222. § 2); *Resons and Procedure*, i. m. 496.

³⁹ Vö. NICHOLAS SCHÖCH: *Relegation of Churches to Profane Use* (C. 1222. § 2); *Resons and Procedure*, i. m. 488.

⁴⁰ „Die kultische Nutzung durch nichtchristliche Religionsgemeinschaften (z. B. Islam, Buddhismus, Sekten) ist – wegen der Symbolwirkung einer solchen Maßnahme – nicht möglich. Dies geschieht mit Rücksicht auf die religiösen Gefühle der katholischen Gläubigen.” NÉMET PÜSPÖKI KONFERENCIA: Umnutzung von Kirchen Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen, in *Arbeitshilfen*, 175, 20, http://www.ctuuk.cz/downloads/NBK_Umnutzung.pdf

A II. Vatikáni Zsinat ökumenikus szemszögéből a nem katolikus keresztények felé szép gesztus lehet a templomok használatának engedélyezése. Azonban minden esetben tiszteletben kell tartani a hely szentségét (1210. k.), illetve legalább a használattal járó anyagi vonatkozásokat tisztázni kell. Több esetben nem az egész templom, hanem csak a templom egy részének – könyvtár, kriptá, közösségi terem stb. – használatára kérnek engedélyt.

Előfordulhat, hogy a nem katolikus közösség nemcsak párhuzamos használatra tart igényt, hanem szeretné a templomot bérbe venni. Ez különösen olyan templomok esetében gyakori, amelyet a katolikus közösség már nem használ. Ebben az esetben továbbra is a Katolikus Egyház marad a templom tulajdonosa, a szent hely nem veszíti el szent jellegét, és az egyházi hatóság felügyeleti joga, hogy a szent hely használatát ellenőrizze, továbbra is megmarad.⁴¹

A helyi körülmények ismeretében a helyi ordinárius pontosabb szabályozást adhat arra vonatkozóan, hogy a szent helyeket nem katolikus keresztények milyen feltételek mellett használhatják. Illetve, ha a kérdés egy egész ország területére kiterjed, a püspöki konferencia is adhat közelebbi előírásokat. A német püspöki konferencia például 2003. szeptember 24-én átfogó útmutatást adott a szent helyek hasznosíthatóságáról, mely magában foglalja a nem katolikus keresztény közösségek számára biztosítható lehetőségeket is. A nem katolikus közösségek időnként meg is akarják vásárolni a katolikus közösség által már nem használt templomokat. Ilyen esetben az elidegenítésre vonatkozó általános jogszabályokat kell megtartani, illetve fontos a hívek megbotránkoztatásának elkerülése.

VI. ÖSSZEFOGLALÁS

Mind az Egyház hagyományából, mind a hatályos jogalkotásból az olvasható ki, hogy a templomok szent helyek, melyek szent jellegüket szenteléssel vagy áldással nyerik. Küldetésük innentől kezdve az istentisztelet szolgálata. Az egyházi hatóságnak mindent el kell követni a szent jelleg megőrzésére.

A templomok a katolikus istentiszteleti tevékenység mellett egyéb tevékenységeknek is otthont adhatnak: gyakran nem katolikus keresztények használják istentiszteleti célokra, kulturális tevékenységeknek, művészeti, kulturális eseményeknek ad otthont. Alapelv, hogy a szent helyet sohasem lehet szennyes vagy a szent helyhez méltatlan tevékenységekre használni. Így a kereskedelem, a poli-

⁴¹ Vö. NICHOLAS SCHÖCH: *Relegation of Churches to Profane Use* (C. 1222. § 2); *Resons and Procedure*, i. m. 487.

tika soha nem használhatja fel a szent helyeket gazdasági vagy politikai céljai megvalósítására.

A templom tartós jelleggel is profán használatba kerülhet, de ez csak a legutolsó lépés, az „*ultima ratio*”⁴² lehet.

A hatályos CIC külön foglalkozik általánosságban a szent helyek (1212. k.) és külön a templomok szent jellegének elvesztésével. A szent helyeket, ha nagyrészt romba dőlnek (1212. k.), vagy ha a templomokat semmiképpen nem lehet istentiszteleti célokra használni, és nincs lehetőség a felújításra (1222. k. 1. §) sem, akkor a megyéspüspök átadhatja profán, de nem szennyes használatba. A tényeknek azonban objektíve értékelhetőnek kell lenni: a falak leomlottak, a templom nagyobb felújítás nélkül nem használható, a templom állapotáról szóló negatív szakértői vélemény stb. Ilyenkor is alapelv, hogy a templomokat „szennyes” használatba adni nem lehet. Azonban, hogy a CIC által használt általános kifejezés, a „szennyes” használat pontosan mit jelent, azt nehéz meghatározni, és a szerzői vélemények is nagyon eltérnek.

Nagyon fontos, hogy az amerikai és a kanadai példákat – a templomok későbbi praktikus felhasználhatóságára vonatkozóan – ne tekintsük az európai országokban abszolút követhető modellnek, hiszen Európában a templomokhoz való ragaszkodás, a templomok város-, kultúra- és identitásalkotó ereje sokkal meghatározóbb.

⁴² Vö. WINFRIED AYMANS – KLAUS MÖRSDORF: *Kanonisches Recht*, i. m. 582.

VOLDEMĀRS LAUCIŅŠ

Evangélikus ekkleziológia – konfesszionális perspektívából

1. A „LUTHERÁNUS” KIFEJEZÉS OKOZTA KIHÍVÁSOK

A 2 milliárd fős kereszténységből a lutheránusok száma 70 millió, azaz 3–4%. Történelmi okok miatt a lutheránusok jelenléte csak egyes helyeken mondható tradicionálisnak, vagy a lakosság jelentős részét magába foglalónak: főként Észak- és Közép-Európában, az USA középnyugati részein, Afrika néhány országában, illetve Kanada és Ausztrália egyes vidékein. Ezeken a területeken kívül a nem-lutheránus teológusnak nehéz megismerkednie a lutheranizmussal. A következőkben ezért a *lutheránus* kifejezés kihívásait szeretném ismertetni.

A *lutheránus* kifejezés kutatása manapság nehézségekkel jár. Nincs ugyanis olyan megnevezés, földrajzi/történelmi tényező, globális képviselő, történelmi vagy jelenlegi személyiség, egyházi struktúra vagy liturgia, amely önmagában megfelelően leírná azokat az egyházakat, amelyek magukat lutheránusnak, vagy ehhez az örökséghez tartozónak gondolják.

A lutheránus név előfordulhat egy egyház nevében: VELKD (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, Németország Egyesült Evangélikus-Lutheránus Egyháza,¹ vagy ELCA (Evangelical Lutheran Church in America – Amerikai Evangéliumi Lutheránus Egyház). Ugyanakkor vannak olyan egyházak is, ahol a lutheránus kifejezés nem szerepel: Norvég Egyház, Magyarországi Evangélikus Egyház.²

A tanulmány előadás formájában elhangzott a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán 2010. március 24-én.

¹ Sokan azt gondolják, hogy a Német Evangélikus Egyház (Evangelische Kirche in Deutschland – EKD) lutheránus egyház. Az EKD valójában református, lutheránus és egyesített református-lutheránus egyházak szövetsége. Mint ilyen, az EKD nem pusztán a lutheránus hagyományokat képviseli.

² A *lutheránus* mellett a világ számos egyházának neve magában foglalja az *augsburgi* (azaz *ágostai*) hitvallás fogalmát, mint megkülönböztető jellemzőt (az egyik a kelet-franciaországi luther-

A lutheránus egyházak világszerte földrajzilag is szétszórta és különböző történelmi fejlődésen mentek keresztül. Vannak történelmi szempontból régi lutheránus egyházak Németországban és Közép- illetve Észak-Európában. Az észak-amerikai, dél-afrikai és ausztrál egyházakat legnagyobb részt Európából érkező telepesek hozták létre a XIX. században.

Három *világszintű* lutheránus szervezet van. A legnagyobb a *Lutheránus Világszövetség* (LWF, 1948-tól, kb. 67 millió tag, székhelye Genf), a második a *Nemzetközi Lutheránus Tanács* (ILC, 3,5 millió tag, 1952/1993), a harmadik a *Konfesszionális Evangéliumi Lutheránus Konferencia* (CELC, 1 milliónál kevesebb tag, 1993).

Egy központi alak azonosítása is nehéz. Luther Márton (1483–1546) a legismertebb történelmi alak. De még az ő alakját és történelmi örökségét is különbözőképpen értékeli különböző lutheránusok.

A lutheránusként számon tartott egyházak struktúrája is eléggé különböző. Vannak püspöki, zsinati, gyülekezeti vagy kevert modellűek. A lutheránus istentiszteletek is különböznek: vannak liturgikus szempontból „low” és „high” jellegűek (amelyek az anglo-katolikus, a római katolikus vagy egyenesen az ortodox liturgiához hasonlítanak.).

Félrevezető lenne azt gondolni, hogy a fent említett jellemzők egyike, vagy több kombinációja jellemezné a lutheranizmust. Egyik sem fedi le teljesen, és nem is ez a céljuk.³ Ezek a jellemzők nagyon közel lehetnek a kálvini, anglikán, római katolikus vagy ortodox hagyományhoz. Bármelyik elem gazdagíthatja az alapvető megértést, de félrevezető lehet *lutheránus* értelmezés nélkül.

A hitvallásos/konfesszionális lutheranizmus a lutheránus jellemzőt az evangélium egyedüli szerepének megvallásában látja⁴ a lutheránus örökségen be-

ránus egyház: Église protestante de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine – Elzász és Lotharingia Ágostai Hitvallású Protestáns Egyháza). Néhány egyház nevében a *protestáns* megnevezést használja (Huria Kristen Batak Protestan – Batak Keresztény Közösség Egyháza), bár ez ritkán fordul elő. N. B. A félreértések elkerülése érdekében a jelen tanulmány a lutheránus egyházakat nem a *protestáns* szóval jelöli. Valahányszor a protestáns megnevezés előfordul, mindig azokra az egyházakra utal, amelyek kezdetüket a református mozgalomban találták meg.

³ Vö.: „Úgy tűnik, hogy Luther nem tartotta szükségesnek, hogy (az Egyház – V. L.) túlságosan specifikus legyen az egyházi struktúra és szervezet területén.” ALISTER MCGRATH: *Christianity's Dangerous Idea*, Harper one, New York, 2007, 380. Hasonló dolgok mondhatók el a többi említett ismertetőjegyről is.

⁴ A *konfesszionalisták* a lutheránusokra alkalmazott egyik legrégebbi angol fogalom. Vö. JAROSLAV PELIKAN: Foreword, in Werner Elert: *The Structure of Lutheranism*, CPH, Saint Louis, MO, 1962, vii.

lül.⁵ A reformátorok dokumentumaikat a wittenbergi reformáció⁶ kezdetétől ezzel a hitvallásos jelleggel hozták létre.

Az első lutheránus egyezségi irat az augsburgi diétán jött létre 1530-ban. Ez az ún. *Confessio Augustana*, *Ágostai Hitvallás* (CA). A CA a Szentírás lényegi tanítását tartalmazza és máig kulcsfontosságú a lutheránusoknak.

A hitvallásos/konfesszionális mozgalom 1580-ban ért csúcsára a második generációs lutheránus teológusok alatt, az ún. *Liber Concordiae*, *Egyességi Könyv* megalkotásával (LC). Ez a három egyetemes hitvallásból áll (apostoli, niceai, Atanáz-féle), és a reformáció korának 7 hitvallásából (*Az ágostai hitvallás*, *Az ágostai hitvallás apológiája*, *Luther Kis és Nagy Kátéja*, *A schmalkaldeni cikkelyek*, *Ertekezés a pápa hatalmáról és elsőségéről*, és az *Egyességi Irat*). A lutheránus egyházak többsége teljesen vagy részben elfogadja az LC-t.⁷

Az LC összeállítói a művet vitaalapként akarták használni a CA által megrajzolt, konfesszionális határokon belül. Természetesen rokonságban állt más felekezetekkel, de mégis kifejezetten lutheránus marad, és megkülönbözteti a lutheránus kereszténységet a római katolicizmustól, de a protestáns mozgalom más ágaitól is.⁸ Az LC-hagyomány két módon meghatározza a lutheránus tanítás spektrumát: az LC teológiai szintű megegyezés, illetve fényt vet minden, korábban felsorolt jellemzőre, és azokat elhelyezi a lutheránus örökségben.

A lutheranizmus külsőleg hasonlíthat más tradíciókhoz, de teológiai szempontból különbözik tőlük. A teológia az egyetlen megkülönböztető kritérium

⁵ A hitvallásnak a lutheránus kereszténységben betöltött szerepét elemezte ROBERT KOLB: *Confessing the Faith: Reformers Define the Church 1530–1580*, CPH, Saint Louis, MO, 1991.

⁶ Wittenberg a reformáció időszakában egyetemi város volt, ahol Luther Márton és más jelentős – később a lutheránus teológia első generációjának tartott – tudósok működtek. Néha a *wittenbergi reformáció* fogalmát használják ezen reformátoroknak a reformáció korának más mozgalmaitól való megkülönböztetésére.

⁷ A lutheránus örökséghez és a konfesszionalista dokumentumokhoz való összetett hozzáállást az egyesült államokbeli lutheránusok részéről elemezte CHARLES P. ARAND: *Testing the Boundaries: Windows to Lutheran Identity* (CPH, Saint Louis, MO, 1995) és RICHARD CIMONO (ed.): *Lutherans Today: American Lutheran Identity in the 21st century* (William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI/Cambridge, 2003). Annak ellenére, hogy a tanulmányok az Egyesült Államokban készültek, a más területeken előforduló gyakori irányzatokra is reflektálnak.

⁸ Az LC közvetlenül nem különbözteti meg a lutheránusokat a kereszténység másik két fontos irányzatától – az ortodoxtól és a pümködistától, annak ellenére, hogy lényegénél fogva ezt ténylegesen megteszi, mivel az LC lutheránus hitvallásai a római és a protestáns teológiai tanításokra adott válaszként íródtak.

a lutheránus egyház számára, nem az elnevezés, egy személy, vagy bármelyik a fenti jellemzők közül.

A következőkben az LC ekkléziológiájának mai megközelítését vizsgáljuk, és a lutheránus kifejezést ebben a konfesszionális kontextusban fogjuk használni.

2. A LUTHERÁNUS EGYHÁZTAN ALAPJAI

Az LC egyházana eléggé zavaros lehet első pillanatra, mert az LC, bár gyakran hivatkozik az Egyházra, mégsem ad világos egyháztani definíciót, inkább közvetett utalásokat találhatunk. A kutatónak ezt figyelembe kell vennie.

Az Egyházzal szóló két legvilágosabb definíció a CA 7–8 cikkelyeiben található, és a schmalkaldeni cikkelyekben (SA), a 3. rész 12. cikkelyében. Mindkét dokumentum nagyon fontos az LC-n belül: a CA a legelfogadottabb a lutheránus hitvallások közül, az SA pedig Luther Mártonnak mintegy a teológiai hitvallása.

CA 7:⁹ „Tanítják továbbá, hogy az egy anyaszentegyház minden időben megmarad. Az Egyház a szentek/minden hívő gyülekezete, amelyben az evangéliumot tisztán tanítják és a szentségeket helyesen/az evangélium szerint szolgáltatják ki.”¹⁰

SA 12:¹¹ „Az Egyház a szent hívők és a kisdéd nyája, amely meghallja a pásztor szavát.”

Mindkét idézet tisztán leírja az Egyház lényegét – evangélium (azaz Krisztusnak, a pásztornak a hangja). A CA hozzáteszi a szentségeket is. Mivel az SA a CA után született, és a megelőző hitvallásoknak nem akart ellentmondani, ezért a szentségeket a CA fényében az Egyház integráns részeként értelmezem.¹²

⁹ A CA-t egyszerre mutatták be németül és latinul. Mindkét szöveget eredetinek tekintik. Annak ellenére, hogy mindkét szöveg lényege ugyanaz, megfogalmazásuk kissé eltér. Ezért a szakemberek mindkettőt figyelembe veszik a CA különböző részeinek elemzésénél. A jelen tanulmányban ugyanezt tesszük.

¹⁰ Az LC legtöbbet használt eredeti nyelven megjelent kritikai kiadása a *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1930). A kiadvány rövidítése: BSLK. A jelen tanulmány az 1998-as 12. kiadásra hivatkozik. A fent említett CA 7 a BSLK 61. pontjában található. (A CA magyar fordítása: *Ágostai Hitvallás. A Magyarországi Evangelikus Egyház hitvallási iratai* 2, Luther Kiadó, Budapest, 2008, ford. Reuss András, Bódi Emese.)

¹¹ LC 324, 325, BSLK 459. Vö. János evangéliumának 10. fejezete.

¹² Egy ilyen értelmezés igazolható lenne azzal a ténnyel, hogy az SA a CA egyetlen tanítását sem kritizálja, vagy változtatja meg. Az SA a CA összes elemét lemásolja. Az egyetlen egy-

Az evangélium és a szentségek alkotják az Egyházat. Mindkét fogalom ismert a kereszténység számára. A következőkben ezt a két fogalmat szeretném jobban megmagyarázni.

2.1. Az evangélium

A CA 7 szerint az evangélium az Egyház alapja. Magát az *evangélium* kifejezést is különféleképpen értik a kereszténységen belül, ezért a jól ismert lutheránus *sola*-k¹³ segítségével akarom megmagyarázni.

2.1.1. *Sola scriptura*

A *sola scriptura* elvet úgy lehet meghatározni, mint az elsődleges forrás felé való irányulást: nincs más alapvető forrás a teológia számára a Szentírásen kívül. A Szentírás azonban nem átfogó válasz-könyv az emberi élet minden helyzetére. A *sola scriptura* tehát nem kötelez arra, hogy *minden* választ a Bibliában találjunk meg; ez abszurd lenne és a *sola scriptura* nem ezt jelenti. Inkább azt, hogy a Biblia az egyetlen tekintély a teológiai döntéshozatalban, emberi reflexiók és ötletek felett állva.

Ez a látszatra egyszerű alapelv két kihívással találkozódik a mai teológiában: a hagyomány és a tudomány kérdéseivel. Néha ez oda vezet, hogy antagonisztikus ellentétben látjuk a Szentírást és a hagyományt vagy a tudományt. Ez egy leegyszerűsített ellentét, ami félreértelmezi a lutheránus teológiát. Minden aspektusra nem szeretnék ezzel kapcsolatban kitérni, csak két rövid megjegyzés.

Hagyomány. A *sola scriptura* elv a reformáció idején a dogmák forrásáról szóló vita keretében merült fel. Az egyik oldal szerint a Bibliát és a hagyományt egyformán kell tekintetbe venni. A másik oldal elismerte a Biblia felsőbbrendűségét. Amikor a lutheránus teológia ezt az álláspontot fogadta el, akkor ez nem azt jelentette, hogy a hagyományt teljesen feleslegesnek tartotta. Ellenkezőleg, az Egyház hagyományát nagyra becsülte.¹⁴ A lutheránus teológia a ha-

háztani különbség az, hogy az SA sokkal polémikusabb, és nyíltan tárgyalja a pápára vonatkozó kérdést. Keletkezési körülményei miatt a CA nem elemzi a pápának az Egyházban betöltött szerepét (az augsburgi diéta a Német Nemzet Szent Római Birodalma parlamentjének belső ülése volt, és ez a kérdés a reformátorok békülést kereső szándéka ellen lett volna. Még mindig megvolt a két oldal megbékélésének reménye).

¹³ *Sola scriptura* (egyedül az Írás, ti. a Biblia), *sola gratia* (egyedül a kegyelem), *sola fide* (egyedül a hit).

¹⁴ Az LC számos pozitív hivatkozást tartalmaz az egyházatyákra és a középkori teológusokra. Tartalmaz egy mellékletet: *Catalogus Testimoniorum/Verzeichnis der Zeugnisse*, BSLK 1103–1135, amely nagy arányban tartalmaz az egyházatyáktól és teológusoktól vett idézeteket.

gyományt a bibliai kinyilatkoztatás fényében értékeli. Megtartja azokat a tanításokat, amelyeknek nincsen közvetlen bibliai vonatkozásuk, de támogatják a Szentírás tanítását. Csak azokat a tanításokat veti el a *sola scriptura* elv, amelyek ellentmondanak a bibliai kinyilatkoztatásnak.¹⁵

Tudomány. A tudományos felfedezések is kihívást jelentenek a teológiának. Lutheránus teológusok általában támogatták a tudományos kutatást. A tudomány sok mindenben hozzájárult számos teológiai kérdés tisztázásához, különösen az archeológia, a humán tudományok segítségével. De vannak olyan esetek, amikor a tudományos adatok interpretálása nincs harmóniában a Szentírás világos üzenetével (pl. teremtés, a rossz eredetének kérdése). A demarkációs vonal a tények és értelmezésük közt húzódik, mivel az értelmezés az, ami közvetlenül a *sola scriptura* elv ellen hat.¹⁶

A *sola scriptura* elv utolsó fontos jellemzője a Biblia használatának módját érinti. A Bibliát különféleképpen lehet értelmezni. Sokan a *sola scriptura* elvre hivatkoznak, hogy igazolják saját Biblia-értelmezésüket.

A *sola scriptura* elv helyes értéséhez a Szentírás használata tekintetében, hasznos, ha megmagyarázzuk Luther módszerét. Richard P. Bucher így definiálja Luther gyakorlatát: „a hitnek egyedül a Szentíráson kell alapulnia, a helyes Szentíráson, és a helyesen értelmezett helyes Szentíráson”.¹⁷ Hogy a hitnek egyedül a Szentíráson kell alapulnia, az annak köszönhető, hogy 1) a Biblia mentes a tévedésektől; 2) ezt parancsolja a Biblia; 3) Isten szándéka világos a Bibliát illetően.¹⁸ A Szentírás helyes értelmezésének kívánalma előnyben részesíti a világosabb részeket, ezek fényében kell értelmezni a nehezebben érthetőket. Ezeket a követelményeket csak a bibliai szövegek gondos tanulmányozásával lehet teljesíteni, a szövegek történelmi és kulturális hátterének ismeretében.¹⁹

A lutheránusok szerint az evangéliumot nem lehet elválasztani a Szentírás üzenetétől.

¹⁵ Vö. Scripture and Tradition, in HOLSTEN FAGERBERG: *A New Look at the Lutheran Confessions 1529–1537*, CPH, Saint Louis, MO, 1972, 45–62.

¹⁶ WERNER ELERT: *The Structure of Lutheranism*, i. m. 405–463.

¹⁷ RICHARD P. BUCHER: *The Ecumenical Luther*, Concordia Academic, Saint Louis, MO, 2003, 28.

¹⁸ RICHARD P. BUCHER: *The Ecumenical Luther*, i. m. 35, 36.

¹⁹ RICHARD P. BUCHER: *The Ecumenical Luther*, i. m. 41, 45.

2.1.2. *Sola gratia (Christus)*

Miután megállapítottuk, hogy a Szentírás az evangélium egyetlen forrása, fontos megértenünk, hogy ez a forrás mit hirdet meg evangéliumként.²⁰ A *sola gratia* elvet a lutheránus teológia magjának nevezhetjük: Isten kegyelme egyedül, az Isten-ember Jézus Krisztus személyén és művén keresztül, az az alap, amely megigazulttá teszi a bűnöst Isten szemében. A wittenbergi reformáció szerint tehát kulcsfontosságú az isteni és az emberi igazságosság közötti különbség.²¹ Az isteni igazságosság Isten cselekedete, amely kiengeszteli a bűnöst, míg az emberi igazságosság emberi. Az előbbi vertikális, Isten és a bűnös közötti, míg a másik pusztán horizontális, emberek közötti. Az első megadja az egyetlen lehetőséget arra, hogy a bűnös teremtés kiengesztelődjön a Teremtővel, míg a másikat Isten adja az embernek, mint feladatot.

Az *evangélium* szónak több lehetséges jelentése van. Hagyományosan a lutheránusok megkülönböztetik a tág és a szoros értelmezést. Az evangélium tágan véve jelentheti 1) Jézus Krisztus egész tanítását az Újszövetségben,²² vagy 2) az Újszövetség egyes részeit, az evangéliumokat.²³ Mindkét alkalmazás helyes, de egyik sem fejezi ki a kifejezés legmegfelelőbb értelmét.²⁴

Az evangélium szoros értelemben az *euangelion koiné* görög szóhoz áll közel, azaz jó hír.²⁵ Ez a sajátos értelme, azaz hogy Jézus Krisztus szenvedett és meghalt a bűnös emberért, aki elveszne az ő helyettesítő megváltása nélkül. Amint a lutheránus hitvallás mondja: „Az evangélium szorosán véve az a tanítás, amely kinyilvánítja, hogy az embernek, aki nem tartotta meg a törvényt, és akit a törvény elítélt, hinnie kell: Krisztus elégtételt adott minden bűnért, és minden

²⁰ HOLSTEN FAGERBERG: *A New Look at the Lutheran Confessions 1529–1537*, i. m. 94, 98. skk.

²¹ ROBERT KOLB – CHARLES P. ARAND: *The Genius of Luther's Theology*, Baker Academics, Grand Rapids, MI, 2008, 30.

²² LC 500, 582, BSLK 791, 953, vö. CARL F. W. WALTHER: *The Proper Distinction between the Law and Gospel*, CPH, Saint Louis, MO, ²1986, 278. skk.

²³ HOLSTEN FAGERBERG: *A New Look at the Lutheran Confessions 1529–1537*, i. m. 87. skk.

²⁴ Ebben áll a különbség a lutheránus egyháztan és azon egyháztanok között, amelyek azt állítják, hogy az Egyház *creatura verbi Dei* (lásd 30. lábjegyzet).

²⁵ EDMUND SCHLINK: *Theology of the Lutheran Confessions*, CPH, Saint Louis, MO, s.a., 198; vö.: „evangelium, quod est proprie promissio remissionis peccatorum” [az evangélium, amely sajátosan a bűnök megbocsátásának ígérete], *Az Ágostai hitvallás apológiája* IV, 43, illetve IV, 287, 345, 388, XII, 53, *Nagy Káté* III, 88.

emberi érdem nélkül elnyerte a bűnök bocsánatát, »az azt igazságosságot, aminek értéke van Isten előtt«,²⁶ és az örök életet.²⁷

Ez az az evangélium, amit Luther a Bibliában olvasott és katekizmusaiiban megvallott, és ami később bekerült az LC-be. Az LC további dokumentumai meghatározzák Isten üdvözítő szavát, azaz az evangélium szoros értelmét. Az evangélium szoros értelmezése megkívánja a Törvény specifikus értelmezését is, ami az evangélium ellentéte.²⁸

Az evangélium szoros értelme a lutheránus teológia magja. Ennek az evangéliumnak a teológiai következménye a bűnös megigazulása, amely a reformáció korának fontos vitatémájává vált. Ezért az LC legrészletesebben tárgyalt témája a megigazulás.²⁹ Az evangéliumot úgy írja le, mint az Egyház megértésének alapját.³⁰

2.1.3. Sola fide

A megigazulást Jézus Krisztus szerezte meg, egyedül az ő érdeme. Egyedül a hit által ragadhatjuk meg ezt az evangéliumot, és nyerhetjük el a megigazulást. Ez a hit a Szentlélek műve, és Ő az egyedüli eszköze is e hit befogadásának. A *sola fide* tehát szükségképpen kötődik a *sola gratia* elvhez. Az utolsó *sola* tehát annak az útja, hogy leírjuk, a bűnös hogyan nyerheti el a helyettesítő megváltás ajándékait.

Az evangélium hitet hoz létre a bűnösben, és megtéríti. Ez a hit ragaszkodik az Üdvözítő ígéretéhez. Ugyanakkor a megtért bűnös csatlakozik az Egyházhoz, amely Krisztus misztikus teste, az Ő menyasszonya és a szentek gyülekezete. Ebből következik, hogy az evangéliumhoz való ragaszkodás hiánya kizárja a bűnöst az evangélium jótéteményeiből való részesedésből, és így kizárja őt az Egyházból.³¹

²⁶ Amint az LC 500-hoz fűzött lábjegyzet hozzáteszi, ez utalás Róm 1,17-re a Luther-Biblia szerinti fordításban. [A Károli-féle fordításban ez olvasható: „Mert az Istennek igazsága jelentetik ki abban hitből hitbe, miképpen meg van írva: Az igaz ember pedig hitből él.” – *A ford.*]

²⁷ LC 500, vö. HOLSTEN FAGERBERG: *A New Look at the Lutheran Confessions 1529–1537*, i. m. 93. skk.

²⁸ Vö. LC IV, LC 38–41, BSLK 56, *Az Ágostai hitvallás apológiája* IV, LC 120–173, BSLK 158–233.

²⁹ CA apológiájának 4. pontja az egész LC leghosszabb pontja (BSLK 158–233).

³⁰ Ez a különbség azokkal az egyháztanokkal szemben, amelyek az Egyházat *creatura verbi Dei*-ként említik (24. jegyzet), anélkül, hogy különbséget tennének az evangélium/Isten Szavának szélesebb és szűkebb körű használata között. Itt jelenik meg a Törvény és az evangélium dialektikájáról szóló lutheránus tanítás.

³¹ KURT E. MARQUART: *The Church and Her Fellowship, Ministry, and Governance: Confessional Lutheran Dogmatics IX*, Luther Academy, Saint Louis, MO, 1990, 16.

Mivel a hit az az eszköz, amely összeköti az Egyházat, ezért az Egyház nem úgy létezik, mint embereket külsődlegesen összefogó szervezet, hanem inkább belülről egyesíti az embereket, „akik szét vannak szóródva az egész világon, de megegyeznek az evangéliumban”.³² Ez az igazi katolicitás a lutheránus teológia szerint.

Ez a hit, amit *fiducia*-nak nevezünk, amely „megtanul Krisztus jótéteményeiből élni”, nem összetévesztendő történelmi tények pusztá ismeretével, hanem inkább egy ígéretbe vetett bizalom. A hitnek nincsen önmagában értéke, tárgya Krisztus üdvözítő üzenete nélkül.³³

2.1.4. *Cretaura evangelii*

A *sola*-k segítségével megvizsgáltuk az evangéliumot, amely az Egyház alkotórésze a lutheránus teológia számára. Ebben a lutheránus perspektívában az ember az Egyház tanítását egyetlen forrásban, a Bibliában találja meg. Ez az egyetlen forrás a bűnöst elvezeti az egyetlen lehetséges életadó forráshoz, az Üdvözítőhöz, aki üdvösséget ad. Az üdvösség elérésének egyetlen eszköze a hit. Ez a három egybetartozik. A bűnös egyszerre nyer megbocsátást, válik Isten gyermekévé, és csatlakozik az Egyházhoz.³⁴

A szoros értelemben vett evangélium tehát kulcsfontosságú az LC-ben gyökerező lutheránus teológia számára. Ezért a lutheránus teológia mindenféle megvitatása az evangéliummal és a bűnös megigazulásával kezdődik. Az Egyház többi alkotóeleme az evangéliumhoz képest mind csak másodlagos helyen van.³⁵

Az evangélium kulcspozíciója az Egyház számára, az Isten–bűnös ember kapcsolatra helyezett hangsúlya nagyban csökkenti az Egyház hierarchikus struktúrájának szerepét. Az Egyház igazi helye az, ahol a bűnös az evangéliummal találkozik. Az üdvösséget hozó üzenet itt végzi el a munkáját, megbocsátást ad a bűnösnek, kiengeszteli őt a Teremtővel, és a hívőt az Egyházban táplálja. Ezért a lutheránus egyháztan számára a legfontosabb hely a helyi gyülekezet vagy plébánia. Nem vet el magasabb szintű egyházi struktúrákat, de ezek nem lényegiek.

³² PHILIPP MELANCHTHON: *Loci Communes 1543*, CPH, Saint Louis, MO, 1992, 131–138., WERNER ELERT: *The Structure of Lutheranism*, i. m. 278.

³³ CHARLES P. ARAND: *That I may be His own*, CHP, Saint Louis, MO, 2000, 148. skk., HOLSTEN FAGERBERG: *A New Look at the Lutheran Confessions 1529–1537*, i. m. 155.

³⁴ CHARLES P. ARAND: *That I may be His Own*, i. m. 163, 168.

³⁵ HOLSTEN FAGERBERG: *A New Look at the Lutheran Confessions 1529–1537*, i. m. 270. skk., amely az evangélium szűkebb, leszűkítő értelmezését vitatja.

2.2. Szentségek

A szentségeket úgy definiálhatjuk, mint a lutheránus teológia praktikus vagy pasztorális megvalósítását. Ez a kérdés különösen is fontos a lutheránusok és a római katolikusok/ortodoxok közötti párbeszédben. A lutheránusok elvetettek négyet a hét szentségből, és megváltoztatták a bűnbánat értelmezését.³⁶

Elvetették a szentségek hatásának *ex opere operato* értelmezését, azaz hogy a szentségeknek lenne jótékony hatásuk hit nélkül, mert ez ellentétben áll azzal, hogy a hit kulcsfontosságú a szentségek üdvözítő értékéhez.³⁷ A szentségek igazi vétele megkívánja a *fides specialis*-t vagy *fiducia*-t, azaz az ígéletben bízó hitet, amelyet az evangélium ad a keresztségen vagy az Euchariszián keresztül.³⁸

2.2.1. Mit nevezünk szentségnek?

Edmund Schlink szerint „a szentségek az evangélium ígéletének egyéni alkalmazásai, látható jelek alatt, vagyis annak ajándéka és megvalósulása, amit Isten megígért”.³⁹ A lutheránusok ebben az ágostoni tradíciót követik: a szentség látható szó (*sacramentum esse verbum visibile*).⁴⁰ Itt a lutheránusok szón (*verbum*) az evangéliumot értik szoros értelemben.

A szentség újradefiniálása azzal járt, hogy a lutheránusok újraértékeltek a házasságot, az egyházi rendet, a bérmlást és az utolsó kenetet.⁴¹ Egyik sem igazi

³⁶ Az LC foglalkozik ezzel a kérdéssel: CA XII, LC, BSLK 68, és a CA apológiája XII, LC, BSLK 291–297.

³⁷ Fontos, hogy megjegyezzünk néhány szempontot. Az *ex opere operato* elv kezdetben védte a szentségek üdvözítő erejét, ti. hogy valóban megtörténik, amit általuk ígért az Úr. A lutheránus keresztyénység sohasem kételkedett a szentségek (úrvacsora, keresztség) hatékonyságában. Sőt a lutheránusok védelmezték ezt a szentségi hatékonyságot azokkal a protestáns teológusokkal szemben, akik elutasították a szentségek hatását a nem hívók esetében. A különbség a *hatékonyság* és a *jótékony hatékonyság* megkülönböztetésében áll.

³⁸ HOLSTEN FAGERBERG: *A New Look at the Lutheran Confessions 1529–1537*, i. m. 172.

³⁹ EDMUND SCHLINK: *Theology of the Lutheran Confessions*, i. m. 180., vö. CA XIII:1, 2, LC 46, 47, BSLK 68: „A szentségeket nem csupán azért alapították, hogy jelek legyenek, amelyek a keresztyényeket külsőleg is felismerhetővé teszik, hanem hogy Isten felénk irányuló akarátának jelei és bizonyítékai legyenek, hogy felélesszék és megerősítsék hitünket. Ezért követelnek hitet, és akkor élünk velük helyesen, ha hitben fogadjuk a hit megerősítésére.” Vö. HOLSTEN FAGERBERG: *A New Look at the Lutheran Confessions 1529–1537*, i. m. 132. skk.

⁴⁰ *Az ágostai hitvallás apológiája*, CA XIII:5, BSLK 292, 293.

⁴¹ HOLSTEN FAGERBERG: *A New Look at the Lutheran Confessions 1529–1537*, i. m. 173.

szentség abban az értelemben, ahogyan a keresztség és az Eucharisztia az.⁴² A négy említett szentség szentségi mivoltának megszüntetése nem azt jelentette, hogy bizonyos szertartásokat elvetettek, hanem azt, hogy nem tulajdonítottak nekik szentségi értéket. Emberek továbbra is kötöttek házasságot vagy nyertek felszentelést egyházi szolgálatokra. A házasság vagy az egyházi rend tagadása Isten parancsa vagy az Egyház rendje ellen lenne. A bérmlást (konfirmáció) is megtartották szinte az össze lutheránus egyházban pasztorális jelentősége miatt; az utolsó kenetet kevés egyház használta.

A bűnbánat szentségében történt a legdrámaibb változás. Kötelezettség helyett a feloldozás szívesen fogadott lehetősége lett. Bár a gyónási gyakorlat felmerül az LC-ben, de helyesen feloldozásnak kellene nevezni, mert a fókusz nem annak az erőfeszítésén van, aki megbánja a bűneit, hanem a bűnök megbocsátásának kiengesztelő ígéretén, azaz a feloldozáson. Mint ilyet, a szentségek közé szokták néha sorolni. A reformáció korában a lutheránusok aktívan gyakorolták, de a felvilágosodás hatására sok helyen kiveszett. A konfesszionális lutheranizmusban gyakorolják, liberálisabb körökben pedig a liturgikus mozgalmak hívei.

A keresztséget és az Úrvacsorát igazi szentségeknek ismerték el.⁴³ Mint a kegyelem eszközei, ezek az evangélium, a bűnök megbocsátásának ígéretei a bűnös számára.⁴⁴ A keresztség a bűnös bevezetése az Egyházba. A sima víz,⁴⁵ amely emberi szempontból nem fontos, rendkívüli jelentőséggel bír Krisztus előtt. A Káték visszahozták a keresztséget a keresztyén élet központjába.⁴⁶ A keresztségben Isten gyermeke lesz valaki. Ez az egyetlen, biztos, minden időkre szóló alap, amelyhez a bűnös visszatérhet a nehézségek közepette.

A lutheránusok azt vallják, hogy az Úrvacsora Krisztus valóságos teste és vére, amelyet az Egyház szolgáltat ki a bűnök megbocsátására és a hit táplálására. Ez a tanítás hasonló a római katolikushoz vagy az ortodoxhoz a valóságos jelenlétet illetően. De különbözik is tőle abban, hogy elveti a transzszubsztanciáció római ka-

⁴² EDMUND SCHLINK: *Theology of the Lutheran Confessions*, i. m. 146: A keresztség a) Isten szava és elrendelése, b) Isten Igéje Isten nevévé válik, c) ott kapcsolódik hozzá az ígéret; 157. skk.: az úrvacsora a) Isten által elrendelt, b) Isten Igéjének ereje által működik, c) kapcsolatban áll az ígérettel, d) oktatja azt, aki magához veszi.

⁴³ *Keresztség*: CA IX, LC 42, 43, BSLK 63, *Kis Káté* 4, *Nagy Káté* 4; *Úrvacsora*: CA X, LC 44, 45, BSLK 64–65, *Kis Káté* 6, *Nagy Káté* 5. Luther fő írása a középkori szentségi rendszerről: *Az Egyház babiloni fogságáról*.

⁴⁴ HOLSTEN FAGERBERG: *A New Look at the Lutheran Confessions 1529–1537*, i. m. 97.

⁴⁵ Vö. *Kis Káté* 4:2.

⁴⁶ CHARLES P. ARAND: *That I may be His own*, i. m. 168, 181.

tolikus tanítását, mint ami megfogalmazásában nélkülözi a szentírási alapot. De a lutheránus felfogás védi Krisztus valóságos jelenlétét Zwingli, Kálvin és más protestánsok ellen. Az ő álláspontjukat mint önmagában nem szentírásit vetették el.⁴⁷

Itt fontos megemlítenünk az alapvető különbségeket. A lutheránus teológusok vallják a valóságos jelenlétet, amelyet befogad a magához vevő. Protestáns reformátorok vagy teljesen elvetették a valóságos jelenlétet, vagy csak szimbolikus-lelki jelenlétről beszéltek, csak a hívők számára. A lutheránus teológusok mindkét véleményt elvetették mint nem bibliait, mert vagy nem veszi figyelembe az evidens bibliai tanúságot, vagy félreértelmezi. A lutheránusok megkülönböztették az Eucharisztia vételének két módját is: először is, mindenki Krisztus valóságos testét és vérért veszi magához a szentáldozásban. Így megvallják az Eucharisztia szentségi értékét. Ez azt jelenti, hogy a nem valódi hívők is részesülnek a szentségben. A hívőknek javukra van az Eucharisztia vétele, a nem hívőknek pedig ítéletére. Így az Eucharisztia személytől függetlenül valóságos, de egyedül a hívőknek használ.

A keresztség és az Úrvacsora „hatalmas, hatékony jelek”⁴⁸ a lutheránus teológia és egyházatan számára. Krisztus parancsa és ígérete miatt működnek, és érezhető kapcsolatot hoznak létre mindazzal, aki részesül bennük. A keresztség által a bűnös beletestesül Krisztusba, és kereszteny lesz, az úrvacsora pedig megtartja a hívőt az Úrban.

2.2.2. A szentség és az evangélium

Milyen kapcsolatban áll egymással az evangélium és a szentségek, mint a lutheránus egyházatan alapvető elemei? Ha jól értjük az evangélium szoros értelmét, akkor kiderül az evangélium kulcsszerepe minden egyes bűnös számára. Az evangélium hozza a kiengesztelő üzenetet, és a bűnöst szentté teszi. A bukott ember Isten gyermeke lesz, és az Egyháznak, Krisztus misztikus testének a tagja.

Az evangélium, azaz szoros értelemben a jó hír különböző módokon jut el az első hívőktől⁴⁹ a következő generációkig: írott, szóbeli és szentségi eszközökkel.⁵⁰

Az evangélium a bűnös kiengesztelésének hatékony eszköze. A jó hír hozza a bűnöst az Egyházba. Az evangélium ezt úgy teszi, hogy az egyén fel tudja

⁴⁷ CHARLES P. ARAND: *That I may be His own*, i. m. 171.

⁴⁸ KURT E. MARQUART: *The Church and Her Fellowship, Ministry, and Governance: Confessional Lutheran Dogmatics IX*, i. m. 20.

⁴⁹ A lutheránus teológia szerint valódi hívők voltak úgy Krisztus helyettesítő áldozatának történelmi eseménye előtt, mint utána. Így úgy tekint mind az Ó-, mind az Újszövetség prófétaira, apostolaira és szentjeire, mint egyazon hit részeseire.

⁵⁰ ROBERT KOLB – CHARLES P. ARAND: *The Genius of Luther's Theology*, i. m. 12.

fogni. A Biblia tartalmazza a jó hírt, és ezt *szóban* adják tovább, a tanítás és igehirdetés által. Az evangélium továbbadásának legfontosabb eszköze az *írott* ki nyilatkoztatás, amelynek alapján a keresztyének értékelhetik a beszédekben vagy máshol hallott tanítást. Az evangéliumot a *szentségek* is közvetítik, ahogyan a Szentírás leírja.

Egyetlen ilyen út sem felsőbbrendű vagy alsóbbrendű, hanem különböző. A szóbeli igehirdetés elviszi az evangéliumot a hallgatónak. Az írott forma ad a keresztyének megbízható forrást, kritériumot. A szentségi forma fogható módon adja meg a keresztyének a jó hír üdvös üzenetét.

Az evangélium megmentő igazság, amely emberi módon érthető utakon érkezik el az emberekhez. A lutheránus keresztyénység ezeket az utakat egyenlőnek, de nem azonosnak látja. Különböző a befogadásuk módja, de hasonló a hatékonyságuk. Az állandó alapelem az evangélium, amely különböző módokon lesz elérhető. Ezek mind az Egyháznak mint *creatura evangelii*-nek az eszközei.

2.3. Az Egyház, ahol az evangéliumot tisztán tanítják/ hirdetik⁵¹ és a szentségeket az evangélium szerint/helyesen szolgáltatják ki

Ez az alapelv marad a végleges cél az ökumenikus és lutheránus egyházon belüli dialógusokhoz. Az evangélium és a szentségek fenti leírása világos szabályt ad az Egyház definiálásához. Kizárja az emberi tanítást, és mindent a Szentírás szabályoz. Ezek az előírások azonban legalizmushoz is vezethetnek, ami teljesen ellentétes a lutheránus tanítással.

Különböző értelmezési módok szolgáltak kritériumként az évszázadok során a Biblia olvasásához és az evangélium megvallásához. A két legfontosabbat fogjuk röviden megvizsgálni, hogy érthetőbb legyen a lutheránus megközelítés. Az egyik értelmezési kulcs a kétféle igazságosság megkülönböztetése. A másik fontos módszer a Törvény és az evangélium dialektikus használata.

A kétféle igazságosság: a bűnös ember áll a lutheránus teológia központjában. A Biblia tanítása az embert a teremtésben helyezi el. A Teremtő hívott létre mindent, és tartja fenn azokat. A teremtmény függ a Teremtőtől. Kezdetben a teremtés jó volt, de a bűnbeesés ezt lerombolta. Azóta a bukott emberi természet ebben a megromlott valóságában létezik. Az ember mindig egyszerre van a Teremtő Isten jelenlétében (*coram Deo*) és a világban (*coram*

⁵¹ A tanítás és igehirdetés a lutheránus teológusok első és második generációjának körében ugyanazt az értelmet hordozta. Vö. CHARLES P. ARAND: *That I may be His own*, i. m. 21, 28, 58, 63.

mundo).⁵² Ez a kétféle valóság két dimenziót hoz létre. Az elsőt csak passzívan, befogadóként lehet megvalósítani. A másodikat a teremtéssel való kölcsönös kapcsolatokban, tehát aktívan. Amikor egy teológiai kérdést vizsgálunk, akkor fontos meghatározni, hogy melyik dimenzióhoz tartozik. Ha a vertikális dimenzióhoz, akkor passzív lesz. Ha a kérdést a teremtéren belül kell megoldani, akkor ez aktivizációt kíván. Luther példát ad erre a módszerre a Galata-levelelről tartott előadásában.

A Törvény és az evangélium: ez az értelmezési kulcs segít megkülönböztetni és alkalmazni a Biblia két integráns részét, Isten haragját a bűnnel szemben és Isten kegyelmét a bűnösökkel szemben. A döntő hangsúly itt az evangélium szoros értelmén van: a Törvény mindaz, ami követel, tilt, előír. A kettő dialektikája külön-külön és kölcsönösen megvilágítja egymást.⁵³

3. EGYHÁZI KÖZÖSSÉG/INTERKOMMUNIÓ

Az egyházi közösséget úgy értjük, mint a kölcsönös elismerés és elfogadás végső jelét, ami az interkommunióban és az egyházak kölcsönös tanítói dokumentumaiban jelenik meg. A következőkben azt nézzük meg, hogy mi az egyházi közösség létrehozásának leggyümölcsözőbb alapja.

3.1. Az ökumenikus egyháztan határai

Az ökumenikus mozgalomról szóló tanítás az Egyház tanításának a része.⁵⁴ A következő két pont az egyházi közösséget erősítő vagy gyengítő tényezőkről szól.

Az Egyházon belüli és az egyházak közötti egység alapelve a CA már hivatkozott 7–8-as cikkelyeiben található: „Az Egyház valódi egységéhez elegendő, hogy egyetértés legyen az evangélium tanításában és a szentségek kiszolgáltatásában. De nem szükséges, hogy az emberi hagyományok, vagyis az emberi eredetű egyházi szokások és szertartások, mindenütt egyformák legyenek.”⁵⁵ Az evangélium

⁵² Bővebben lásd ROBERT KOLB – CHARLES P. ARAND: *The Genius of Luther's Theology*, i. m., HOLSTEN FAGERBERG: *A New Look at the Lutheran Confessions 1529–1537*, i. m. 102–111, 144. skk.

⁵³ CARL F. W. WALTHER: *The Proper Distinction between the Law and Gospel*, i. m.

⁵⁴ KURT E. MARQUART: *The Church and Her Fellowship, Ministry, and Governance: Confessional Lutheran Dogmatics IX*, i. m. 41.

⁵⁵ LC 42, 43, BSLK 61, vö. CA apológiája XIV: „Tudjuk, hogy az Egyház jelen van azok között, akik helyesen tanítják az Isten szavát (*verbum Dei/Gottes Wort*) és helyesen szolgáltatják ki a szentségeket”, LC 223, BSLK 297.

hirdetése és a szentségek teszik az Egyház egységét külsővé és érinthetővé. Az interkommunió és a szószerk megosztása az Egyház egységének legmagasabb foka.

3.1.1. Az egységet elősegítő gyakorlatok

Az egyháztani alapoknak megfelelően ahol az evangéliumot átadják, ott van az Egyház. Az evangélium vezeti el a keresztényeket Krisztushoz, az Egyház fejéhez, és egyesíti őket Krisztus egyházában. Ezért ahol az evangélium van, ott az Egyház már egységben van az evangélium összes többi egyházával. Az egység létezik, konfesszionális határoktól függetlenül. De ez nem mindig látható egység, fennállhat látható különbség ellenére is. Az egység emberi szemnek láthatatlan. Ez a rejtett valóság világos Isten előtt, és ki fog nyilvánulni mindenki számára a végső időkben. A Krisztusban lévő igazi egység az oka, hogy a keresztények dolgoznak a látható egységért.

Ez nem a konkrét egyházi struktúrák, szervezetek, liturgikus formák tagadása, melyeket a lutheránusok emberi hagyományoknak látják. Ezek az emberi megegyezésből származó dolgok nem döntő jelentőségűek az egész Egyház számára. Az egyházszervezet bármilyen lehet; ennek a szabadságnak az szab határt, ha az emberi tanítás elrejt az evangéliumot, vagy elvonja attól a keresztényeket. A lutheránusok nem félnek az Egyház katolicitásától sem konfesszionális határokon belül, sem azokon kívül.

A szabadság azonban nem arra szolgál, hogy az Egyház úgy alakuljon meg és működjön, mint valami klub, vagy emberi szövetség. Az Egyház Isten műve, az evangéliumnak felülről való meghirdetésén keresztül. Ez a vertikális dimenzió, a passzív befogadás az, ami az Egyházat bármilyen más földi szervezettől megkülönbözteti. Ha az Egyház hasonlít is más földi szervezetekre, az evangélium az Egyházat eszkatologikus értelemben teljesen különbözővé teszi.

A helyi és az egyetemes Egyház egymást lefedő valóságok. Az Egyház alapozlopait teljes mértékben lehet látni a helyi gyülekezetben, de egy adott plébánia hívőinek emberi korlátain felülemelkedni alig lehetséges. Ezért a több helyi gyülekezetből álló egyházi szerveződések jótékony hatásúak lehetnek. Ezek a plébániai szerveződések a hitben hasonló közösségeket keresnek.

Amikor két egyházi szervezet képviselői összejönnek, hogy egyházi közösséget hozzanak létre, akkor először meg kell bizonyosodniuk arról, hogy az alapokat ugyanúgy értik. Ezek az alapok az evangélium és a szentségek; ez a lutheránus egyháztani megközelítést széles ökumenikus programmá teszi.

Az Egyház egységéről szóló dialógus a gyakorlati szinten folyik, azaz meg kell állapítani, hogy mindegyik partner ugyanazt az evangéliumot vallja-e szóban, írásban és szentségileg. Kisebb egyházi egységek esetében ez a vizsgálat a dialóguspartnerek liturgiáiban való részvétellel is történhet. Nagyobb egyházak

esetében ez nem lehetséges. Ezért a dialóguspartnerek képviselői saját egyházaik hivatalos nyilatkozataira támaszkodnak.

Az evangélium tisztaságának kérdése magában foglalja az isteni és emberi tanítások szétválasztását. Ez nem szükségképpen jelenti minden emberi tanítás elvetését. Az Egyház is emberi minták mentén szerveződik. A döntő kérdés az evangélium elfogadása, avagy az annak való ellenállás.

3.1.2. Az egységet visszaszorító gyakorlat

Az óhajtott egység gátjai megjelennek, amikor az evangélium elveszíti a tisztaságát, és a szentségeket már nem szolgáltatják ki helyesen. Mindig ez a helyzet, amikor emberi tanítás veszi át az isteni helyét. Mivel az Egyház fogalma szorosan kötődik a tanításhoz, a helyes tanítás hiánya áthidalhatatlan elszakadást okoz. A hamis tanítás ebben az esetben megosztóbb, mint a morális bűnök.⁵⁶

A szorosan vett evangéliumra való pusztá hivatkozás nem elégséges az Egyház egységéhez, inkább az evangéliumnak kell definiálnia és formálnia az Egyház tanítását.⁵⁷

BEFEJEZÉS

A lutheránus egyháztant a reformátorok a szoros értelemben vett evangéliumra építették: szóbeli, írásbeli és szentségi formájára. Ez a látszólag rövid definíció egy eléggé precíz és határozott megközelítést fog át az egyházzal kapcsolatban. A lutheránus hitvallások magját Isten bűnöst megváltó munkájának fontossága perspektívájából fogalmazták meg. Az Egyházat ebben a szituációban nem foghatjuk fel evilági uralomnak. Az említett alkotóelemek megvalósítása viszont rendkívül nehéz feladat.

A lutheránus teológia felfogásában az Egyház az egész kereszténység. Ez az Egyház legitim módon létezhet különféle történelmi örökségek, liturgia stb. kezei között. Isten alkotása és Ő tartja létben, tehát nem a világból való. Ugyanakkor célját a világban szolgálja, s ezért világi és nem világi jellemzői is vannak. Amint H. Sasse írja: „az Egyház el van rejtve a kereszténység földi szervezeteiben, szervezeteivel és azok alatt”.

(Deák Hedvig OP és Nagy Andrea OP fordítása)

⁵⁶ WERNER ELERT: *The Structure of Lutheranism*, i. m. 278.

⁵⁷ WERNER ELERT: *The Structure of Lutheranism*, i. m. 273.

GUBA ANDRÁS SCHP – TORNAY KRISZTINA M. PETRA SSND

A szerzetesi férfi-beavatás A jászói premontrei templom ikonográfiája

A szakrális tér iniciációs, beavatási tér is egyben.¹ Ahogy Kunszt György írja: „az építészetnek nem csupán a vallás gyakorlásában, hanem létrejöttében is van szerepe”.² Ez a gondolat a szakrális építménynek kiemelt értéket tulajdonít: nemcsak megjelenít, kifejez, szolgál valami önmagánál többet, ami mint „program”, spirituális koncepció megelőzi és készíteti az épület létrehozását, hanem az általa létrehozott, épített valóság működésbe lép és inspirál, közvetít és megjelenít.

Mit taníthat, mit jeleníthet meg egy évszázadok óta működő férfikolostor temploma abból a tudásból, amelyet az itt élők – férfivá válásuk és a férfi hivatásuk sajátos útjára vállalkozva – a premontrei közösség karizmájának segítségével egyénileg és közösségben megélték?

Úgy tűnik számunkra, hogy kultúránkban talán csak a szerzetesi hagyomány őrizte meg egy hajdanán mindenütt elevenen élő beavatási folyamat elemeit. Ezek nyomába eredtünk a jászói premontrei kolostor templomának vizsgálatával.

KÖZELÍTÉS A JÁSZÓI KOLOSTORHOZ

Az egykori Abaúj vármegyében, a Bódva mentén fekvő Jászón váratlanul fenégesen magasodik a premontrei vár a látogató előtt: nyugat felől érkezve a községen áthaladva, kelet felől egy hirtelen magasodó, fenyőkkel borított orom mögül bukkan fel a vártemplom, míg délről, a Bódva völgyéből szép, beszűkült völgyszorosban találjuk magunkat.

¹ Vö. VÁSÁRHELYI ANZELM OSB: *A templom mint iniciációs tér*, www.bakonybel.osb.hu/tanulmanyok01.htm [2011.05.03.]

² KUNSZT GYÖRGY: *A szakrális építészet hermeneutikájáról. Lindsay Jones átfogó hermeneutikai műve és annak legfontosabb előzményei*, Szent István Társulat, Budapest, 2007, 26.

„A vidék regényességét kitűnően emeli, a vár- és várost északnyugatról környező érc és márványban gazdag hegylánczolat, mellynek tövében a zöldelő völgy, a vasgyárak zugása és a hömpölygő patakok lassu moraja kellemesen hatnak a terebélyes fák hűs árnyékában gondolatokba merült vándorra. [...] A jászói vár hazánk jelentékenyebb helyeivel egy sorban részesült, s különféle események színhelye volt, gyakran a pusztítás és mozgalmak sulya alatt romba dőlt s ismét phönixként följult.”³

Körülötte sok minden megváltozott, történelméből tudható, hogy a szerzeteseket többször is elűzték, de eddig mindig visszatértek.

A hely kisugárzása arra indít, hogy megvizsgáljuk: honnan ered, miben fogható meg az a szakrális vitalitás, amit tagadhatatlanul érez-tapasztal az idelátogató. Természetesen egyszerű válasz volna azt mondani, hogy az európai mércével is csodálatos barokk templombelső, a neves festők és szobrászok, a műalkotás ereje és színvonala közvetít évszázados értékeket. Vagy azt, hogy mivel vallásos célú épületekről van szó, ezért evidensen van spirituális töltése a helynek. Ezek a megállapítások természetes választ adnak, mégis: úgy tűnik, van itt még valami többlet, amit a hely közvetít.

„...az ég, a föld és a lakóházak ugyanúgy hagyománnyal rendelkeznek, mint az emberek, és minden talpalatnyi földnek saját 'karaktere' van.”⁴

Az a hipotézis alakult ki bennünk, hogy mivel a jászói kolostor (bár megszakításokkal) majd' egy évezredig a szerzetes férfinevelés és képzés kiemelt helye volt, az összegyűlt tapasztalatok és a transzcendens irányban-dimenzióban megélt egyéni és közösségi történetek sokaságának ereje az, ami megszentelte és feltöltötte a helyet. A hely, a szent tér a késői látogatónak is közvetít abból a valóságból, amit az itt történtek feltártak. Ez a valóság archetipikus mélységeket, örök emberi igazságokat, a létezés szintjén zajló törvényszerűségeket jelent, s ezek érintését, megközelítését elősegíti a helyszín, mintegy magában hordozva. A közvetítés csatornáit elsősorban a templom és kolostor viszonylag késői, barokk korból fennmaradt ikonográfiája, az épület és környezete. Ezek a barokk stílusú elemek továbbadják a keletkezésük előtt eltelt évszázadokból eredő, megszentelődött ha-

³ KOCSISS ÁDÁM cikke: *Vasárnapi Újság* 1854–60, <http://epa.oszk.hu/00000/00030/00175/datum03993/cim204000.htm>

⁴ FRÉDÉRIC DEBUYST: *A hely szelleme a keresztény építészetben*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2005, 8.

gyományt, továbbhordozzák, átalakítva megőrzik és a maguk képi eszközeivel fejezik ki: mindent egységbe foglalnak, sugárzóan és „sommásan”.⁵

A barokk templom és monostor ősi hagyományt hordoz és közvetít, ezt tudva és figyelembe véve elsősorban mégsem a hagyomány felől közelítjük meg. *Alapvetően a szakrális épületegyüttes mai, XXI. századi valóságát vizsgáljuk, a szent tér működését, a szemlélőre-befogadóra tett lehetséges hatását. Ebben a szemléletünkben az a tapasztalat (hipotézis, illetve meggyőződés) vezet, hogy egy szakrális tér „működésében” tetten érhető az adott hely lelke, szelleme, keresztény kifejezéssel élve: karizmája, ez szólít meg, ez indítja meg a nyitottan betérőt, s ennek materializált formái, kifejezői a szakrális teret felépítő elemek.*

Az épületegyüttes, azon belül is a templom áll kutatásunk középpontjában. Megközelítéséhez több irányból kezdünk neki. Először a jászói premontrei kolostor és környezetének kapcsolódására, egymáshoz való viszonyára tekintünk, s e viszonyt értelmezzük hipotetikusan a kolostort létrehozó-fenntartó közösséget és tagjait állítva a középpontba. Ezután térünk rá az épületegyüttes vizsgálatára: a környezetbe-ágyazottság után az elrendezés szimbolikus szerkezetét és szimmetriáját elemezzük. Csak ezek után fordítjuk figyelmünket a templom belseje felé. Ez az egész rendszer spirituális magja, fókusza. A templom részletes leírása után hipotetikusan elemezzük e szent tér működését, személyiségfejlődéshez, belső kibontakozáshoz segítő hatását. Végül összefoglaljuk „a férfi útját”, mint egy sajátosan a beavatások lépcsőfokait végigjáró fejlődési sort, amely a kolostori tapasztalatokon át mélyül és bontakozik ki.

Vizsgálódásunkban végig az a fent leírt alaphipotézis vezet, hogy *ez a szent hely, Jászó, évszázadok alatt férfiak nemzedékei számára volt az érlelődés, a fejlődés, a kibontakozás lehetőségének színhelye, és ennek a folyamatnak az összetevői jelennek meg, fejeződnek ki a helyszín minden elemében.*

A VIZSGÁLÓDÁS ALAPJA – A BAROKK MONOSTOR

A ma látható épületegyüttes döntően a barokk építkezés (1760k.) eredményeképpen jött létre. Ez az építkezés a források szerint a középkori eredetű épületek lerombolásával kezdődött, azok helyén emelték az új tervek alapján elkészült monostort és templomot.

⁵ Bálint Sándor szavait idézi SZILÁRDFY Zoltán: A kegyképek Bálint Sándor szemével, in ID.: *Ikonográfia-kultusz történet*, Balassi Kiadó, Budapest, 2003, 79–83, itt: 81.

Sajnos, ahogy Oszvald Arisztid írja, nem született összefoglaló munka a premontrei monostorok középkori emlékeiről.⁶ Létezik azonban egy fotókkal dokumentált összefoglaló mű, amelyből némi fogalmat alkothatunk a jászói monostor átépítés előtti formájáról. A *Premontreiek* című könyv⁷ mintegy 40 középkori eredetű premontrei monostorról közöl adatokat, sokról mai állapotukat feltáró fotókat. Ivanics, Ipolyság, de a leginkább Lelesz mai képe felidézti azt a várszerű monostort, amilyen Jászó az átépítés előtt lehetett. A bozóki romok bástyás várfala, és olyan középkori premontrei templomok, mint Türje vagy Mórchida, Ócsa, a margitszigeti újjáépített román kori templom, vagy akár a romjaiban is lenyűgöző Zsámbék, segítenek felidézni a középkori Jászót.

Egy képet is közöl a kiadvány Jászóról, amely 1749 előtti, a barokk átépítést megelőző állapotot mutat.⁸ Ezen jól látszik a monostort körülvevő vizesárok, a bástyákkal megerősített fal, a gótikus ablakokkal ékes kéthajós templom. Guzsik Tamás szerint a barokk kori újjáalkotásnak, újragondolásnak és a szerzetesi építészetben a Tridenti Zsinat új koncepciója érvényesülésének az alapja továbbra is a középkori hagyomány volt.⁹ Így pl. fontos szempontnak látszott, hogy a lebontott középkori templom felett legyen az új, és lehetőleg annak egész terét magába foglalja, továbbá az egykori szent tér felett legyen az új szent tér. Ugyanígy megmaradt a középkori kolostori építészeti hagyományból a *quadrum*, a kolostorudvar, ha esetenként ez szimmetrikusan tükrözve jelent is meg az új tervekben.

Amikor a mai állapotból kiindulva vizsgálódunk, akkor meg vagyunk győződve arról, hogy nemcsak hagyományait figyelembe véve, hanem szerkezetileg, helyszínet tekintve is középkori gyökerekig nyúlik a XXI. században szemlélhető épület számos eleme. Ezen építészeti hagyománynak kevés írott és kutatott nyoma van.

A JÁSZÓI BAROKK MONOSTOR MINT MŰALKOTÁS VIZSGÁLATA

„Van három kulcsfogalom, amely *a műre vonatkozó minden konkrét ismeret nélkül segít megérteni a művet, vagy felismerni azt, hogy saját törvényeinek mennyire*

⁶ OSZVALD FERENC: Adattár. Adatok a magyarországi premontreiek Árpád-kori történetéhez, *Művészettörténeti Értesítő* 6 (1957) 231–254, itt: 231.

⁷ KOVÁCS IMRE ENDRE – LEGEZA LÁSZLÓ: *Premontreiek*, Mikes Kiadó, Budapest, 2002.

⁸ KOVÁCS IMRE ENDRE – LEGEZA LÁSZLÓ: *Premontreiek*, i. m. 38.

⁹ DR. GUZSIK TAMÁS: *Keresztény liturgiák építészete. III. rész: Nyugati liturgiák és építészetük az újkortól napjainkig*, www.eptort.bme.hu/doc/szakral/szakral3.html

felel meg. Ezek a fogalmak a kompozíció, a rend és az alak. Aki képes e hármasság elemzésére, csak az közelítheti meg egy mű lényegét. [...] Anélkül, hogy lehetőségünk volna ismerni a művész szándékát [...] lehetővé válik az adott művet öntörvénye alapján megítélni.”¹⁰ A három fogalom közül a rend „az intellektus állandó jelenléte az alkotófolyamatban”, a kompozíció értelemszerűen az elrendezés, az alak pedig a megjelenés fizikai, érzékelhető valósága.¹¹

E három szempont szem előtt tartásával látunk hozzá a jászói monostor értelmezéséhez. Megvizsgáljuk a rend/ezettség minőségét, a kompozíciót a tágabb és szűkebb környezet és a monostor tekintetében, a templombelső terében, majd a templom képzőművészeti alkotásainak vizsgálatát is bevonjuk kutatásaink körébe: az általuk létrehozott-kisugárzott világ feltárulását segítve.

ELEMZÉS

I. Az épület és környezete

1. A környezethez való viszony

Az áttekintő vizsgálat során a gyönyörű természeti környezetbe ágyazottság, annak kiemelése, a figyelem fókuszába emelése az első fontos hatás, amit a monostor ránk gyakorol. Nem a magasból tekint a tájat, mint pl. a bencés monostorok, hanem belesimul abba, bár egyben ki is emelkedik belőle. Környezetébe harmonikusan beilleszkedve épült fel a kolostor és templom együttese, tisztelve a természeti adottságokat.

A monostor ilyen elhelyezése hagyomány a premonstreieknél: Szent Norbert „mocsáron” emelte az első kolostort,¹² a névadó Prémontrét, a „pratum monstratum”, „(meg)mutatott rétet-mezőt” Franciaországban. Ezért minden fontosabb alapítás az eredeti, anyakolostort mintázta: lehetőleg hasonlóan ingoványos helyre épülve, tó, víz mellé.¹³ Ha a képek alapján tett észrevételünk helyes, akkor a helyszín kiválasztásakor is fontos szempont volt a hasonlóság az eredeti for-

¹⁰ DÁVID KATALIN: *A szép teológiája, mint a művészi érték megközelítésének módszere*, Szent István Társulat, Budapest, 2006, 15. (Kiemelés tőlünk: G. A. – T. K.M.P.)

¹¹ DÁVID KATALIN: *A szép teológiája, mint a művészi érték megközelítésének módszere*, i. m. 37–38.

¹² Kiss András jászói perjel szíves közlése alapján.

¹³ Kiss András jászói perjel szíves közlése alapján.

rásra: úgy tűnik, Prémontre hegy(ek) mellett, mocsáron, vagyis sík vidéken épült, erdők közt, kies tájon.

A környezet és a monostor viszonyának megfigyelése további szempontokat vet fel.

Még pontosabban meghatározható a letelepedés tényezőjeként az, hogy lehetőleg forgalmas helyen, útkereszteződés, híd, vásárhely közelében álljon a premontrei monostor. Ezt némely premontrei alapítások középkori magyar nevei is igazolják, mint pl. Jánoshida, Mórighida, Somlyóvásárhely.¹⁴

A premontrei templom és kolostor másként kapcsolódott a környezetéhez, mint a kortárs és szintén reformer ciszterci alapítások. Holnapy Dénes Márton szerint a legfontosabb különbség abban állt, hogy mivel a rend tagjainak nagy része felszentelt pap, kanonok, a lelkipásztorkodás határozta meg a tevékenységüket, ezért az építészetben is megjelent az erre való irányulás. A templomok nyugati homlokzatán kapu nyílt, mintegy beengedve-hívva népet, a templomban pedig népoltár volt, a székesegyházakhoz hasonló elrendezésben.

Amint a jászói barokk kori monostort ábrázoló egyik képen jól látható,¹⁵ a falu akkoriban még nem épült egybe az épületegyüttessel. A település a patak partján, egy dombon áll. A monostor és környezetének viszonyát az alábbi szempontok alapján vizsgáljuk: *kapcsolódás intenzitása, jellege; funkcionális kapcsolódások.*

a) A kapcsolódás intenzitása, jellege

A kolostor ma egybeépülve áll a környező településsel, ugyanakkor elkülönült egységet alkot, fenséges és autonóm birodalmat. Erőt, nagyságot és biztonságot sugároz, eligazít. Része az őt körülvevő világnak, ám el is válik tőle.

A monostor mellett, tulajdonképpen mostanra vele egybeépülve terül el a város, Jászó: tervezetlenül, organikusan fejlődve, a patak mentén terjeszkedve. Terbélyes romatelep, rossz állapotban lévő házak és polgárosult kisvárosias részek: a monostortól függő, neki alárendelt, mellette álló, de tőle nem függetlenül létező település ez. Egyfajta hierarchiát, vagy függést jelez, a különbségeket szemlélteti: a világi és az egyházi, a szegényes, nyomorúságos vagy csak középszerű és a kiemelkedően igényes, színvonalas, remekművű között fennálló ellentétet. Mondhatni, a monostor épített környezete szolgálja az értéket, a színvonalat, de el is marad tőle, amolyan függelék és cseléd-féle. A mindennapok küzdő és változó világa elmarad a teljesebb és maradandóbb mögött. Egyben folyamatos jele

¹⁴ HOLNAPY DÉNES MÁRTON: A rend építésze hazánkban, in Kovács Imre Endre – Legeza László: *Premontreiek*, i. m. 32–34.

¹⁵ http://asztrореge.blogspot.com/2010_09_01_archive.html

annak, hogy a kolostor kiváltságolt és rendkívüli hely, tágabb emberi környezete pedig mindig (feltehetően régebben is) az adott kor közép vagy alacsonyabb szintjén marad. Lehetséges úgy szembeállítani mint szent és profán helyszínt is, a szentnek kijáró megkülönböztetés természetességével.

Ha a személyiségre vonatkoztatjuk mindezt, olyasmit mutat, ami hierarchizált kettősséget, polaritást idéz. Van a belső kert, a spirituális lélek-mag, és kint az anyagiás-társadalmi, szociális személyiségrész. Egyértelmű, hogy erősen felértékelt a spirituális terület. A két terület ilyenfajta hangsúlyos szembenállása, e szembenállás kiemelése tipikusan barokkos szemléletet tükröz, még pontosabban fogalmazva: ennek a szembenállásnak, különbségnek a megjelenésére/megragadására különösen is érzékeny volt a barokk lelkisége.

Ugyanez a hierarchizált szemlélet magában a kert és a kolostor kapcsolatában is tetten érhető. A kolostor-templom önmagában is szigorúan szimmetrizált szerkezete és a mögötte elterülő híresen szép, tervezett kert szintén szimmetrikus világa a természetre is kivetülő rendező, racionálizáló világ fensőbbiségét, civilizáltabb mivoltát hirdeti a vad, természeti környezet felett. A kolostor magas szinten megvalósuló művészi rendezettsége tovább hat a kertre, annak rendezettségében is kifejeződik. *Ez az ösztönvilág és a rendezetlen, elemi érzelmek feletti, vagy azok melletti lehetőséget teszi láthatóvá, sőt, bejárhatóvá: a rálátást, a reflexiót vagy legalábbis kontrollt, rendezettséget. A kertben maga a természet hajlik meg a rendező ész előtt, fogadja el irányító-alakító erejét, és képez civilizált, értékes és élvezhető teret.*

Ha egy épület a benne lakó közösség identitását fejezi ki, akkor a külső környezethez való viszonya is szembetűnő. Mit mond arról az épület és a környezetéhez való viszonya, hogy hogyan látja saját létét a benne lakó premontrei közösség a környezetéhez kapcsolódóan?

Ami Jászón látszik: a harmonikus kapcsolódás a környezethez. Ebben kifejeződik a környezet, a külső világ elismerése, tisztelete, értékelése, illetve a saját tér szabad alakítása saját hagyományoknak, lelkiségnek megfelelően: mindez az egészséges identitás jele. *Az alany és a tárgy, a szubjektum és az objektum, a szemlélő és a szemlélt egymás mellettsége, egyaránt fontos volta válik így láthatóvá. Kettejük egyenrangúsága, egymást kiegészítő volta dinamikus egyensúlyt teremt. Ennek hatása a személyiség fejlődésére egyfajta biztonság, belső egyensúly – az öntudat és az emberi alázat dinamikája.*

A szerzetesi hagyomány mindig nagy hangsúlyt fektetett az askézisre. Ez viszszavezethető az ember dualista felfogására, mely szerint test és lélek egységet alkot. A test földi, zabolátlan, akit sanyargatni kell, hogy a lélek szolgálatába álljon. Ez a viszony megjelenik itt is, kolostor és természet kapcsolódásában, de egyáltalán nem ellenséges felhanggal. A szerzetesek bemerészkednek a természetbe, abban rendet

teremtenek, a rendet művelik. Olyan teret teremtenek, ahol a természet ösztönös életereje a művelés által csodálatosan megjelenik. Ez a környezet meghatározza a szerzetesek belső harcának hangulatát a saját test és lélek között.

b) Funkcionális kapcsolódások

Ha más, középkori eredetű monostorok elhelyezkedéséhez hasonlítjuk a premontrei kolostort, feltűnik, hogy a bencésekkel szemben nem magaslaton áll, azonban mintha igényelne valamiféle magaslatot a kiválasztott hely közelében. Ahogy Szent Norbert életében olvassuk, szoros barátságban állt Szent Bernáttal, a ciszterciek alapítójával. Ők szintén a XII. században alapították első monostoraikat, s mindig a völgyet keresték megtelepedési helyül, összefüggésben azzal, hogy földművelő munkát végeztek.

A missziós, prédikáló-lelkipásztorkodó közösségek utakat és találkozási pontokat választottak ki letelepedési helyül. Itt mint viszonyítási pont, biztos hely állottak (ami hitelességet is jelent). Hiteleshelyi funkciójuk különösen Magyarországon volt jelentős: a váradhegyfoki (ma Nagyvárád része) monostor, a leleszi és a jászói is a környék igazságszolgáltatási, megbékélési helye volt, egyben kiállítója, őrzője az iratoknak. *Védelem és igazság: ez kapcsolódik a premontrei kolostor, elsősorban Jászó funkciójához. A hiteleshelyi működés egyben a törvényes rend biztosítéka és őrzője is volt: biztonságot, bizalmat, békét sugárzott létével. A tekintély megjelenítője volt, ami pedig a legfőbb tekintély, a teremtet világ fölötti transzcendens valóság, Isten jelenlétét testesítette meg.*

A rend küldetéséből fakadó helyválasztás erősítette a küldetés felelős vállalását. A hiteleshelyi funkció hivatalosan is hozzájárult ehhez. A kolostor és benne a szerzetesek közössége referenciapontként kellett, hogy szolgáljon. Mindez atyai funkció, mely a kolostorban élő szerzetesek férfiúi voltának atyai vonását bontakoztatja ki. Az apaság ezen áttételes kiélése mindenképpen hozzájárult személyiségük teljesebb kibontakozásához. Az apai funkcióhoz hozzátartozik a rábízottak támogatása is.

A monostor történetéből kiderül, hogy már a középkor folyamán, az újjáalapítás után pedig hangsúlyosan, a premontrei gazdasági vezetés tudatos munkával segítette a környék bányáinak, gazdasági és ipari vállalkozásainak előrehaladását. Munkahelyet teremtett a környéken, illetve a lehetőségeket terjesztette ki, emelte az életszínvonalat. Gondoskodást és iránymutatást jelentett a környék lakóinak. Mint egy családapa, felelősséget vállalt a rábízottakért.

A XVIII. századi újraindulástól kezdődően a kolostor a rendi képzésnek is központja volt. A XIX. század végéről vannak olyan adatok, hogy pl. a csornai prépostság fiataljainak is egy része itt végezte a noviciátust, néhány teológiai évet is. Az 1853-as vizitáció során ezt az együttműködést kimondottan javasolja a Prí-

más.¹⁶ Kunc Adolf csornai perjel is itt végzett 1864-ben.¹⁷ Ilyenformán a monostor a képzésnek is központja volt: itt fejlesztették, tanították és formálták a fiatal rendtagokat. Azoknak a fiataloknak, akiket felvettek a rendbe, a szellemi felemelkedés helyszíne volt a monostor, ami természetesen sokáig – a XX. század közepéig – egyértelmű társadalmi felemelkedést is jelentett.

Ehhez a fejlesztő-gyarapító nevelő munkához kapcsolódott a monostor hatalmas könyvtára, tudós szerzetesei: a környék számára *a premontrei kolostor tehát egyfajta szellemi központ, a fejlődés és szellemi gyarapodás helye, szellemi kincsesháza is volt, folyamatosan.*

II. A monostor épületegyüttesének elrendezése

1. Napév-szimbolika

A mai alaprajz szimmetriát mutat, és a szimbolikus számok alkalmazását az épületegyüttes tervezésében.

Az épületegyüttesnek 365 ablaka van,¹⁸ 12 nagy kéménye, 4 bejárati kapuja: ez a napév ritmusát állítja a néző elé, épületbe foglalva. Hasonló rendszerű a szintén XVIII. században épült szentantali kastély (ma: Svaty Anton), Jászótól nem messze, Selmezbánya mellett. Annak hasonló az elrendezése: 365 ablaka, 12 nagy kéménye, 4 bejárata, sőt, 52 szobája és 7 árkádja van.¹⁹

Mindez a térben való egyensúlyos elhelyezés mellett az időben való biztonságos berendezkedést is sugallja. *Örök rendet, egyensúlyt, kozmikus elrendezettséget és abba való betagozódást érzékeltet ez az alapvetően játékos ötlet.*

¹⁶ INZSÖL RICHÁRD PÉTER O.PRAEM: A Csornai Premontrei Kanonokrend belső élete a XIX. század második felében, *Egyháztörténeti Szemle* 5 (2004/2) http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/inzsol.htm#_ftnref35; E mögött a két monostort egyesíteni vágyó törekvés is rejtőzött.

¹⁷ INZSÖL RICHÁRD PÉTER O.PRAEM: *A Csornai Premontrei Kanonokrend belső élete a XIX. század második felében*, i. m.

¹⁸ Néhány mára elfalazva.

¹⁹ Későbbi, a XIX. század második feléből való, de hasonló rendszerű a tiszadobi Andrassy-kastély, a beregvári Schönborn-kastély. Ez a hagyománya a lengyeli Apponyi-kastélynak is, illetve a vajtai Zichy-kastélynak: a számszimbolika alkalmazása építészeti divat lett a magyar arisztokrácia közt, elsősorban a Loire-menti kastélyok mintájára.

A természethez való viszony rendező elve, a harmónia megteremtésére törekszik. Ez visszahat a szerzetes belső világának rendjére is. Az épület ráirányítja a figyelmet az idő körforgására és előrehaladására. A benne élő szerzetes ezáltal felhívást kap, hogy saját időbeliségére reflektáljon.

2. Szimmetria

A szimmetria a középkorban babonásan vagy meggyőződésből kerülendő, az ördög művének vagy világának számító rend volt, aminek tudása a barokk korra elhalványult, jelentéktelenné vált. A néphitben a mai napig él annak a tudata, hogy semmit sem szabad tökéletesnek szánni-létrehozni, véteni kell a varrásban, szövésben, építésben, el kell rontani a szimmetriát, mert a tökéletesség véletlen megvalósulása káromlás és az ördög helye. Jászon azonban ellenkezőleg: éppen *a szimmetriában jelenik meg az emberi szellem, a racionalitás és értelem káoszon, sötétségen, ördögön uralkodni képes ereje*. A rend olyan kifejeződése ez, ami rend-szert teremt, áttekinthetőséget, egyszerű tájékozódást, ismétlődések biztonságát, sőt, játékát. Fontos kiemelni, hogy ez a szimmetria egyben játékos is, a szellem és a kreativitás „mulatsága”, mert semmi köze az üres, lélektelenné tevő ismétlődéshez. Ez nem pontos szimmetria, a középkori hagyományokhoz híven, inkább méreteiben, ritmusában az.

III. A templom

1. Épülete, szerkezete

A kolostor temploma egyhajós, kelet-nyugati tájolású, kéttornyú épület. Homlokzata a kolostor homlokzati falával egybeépült, attól mintegy két oldalról „felvezetve” uralja a teret.

„A templom belső tere a jól áttekinthető, egységben tartott jezsuita templomok térkompozícióját fejleszti tovább, a hajó teljesen nyitottan áramlik a szentély felé, a hullámzó falfelületet tagoló, oszlopokkal bővített falpillérek rapszodikus ritmusa siettetni ezt a cél felé sodródást. Az építész által meghatározott teret gazdag művészi élménnyé fokozzák a társzművészetek – Kracker Lukács falképei és Krauss János mozgalmas szobrai –, amelyek itt már egészen szerves részeivé válnak az építészeti téralakításnak.”²⁰

²⁰ LEVÁRDY FERENC: *Magyar templomok művészete*, Szent István Társulat, Budapest, 1982, 180–181.

2. A templom ikonográfiai programja

Jávor Anna szerint Jászón a művészek összehangolt munkájához a premontrei atyák készítették el az ikonográfiai programot, az egységes belsőt pedig a templom tervezője, Pilgram minden részletre kiterjedő rajzai határozták meg, aminek kötöttségei közt alkottak a festő, szobrász, illetve márványozó és segédek. Írott források erről nem maradtak fenn, mégis egyértelműen „rekonstruálható a megrendelői szándék”.²¹

A kolostor középkori eredetű titulusa „Keresztelő Szent János”.²² Az ő életéhez kapcsolódó tanítás jól illeszkedik a rendi spirituális programhoz is, és ez a hagyományosan hangsúlyos keresztény téma a barokk korban szintén számos alkotást inspirált.

IV. A templom ikonográfiai leírása

1. A freskók: a párkány fölötti világ²³

A freskókat (5 freskó²⁴) és az oltárképeket (összesen kilenc, amelyből hét nagy és kettő kicsi) Kracker János Lukács (1717–1779) festette 1762–65 közt.

A jászói templom freskói Keresztelő Szent János életét mutatják be. A freskóciklus a következőképpen épül fel: a szentély felől indul a történet a bejárat felé, ám a legutolsó freskó már nem a történet része, hanem a kórus felett Szent Cecíliát ábrázolja az angyalokkal.

²¹ JÁVOR ANNA: *Johann Lucas Kracker. Egy késő barokk festő Közép-Európában*, Enciklopédia Kiadó, Budapest, 2004, 89.

²² A magyar premontrei alapítások közül még kettőnek a titulusa ez: Jánoshidái és Zsámbéki.

²³ „A barokk templomok képrendjét, ikonográfiai programját írott és íratlan kánonok szabályozták [...]. A boltozaton, a párkányzat felett a Mennyei Jeruzsálem, a megdicsőült Egyház képeit ábrázolták, a párkányzat alatt pedig a küzdő Egyház képeit. Tehát a párkányzat alatti képek tematikája különbözik a párkányzat fölötti képek tematikájától, a két szint együtt alkot egy egészet, egységes ikonográfiai programot.” VÁSÁRHELYI ANZELM OSB: *A templom mint iniciációs tér*, i. m.

²⁴ *Magyar Katolikus Lexikon*, „Kracker” szócikk, szerzője a 9 megemlített freskókba nyilván beleszámítja a kolostoron belül a könyvtárban és ebédlőben festett képeket is, vagy összekeverte az oltárképek számával.

1. Az első, a szentély feletti jelenet: itt látható Keresztelő Szent János születése. Jobb felől a nők csoportja, köztük a kisgyermeket tartó Erzsébet ül, bal felől az idős apa, Zakariás férfiakról körülvéve. Felülről egy angyal érkezik a jelenethez, kezében keresztet tartva, mintegy megjövendőlvé a gyermek küldetését: ő lesz Jézus előhírnöke, a Keresztelő.

2. A második boltíven a betlehemi gyermekgyilkosság jelene látszik jobb felől, bal felől pedig az, ahogyan a legenda szerint a szikla eltakarja a menekülő Erzsébetet a kis Keresztelő Jánossal.

3. A harmadik boltíven, tulajdonképpen a kupola mezőjén látható a legnagyobb festmény: a pusztai prédikációt ábrázoló freskó. A nézőnek lent, középen állva jelenik meg a prédikáló Keresztelő, tőle jobbra fent, a nézőnek már fejjel lefelé, a közeledő Jézus alakja, emellett számos, színes embercsoport, köztük, a Keresztelővel szemben egy férfi, maga a festő. Itt, a kompozícióhoz kapcsolódóan a freskó négy sarkában fehérrel megfestve a négy evangélista is megjelenik, mivel mind a négy beszél a Keresztelő prédikációjáról, viszont színek nélkül, festett szoborként megmintázva: így ők kívül állnak a jeleneten. A szentély felőli széles hevederíveken az Ecclesia, Synagoga jelképes alakjai, a karzat felőlin Malakiás és Ézsaiás próféta látható.

4. A negyedik freskó Keresztelő Szent János lefejezését ábrázolja. A kép középpontjában egy bitófa áll, a hóhérral. Mellette az előtérben jobb felől Salóme látszik, ő (helyesebben a mögüle előrenyúló, tálcát tartó két kéz, a szolgálja) nyúl a levágott fejért, s a kompozíciót két dzsidás katona egészíti ki.²⁵

5. Az utolsó, már a kórus feletti freskó Szent Cecíliát és az angyalok kórusát ábrázolja. „Felhőkön elrendezett népes csoportjuk”²⁶ közt Szent Cecília orgonán játszik, egy angyal pedig csellón.

2. Az oltárképek: a párkány alatti világ

A főoltárkép

A főoltárkép Jézus megkeresztelkedését ábrázolja. A központi figura Jézus, aki bokáig a Jordán vizében áll, mellette jobbról Keresztelő Szent János éppen vízzel kereszteli, az előtérben tanítványok, idősebb férfiak figyelik a jelenetet, a háttérben pedig angyalok jelennek meg.

A kép összefüggéseit más kortárs kompozíciókkal remekül bemutatja Jávor Anna monográfiájában. Szempontunkból fontos, hogy szorosan összefügg más,

²⁵ Ide tartozna tematikusan a „Heródes lakomája” kép, ami a prelátusi ebédlő mennyezetét díszíti.

²⁶ JÁVOR ANNA: *Johann Lucas Kracker*, i. m. 95.

abban a korban elismert és értékelt alkotások megoldásaival, ugyanakkor sajátos, helyi változata a téma megjelenítésének.

A főoltárkép rendkívül gazdagon kiképzett ornamentikájú, tüneményes, kettős oszlopos keretbe ágyazva jelenik meg, amelynek tetején az *Atyaisten* trónol. Az oltárkép festett felületén ábrázolt jelenet a keretező oszlopokon át az emberméretűnél nagyobb szobrok kompozíciójával folytatódik, egyetlen élő, eleven rendszert alkotva (a szobrok keze, köpenye benyúlik a kép terébe), ahol azonban a különböző világok egymásba játszanak. A Jézus megkeresztelkedését ábrázoló jelenet a bibliai újszövetség korába visz, *a kép fölött ábrázolt Atya az angyalokkal az örök jelent, a transzcendens világ rendjét állítja elénk, míg a jelenetbe bekapcsolt szobrok a kép két oldalán az Egyház történelmének, tanításának hatalmas gazdagságát idézik elénk.*

A Szentháromság megjelenik a főoltáron: a festményen Jézus, a Fiú és a Szentlélek, fölöttük, más dimenzióban, plasztikusan és színek nélkül, arányai-ban is megnövelve az Atya.

Az oltár két oldalán reliefben megjelenik, tulajdonképpen folytatódik a já-nosi történet két jelenettel: Keresztelő Szent János elfogatása és fogsága.

A jobb oldali első mellékoltár: Mária oktatása

Két püspökfigura vezet a jobb első mellékoltárhoz: még a főoltáron áll Szent Ambrus, jobbra tőle már a falon Szent Rókus. A stallumok felett Szent Jakab apostol áll. Az oltárképen Szent Annát látjuk, amint tanítja a kis Máriát, az elő-térben Szent Joakimot, Mária édesapját, valamint néhány angyalfigurát, akik teljes természetességgel vesznek részt a család életében. A festményen néhány realisztikus, kedves elem teszi természetesebbé a családi hangulatot: olló, tű, varródoboz, kiskutya.

A bal oldali első mellékoltár: Immaculata

A főoltártól egy püspök, Szent Miklós, majd Szent Sebestyén szenvedő alakja, a stallumok felett pedig egy apostol, valószínűleg Szent Júdás (vagy Szent Fülöp²⁷) vezet az első bal mellékoltárhoz. Ez Mária mennybevételét ábrázolja szokatlan módon: sem az apostolok, sem Fia, Jézus nincs a képen. Máriát az Atya fogadja és angyalok vesznek körül. Az egész jelenet a családi és személyes kapcsolatok híjával magának a belső eseménynek a megjelenítését állítja elénk.

²⁷ JÁVOR ANNA: *Johann Lucas Kracker*, i. m. 99. Júdás Tádé személye mellett szól a türjei párhuzam.

A jobb oldali második mellékoltár: Szent Ágoston

A kompozíció egy püspököt ábrázol hatalmas könyvvel, Szent Ágostont, aki trónon ül, körötte angyalok, előtte a legyőzött ellenség csoportja fekszik a földön. Fent „elmélkedéseinek tárgya”, a Szentháromság mutatkozik meg.²⁸

A nagy kép alatt egy kisebb látható: Mária és a kisded Jézus fogadja a királyok hódolatát. E kép vázlata Szegeden található, a Móra Ferenc Múzeumban.²⁹

A kisebb képet két oldalról két női szent vagy szimbolikus figura veszi közre: a baloldali Alexandriai Szent Katalin, kezében a vértanúságát szimbolizáló kérekkel, a másik, rózsakoszorús női szent keresztet tart a kezében, könyvet, és a könyvön egy koponya van: Szent Rozália remeteszent, palermói szerzetesnő.³⁰

Az oltár két oldalán, a falon két premontrei szent szobra látható, balra a több szakirodalom által Szent Gellértnek tartott mű,³¹ amely azonban Szent Gilbert apátot ábrázolja, a jobboldali Szent Fridericus apátot.³²

A bal oldali második mellékoltár: Szent Norbert megdicsőülése

Egy megdicsőült papot, Szent Norbertet látunk az égbe emelkedni, ahol a földről egy másik személy követi a pillantásával, akinek török szolgája van. A legyőzött eretnek figuráját a világrészeket szimbolizáló alakok veszik körül.

A nagy kép alatt egy kisebb látható: Mária és a kisded Jézus fogadja a pásztrok hódolatát. A kis kép baloldalán egy pálmát tartó, ékes öltözetű női szent vértanú szobra található, Szent Apollónia, akinek oldalához kígyó csúszik, egy sárkány és egy oroszlán törleszkedik. A másik oldalon pedig egy koponyát tartó, kibontott hajú, vezeklő szent nő, Mária Magdolna szobra helyezkedik el.³³ Az oltár két oldalán egy-egy premontrei szent szobra látható: Ludolphus és Evermodus

²⁸ JÁVOR ANNA: *Johann Lucas Kracker*, i. m. 96.

²⁹ *Barokk művészet Közép-Európában. Utak és találkozások*. Történeti Múzeum, Budapest, 1993, 223–224. A vázlat lényegesen bensőségesebb.

³⁰ OTTO WIMMER: *Szentek szimbólumai*, Jel Kiadó, Budapest, 2008, 229.

³¹ ARADI NÓRA összefoglaló művében (*A művészet története Magyarországon*, Gondolat, Budapest, 1983, 292) mint „szent püspök” szerepel a szobor, a jászói Krausz-műveket bemutató több magyarországi internetes képtár is ezen a néven ismeri a szobrot, személyének ezzel a jászói szoborral való egyeztetése azonban félreértés: a „Gilbertus abbas Can. Ord. Pre.” felirat magyaros félreolvasása. Szent Gellért ábrázolása Türrén azonban ténylegesen megjelenik, míg Jászón nem.

³² JÁVOR ANNA szerint itt és a szemközti oltáron a premontrei rend négy püspök-szentje látható (*Johann Lucas Kracker*, i. m. 96.). Azonban közülük kettő nem volt püspök, csak apát: Gilbertus és Fridericus. Kovács András perjel hívta fel erre a figyelmünket.

³³ IGÁZ RITA: *A barokk Magyarországon*, Corvina, Budapest, 2007, 124.

püspökök. Ludolphus a talpazat felirata szerint vértanú is volt: *S. Ludolphus episc. et. mart. Can. Ord. Pre.*

A harmadik jobb oldali mellékoltár: Szent János és András

A képen a cseh szent pap, Nepomuki Szent János látszik, ahogy Szent András apostol fogadja a mennyben, angyalokkal körbevéve. A földön egy széttört bilincs is látszik, a pap kezében feszület, feje körül csillag-glória. András Sauberer apát rendi neve volt, János pedig a legnagyobb cseh szent, azonkívül a festő és a szobrászművész is Johann volt.

A kijárat felé eső részen, jobb felől áll a falon kiképzett fülkében Szent József szobra a kis Jézussal.

A harmadik bal oldali mellékoltár: Szent Borbála vértanúsága

Az oltárképen egy, a középkorban igen kedvelt szent vértanú nő kivégzését látjuk: Szent Borbála lefejezésének jelenetét ábrázolja a kép, alatta egy kisebb képen egy vértanú püspök, Apor Vilmos arcképe a legújabb korból. Borbála a 14 segítő szent egyike volt.

Egy férfi szent szobra áll az oltár oldalán bal felől a fali fülkében, Pádai Szent Antal a Kisjézussal. Más források szerint a premontreiek kedvelt szentje, Hermann Szent József, akit szintén a Kisjézussal szoktak ábrázolni. Számunkra ez utóbbi az elfogadhatóbbnak tűnő verzió.³⁴

V. A jászói apátsági templom ikonográfiai tartalmának elemzése

1. Főoltárkép

A főoltárkép azt az evangéliumokban leírt jelenetet³⁵ ábrázolja, amikor Jézus „beavatódik”, felveszi azoknak a jelét, akik megtérnek Keresztelő János prédikációjának hatására. Innentől az ő tanítványi köréhez tartozik, a zsidó nép azon részéhez, akik hallgatnak a próféta szavára. Ugyanekkor az evangélium tanúsága szerint megnyílt az ég és Jézus szótatot hallott az égből: „*Té vagy az én szeretett fiam, akiben kedvem telik.*” Ez a pillanat egyben annak kinyilatkozása is, ami leg-

³⁴ JÁVOR ANNA: *Johann Lucas Kracker*; i. m. 99. A jászói premontrei templom alaprajzát lásd FARBAKY Péter: *Magyar reneszánsz és barokk építészet*, BME Építészettörténeti és Elméleti Intézet, Budapest, 1982, 77.

³⁵ Mk 1,7–11; Mt 3,13–17; Lk 3,21–22.

fontosabb identitás-meghatározó viszonya: ő az Atya szeretett Fia. Az Atyaisten a kép fölött szoborként ábrázolva valóságosan is megjelenik. A festményen megjelenő történet, a szobor és a festmény kompozíciója kétszeresen felhívja a figyelmet az Atya és a Fiú viszonyára.

A képet szemlélő szerzetes az ábrázolás erőteljessége miatt könnyen belehelyezkedhet Jézus szerepébe, átéli Istennel az atya–fiúi viszonyt, amiben megéli Isten neki, teremtményének, fiának szóló feltétlen elfogadását. Mindezt az ábrázolás azzal is segíti, hogy az Atya szoborként plasztikusan térben is megjelenik a szemlélő számára, s így intenzívebben jelen van. Az apa–fiúi viszony természetesen megszólítja a szerzetesben a saját apjával való viszonyát, illetve áttételesen az előljárójával való viszonyát is. Mindezen viszonyok hiányait, sebeit az Atyaistennel való viszonya teljessé teszi: gyógyítani-segíteni tudja.

Visszalépve a képen ábrázolt történethez, azon Jézus nyer beavatást saját küldetésének lényegébe: mostantól ezt az örömhírt hirdeti. Ekkor kezdődik meg nyilvános tanítói fellépése is. Ez egyben Jézus első megjelenése a nagy nyilvánosság előtt a szinoptikusoknál. Érett, felnőtt férfiként lép fel, megmutatja magát a közösségnek, elvállalja az életfeladatát.

Ne feledjük, hogy egy lelkipásztori küldetéssel rendelkező rend tagjai nézik ezt a képet. Küldetésük az Ige hirdetésére szól. Minden egyes alkalommal, amikor erre a képre néznek, saját küldetésük erősödik meg, illetve reflektálniuk kell arra, hogy is állnak ezzel.

Jézus nyílt kiállása egy látszólag megalázó-önfeltárási rítussal kezdődik: levetkőzve áll a vízben és János vízzel öntözi a tisztulás jeléül: vagyis azok mintájára cselekszik, akik elismerik, hogy bűnösök, és rászorulnak a másik tisztítására, s azt vállalják fel, hogy védtelenek, meztelenek.

Az előtérben álló idősebb tanítványok szenvedélyes mozdulatokkal szemlélik a történeteket. Az evangélium szerint ők is látták és hallották a szózatot és a galamb képében leszálló Szentlelket. Ez egyben a Szentháromság emberek előtti megjelenésének, kinyilatkoztatásának pillanata is.

A főalakot, Jézust, fény veszi körül, a fény forrása ő maga, s a sugárzás körülötte a vízen, a leplen szétárad. „*Világos mandorla fogja körül egész testét.*”³⁶

2. Szentély

A beavatási pillanat a templom leginkább szent helyén: a Szentek szentjében, frontális nézetben jelenik meg. A kinyilatkoztatás, a megnyilvánulás pillanatát

³⁶ JÁVOR ANNA: *Johann Lucas Kracker*, i. m. 92.

állítja elénk, azt a tiszta pillanatot, amikor az ember (emberré lett Isten) önzonossága és küldetése kinyilvánul. A szerzetesek számára is hivatása, elhívása pillanata egyúttal ön maga megtalálásának pillanata is.

A szent tér ikonográfiai programjának fókuszában vagyunk: a fiatal, elhivatott férfi megkapja és elvállalja hivatását a nyilvánosság előtt: feltárul előtte küldetésének mélysége, és ezzel egyszerre kapcsolódik az előtte járókéhoz.

Jézusnak ez a tette a templomban megjelenő történeti alakok értelmezési keretét meghatározza. Minden, ami a múltból megjelenik a szerzetes előtt, örökség, melyet magára vesz és tovább ad. Ez persze nemcsak az ábrázolt örökségre igaz, hanem az élő szerzetesi közösségre, annak konkrét spirituális örökségére is.

A keresztkedési-beavatódási jelenet feletti mennyezetfreskón Keresztelő János születésének ábrázolása a beteljesült ígélet szimbóluma. Zakariás, János atya akkor kapta az ígéletet, hogy fia születik, amikor ennek már nem volt emberileg lehetősége: Erzsébet, a felesége és ő maga is élemedett korúak voltak. Nem is hitt Zakariás az őt megszólító angyalnak, ennek ellenére mégis megélte fia születését.

Jézus a keresztkedés pillanatában a fia születéséről hírt kapó Zakariáshoz hasonlóan még az ígélet állapotában van: az Atya szeretett Fiának nevezi őt. Ez a küldetés megkapásának az ideje, pillanata: Zakariás ekkor hitetlenkedett, ennek ellenére Isten hűséges volt az ígélet teljesítésében. *A két jelenet a mennyezeti freskón és az oltárképen egymáshoz kapcsolódik: a beavatott fiatal férfi ígéletet kap, amire Isten hűsége a garancia.*

Minden beavatási szertartás meghatározó mozzanata a közösségi felelősségvállalás, küldetés elfogadása egy felsőbb hatalomtól, Istentől. A szerzeteseket, akik beléptek a templomba, újra meg újra felszólította ez a kép arra, hogy küldetésüket teljes felelősséggel vállalják, úgy, hogy maguk mögött tudhatják Isten erejét.

3. A szentély szobrai

A főoltártól jobb felé indulva még az oltáron Szent Ambrus, mellette jobb felől Szent Rókus, majd a stallumok felett, de még a szentélyben Szent Jakab apostol szobra áll. Bal felé indulva Szent Miklós még a főoltáron, majd Szent Sebestyén, végül Szent Fülöp apostol szobrai következnek.

Ha pusztán a szobrok által megjelenített képet látjuk, akkor érett, biztonságot (tudást, bölcsességet és jóságot) sugárzó főpapok figurái állnak a főoltáron, szinte az oltárkép evangéliumi jelenetének részeként, jobbra indulva pedig a pestises betegek védőszentje, Szent Rókus jelenik meg, vándorként, kutyával, akinek hatalma van a betegségek fölött. Gyógyulást ígér az alakja, ahogy vele átellenben Sebestyén átnyilazott figurája a vértanúságot jeleníti meg, a kínok bátor és hittel való elvise-

lését. Ugyanarra az élethelyzetre utalnak: a szenvedésre és ennek két lehetséges ki-
menetelére: gyógyulásra illetve halálra, mindkettőre egy-egy mintát adva.

A harmadik szobor-pár, a szentély legkülső részén a két apostol figurája, a za-
rándok Jakabé és Fülöpé. Apostoli tekintélyük, ugyanakkor megjelenésük egy-
szerű volta (Fülöp gyalogosan, mezítláb, Jakab saruban) érett, tekintélyes fér-
fiakként jeleníti meg őket, minden rangjelzés nélkül.

A szentély szobrai olyan férfimintákat tárnak a néző elé, amelyek az érettség,
bölcsség, tekintély, biztonság, s a szenvedés értelme és vállalása, a vele való
szembenézés világát nyitják meg, egyfajta fejlődési távlatot adnak.

4. Az első két mellékoltár

A két mellékoltár Mária életének elejéről, gyermekkoráról és lezárulásáról,
mennyebevételéről, üdvözüléséről szól. Mária földi életének eseményei e kettő
között játszódtak. Az egyik a családi bázis, a biztos háttér jelenik meg, a má-
sik a életének beteljesedése, örök és megváltoztathatatlan csúcsa: mennyei di-
csősége látható.

A két oltár között állva azon a területen vagyunk, ami a ténylegesen leélt
földi élet íve: a gyerekkorból kilépett emberé a halálig, a halál utánig.

A két mellékoltár felett a betlehemi gyilkosság és Keresztelő Szent János
(meg)menekülésének jelenete látható a mennyezeten. Ez a félelmetes, horro-
riztikus jelenet és a megmenekülés ábrázolása a félelmek és *reális veszélyek mel-
lett az isteni gondviselés csodálatos védelmét, a kiválasztottakat oltalmazó atyai/anyai
szeretet példáját mutatja azon terület felett, ahol a földi élet világa húzódik.*

Ez a terület egyben az is, ahol a női elem dominál, családi körben (Szent Anna,
Joachim, Mária) és megdicsőülve (Immaculata). Ez a nőiséget pozitív és spiri-
tualizált- átlényegített formában ábrázoló képi világ a szemlélő számára a női prin-
cípiummal való találkozást is lehetővé teszi. Egyrészt saját családi élményvilágát
ismeri fel és látja idealizált megjelenítésben, amivel behozhatóvá válik minden
saját élmény, másrészt az ideális nőt, az Immaculátát, a szentet, tisztát, gyönyö-
rűt látja megjelenítve a másik oldalon. *Mindez a férfiszerzetesnek segít integrálni
saját női oldalát, animáját, elfogadni, feldolgozni, megszeretni énjének „női” elemeit.*

5. A középső két oltárkép-pár

A premontrei rend nagy szentjei, Szent Norbert és Ágoston, a leginkább iden-
titást meghatározó személyek a rendi lelkiségben, a kupola alatti két oltáron
kaptak helyet. Ez a templom legfelemelőbb helye, a kupola által megkoronázva,

itt állva tárul fel a templom egész belső szerkezetének ünnepélyessége, könnyed és érzelemgazdag világa.

A premontrei rend fő mesterei, az alapító Szent Norbert és a regula írója, Szent Ágoston a templomnak ezen a központi részén megdicsőülve jelennek meg, felettük pedig Keresztelő Szent János igehirdetésének jelenete elevenül meg. Képi szinten összekapcsolódik az evangéliumi igehirdetés, a közeledő Jézusra, Messiásra való rámutatás és a premontrei rend tagjai számára az ősi premontrei rendi mesterek iránymutató tanításának állandó jelenléte. Ez a helyszín szellemileg fogja össze mindazt, ami a premontrei küldetés lényege: hirdetni a Megváltót, előkészíteni útját, tanítani, és mindezt egy pontosan meghatározott formában, a mesterektől tanult módon tenni, a szerzet kötelékében.

Ágoston és Norbert képeit négy püspökszobor veszi körül, a predellákon ábrázolt Pásztorok imádása és Királyok imádása jelenetet pedig két-két női alak, szent. Az oltárképek magasságában tehát 6 jelentős püspök látható, a szobrok statikusan, a képek mozgalmasan jelenítik meg őket. A predella magasságában azonban a Kisjézus imádásának bensőséges, családias képeit négy nőalak ékesíti. A fenti sor az eretnekek feletti győzelmet, a magasztos és összetett hitigazságokon való elmélkedést, a mennyei dicsőséget ábrázolja, az alsó sor a Gyermekkel való találkozás, a bensőségesség világába vezet, ahol a hatalom és gazdagság hódol az isteni mindenhatóság előtt, magát megalázva, és az isteni Gyermek is alázatosan a pásztorok körében jelenik meg. Ezen az alsóbb soron állnak őrt mintegy a női szentek, ketten koponyával, Mária Magdolna, Szent Rozália, Szent Katalin a vértanúságára utaló kerékkel, Apollónia pedig állatokkal, sárkánnyal, kígyóval, oroszlánnal. A nők, koponyák, állatok világában, mondhatjuk az ösztönök, érzelmek világában az alázat, elfogadás képei jelentik a központot (a két Kisjézus imádása-jelenet), a fenti sorban pedig a stabilitás, az erő, a szellemi-lelki erő, a győzelem és dicsőség képei uralkodnak. Mindez összhangban van azzal a jelentéssel, amit a kolostor franciakertje hordoz: ez a racionalitás, az emberi szellem és tudatosság uralma a természeti vadságon.

Talán lehet ezt a test és a lélek két világára vonatkoztatni, melyek egymásra épülve, együtt jelennek meg itt. Az alsó sorban a férfiak (pásztorok, királyok) hódolnak a kisfiú alakjában testben megszületett Isten előtt, és ezzel alávetik magukat a testi mivoltból fakadó korlátnak, elfogadják mint evilág törvényét: a nemileg és testileg meghatározott valóságot.

A fenti képsor a szellemi-lelki valóság megjelenítése, az ember magasabb képességeinek, törekvéseinek, vágyainak és tudatosságának megjelenítője, ami azonban az alsó ösztönvilág, érzelmi szféra elfogadásán áll, azon alapulva bontakozik ki.

6. A hátsó két oltárkép-pár

A templomba belépőhöz legközelebb álló két oltár tematikáját többnyire a megrendelők személyes érdekeltségéből magyarázzák, mivel az építtető Sauber apát András volt, így került Szent András apostol a jobb oldali mellékoltárra, mint aki fogadja a mennyben Nepomuki Szent Jánost, a barokk kor egyik legkedveltebb szentjét, és egyben a festő Johann Kracker védőszentjét. Annyi bizonyos, hogy a hagyományból nehéz megmagyarázni kettejük különös összekapcsolását.³⁷

A szemlélő két férfi találkozását látja, akik „a pályát befutva”, a mennyei dicsőségben üdvözlik egymást. Mindkettejük élete bevégzett és meggyőződésükhöz, hitükhöz, elkötelezettségükhöz hűen, vértanúként befejezett életút, ami különösen is hitelesíti személyüket. Mindkettő egyházi férfiú: apostol, pap. Megjelenítésükkel tehát egy hiteles, hűséges egyházi szolgálatot végző világ tárul a néző szeme elé.

A hűség a szemben lévő oltárkép témájával is szorosan összekapcsolódik. A Szent Borbála vértanúságát ábrázoló kép a középkor óta nagy népszerűségnek örvendő szentet állítja elénk, akit elsősorban a haldoklók védőszentjének tartanak. Azon pillanathoz kötik az ő különös segítőkészségét, amikor az ember végső hűsége tétetik próbára.

A két oltár felett, a mennyezeten pedig Keresztelő Szent János vértanúságának jelenete borul a néző fölé: tematikusan illeszkedve a két oltárképhez, azt a jelenetet ábrázolja, amikor Jánost lefejezik: életével fizet próféta szavaiért.

A hely, ahol ennek a hármasképi anyagnak az erőtere kibontakozik, a bejárat után, a karzatot éppen elhagyva, a templomba beérve az első olyan tér, ahonnan az egész templombelső feltárul, annak nagyszerű, lenyűgöző erejével. Ebben a térben a halálig való hűség szólítja meg a belépőt, aki egyszerre találkozik ennek a hűségnek a mintájával, hívásával és a templombelsőben feltáruló, hívogató-vonzó világgal. Elköteleződésre hív ez a helyszín, és az elköteleződést erősíti.

Még egy vonulata figyelemre méltó ennek a térnek: a két mellékoltár előtt a falon egy-egy Kisjézust tartó Szent József és Hermann Szent József szobor áll egy-egy fiúkében. A Gyermek Jézus mint ígéret, mint küldetésre hivatott, kiválasztott kisfiú egy-egy érett, felnőtt, atyaián gyengéd és erőteljes férfi kezében nyugszik. Nyilvánvaló, hogy a gyermeki lét itt biztonságban van: a fejlődése, ki-

³⁷ Kracker különösen is közel állhatott a megrendelő Sauberer apáthoz: egyéb ezt bizonyító adatokon túl különös véletlenként ugyanazon év ugyanazon napján haltak meg (1779. november 30.), különböző helyszínen. Ezt egy jászói premontrei kézirat is csodálva említi: *Rendtört.* Cs. J. M. nov. O.C.Praem. 1941/1942. Kovács András jászói perjel szíves közlése.

bontakozása biztosított, mintát és távlatot kap az őt hordozó felnőtt férfiak által. Másrészt a szemlélő szerzetes apai érzéseit teszi átélhetővé.

A bejáratnál hangsúlyosan megjelenő két gyermek-ábrázolás a fejlődés, növekedés belső képét érinti meg a belépőben, az ehhez szükséges biztonságot, szeretetet és az erre való ráhagyatkozást, bizalmat.

ITT FÉRFIAK ÉLTÉK LE ÉLETÜKET

A templom plasztikus és képi ábrázolásait sorba véve rámutattunk arra, hogy milyen jelentést hordoznak, hordozhatnak a szerzetesek/szemlélők számára ezek az alkotások. Vagyis az alkotásokból tekintettünk a szemlélő felé.

Azonban érdekes lehet kiindulni magából a szemlélőből: abból a szemlélőből, aki évszázadok hosszú során át e térben élt. Olyan férfi ő, aki egy teljes életet él le ezen falak között. Ennek az életnek a folyamat-jellegét megragadhatjuk azzal, ha Erikson személyiségfejlődési modelljét követve végigmegyünk azokon a lényeges fordulópontokon, kríziseken, melyeket átéltek az itt élő szerzetesek. S közben megvizsgáljuk, hogy a körülöttük lévő ábrázolások hogyan segítették/segíthetik őket ezen krízisek megoldásában: miként váltak a férfi-beavatás lépcsőfokaivá.

Ennek kifejtésére itt nincs mód: összegezve azonban fontos megállapítanunk, hogy különösen a korai gyermekkor bizalom-krízisét, a pubertás identitás-krízisét és az időskor saját élet-értékelési krízisét segíti-gyógyítja kiemelten a jászói szent tér szakrális szimbólum-rendszere: ezekkel kapcsolatos a legtöbb ábrázolás.

A kolostorban élő szerzetesek férfiak. Fontos azt is megvizsgálni, hogy sajátos férfi identitásuk kialakításában segítették-e őket a kolostor ábrázolásai? Erre a választ úgy keressük, hogy Richard Rohr szemléletét követve a férfi identitás kifejlődésének főbb mozzanatait tekintjük végig, vizsgálva, hogy a kolostor mit üzen ezekkel kapcsolatban.

A FÉRFI ÚTJAI

A következőkben Richard Rohr ferences szerzetes gondolaihoz kapcsolódunk.³⁸ Rohr a férfi fejlődésének útját és beavatását fogalmazza újra gyakorlatban és el-

³⁸ RICHARD ROHR: *A Férfi Útja*, Ursus Libris, Budapest, 2001; ID.: *A Férfi Útja II*, Ursus Libris, Budapest, 2004; ID.: *Adam's Return: The Five Promises of Male Initiation*, Crossroad Publishing Co, U. S., 2004.

méletben. Az ezzel kapcsolatos megfontolások szorosan ide tartoznak, hiszen férfi szerzetesek személyiségének fejlesztését fedeztük fel a kolostor vizuális programjában.

Rohr a férfi személyiségének fejlődésében kettős mozgást vél felfedezni. Mindkettő szembe megy azzal a sztereotípiával, amit a társadalom a férfiszerepben megfogalmaz. Ez a sztereotípia egy olyan társadalmi szerep, mely elfogadottságával nagy csábítás minden férfi számára.

A sztereotípiától való függetlenedés első útja a férfi számára saját női oldalának felfedezése. A belső érzékenység, az empátia, az érzések, az intuíció önmagában való felfedezése, értékelése és használata. Ezt általában a nőkkel való találkozás és kapcsolat közben fedezheti fel a férfi.

A kolostorban élő szerzetesek számára ez a Mária-kultuszban adatik meg. A máriás lelkület kialakítása ezeknek a női erényeknek a megjelenését szolgálják a férfi szerzetesben.

A jászói templomban az első mellékoltárpár jeleníti meg ezt a lehetőséget. Fel kell hívnunk azonban a figyelmet arra, hogy ebben a szakrális térben ez a mozzanat kevésbé hangsúlyos, mint más premontrei templomokban, pl. Csornán.

A templom hátsó részében, vagy másként szemlélve: a bejáratnál található két szobor, amelyben két férfi szent kisdedit tart, szintén a férfi női oldalát jeleníti meg, engedélyt adva a szerzetesnek arra, hogy ilyen irányú – tulajdonképpen hagyományosan nőiesnek tartott, gyengéd – érzéseit megélje.

A másik, illetve második utat Rohr Keresztelő Szent János útjának nevezi. Ennek megjelenítése igen hangsúlyos a jászói templomban. Ez az út a vadsággal való találkozás útja. Ez a vadság szólítja Jánost a pusztába, ez állítja szembe a társadalom kétszínűségével, ez ad erőt neki arra, hogy kimondja az igazságot és bűnbánatra szólítson fel mindenkit. Ez a vadság, agresszió tud pusztító lenni, ami megjelenik a betlehemi gyermekgyilkosságban (itt ez a jelenet csak jelzés-szerűen látható: az előle a pusztába menekülő csecsemő János és anyja freskóján), vagy néhány durva, vad ószövetségi jelenetben (pl. Illés hatására az ál-próféták meggyilkolása [1Kir 18,40], vagy Elizeus átka és az őt csúfoló fiúk halála [2Kir 2,24]), és tud prófétai személyiségeknek erőt adni, akiknek sorába tartozik János is. De még így is veszélyes, mert áttör minden társadalmi és vallási struktúrát. Ezért az egyházak tanításában nem is nagyon hangsúlyos. S talán nem véletlen, hogy az Egyház *Anyaszentegyház*, aki magához öleli fiait, rossz esetben magához köti, és nem engedi találkozni saját vadságukkal, saját prófétai mivoltukkal.

Ebben a templomban a Keresztelő János képviselte út nagyon kifejezett, és az előbbieken alapján veszélyesen hangsúlyos. Alig képzelhető el, hogy ne volna az építető tudatos programjának része. És természetesen a szent térben egyértelmű a jelzés: aki erre az útra lép, a vértanúság felé tesz lépéseket.

E férfi vad energia előhívásának és teremő mederbe való terelésének eszköze a beavatási rítus. Épp ez a témája a főoltár képeinek. Jézus ezzel elszakad anyai környezetétől, otthonától, amit később kifejezetté is tesz az evangéliumokban („Ki az én anyám, és kik az én rokonaim?”, Mt 12,46–50). Az Atyához kötődik, világossá válik identitása, betagozódik a bűnbánók közösségébe, és egyértelművé válik előtte ottani küldetése. Szimbolikus újjászületés ez, ahogy az ember gyermekien meztelenül, semmit sem birtokolva újjáéled. Mindez ott a képen.

A szerzetesek örökfogadalma bizonyos értelemben ezt a pillanatot mintázza. Ebben a templomi környezetben viszont nyilvánvalóan feltárul ennek a rítusnak teljes jelentése.

*Rohr szerint a férfiak fejlődésének legnagyobb akadálya az apák hiánya és az apáktól elszenvedett sebek.*³⁹ Hiszen az apa az, aki először kimondja egy fiúnak, hogy férfi vagy, az utódom, férfi energiám örököse, és ez jól van így. Ha ez nem hangzik el, mert vagy nincs apa, vagy ez az apa rossz, akkor alig gyógyuló halálos sebeket szenved a fiú.

A főoltárképen azonban minden szerzetes megkaphatja apai sebeire a gyógyulást: a képen az a jelenet jelenik meg hatalmas, lenyűgöző és ellenállhatatlan formában, amikor az Atya így szól a fiához: „Te vagy az én szeretett Fiam...”

Amikor most végigjártuk a templomot, természetesen nem állítjuk, hogy Richard Rohr lélektani szemléletét ismerték az építetők. Azonban a férfi második, prófétai vadsággal kapcsolatos útja annyira erőteljesen jelenik meg a jászói templom ábrázolásaiban, s olyan meghatározónak tűnik ikonográfiai programjában, hogy szinte egyértelmű szerzői szándékot feltételez.

Amint említettük, Jászó a fiatal szerzetesek nevelésének helye is volt. Az igen átgondolt tematikával rendelkező épület mindenképpen teljes emberségük kibontakozásában segítette a benne élőket.

³⁹ Vö. RICHARD ROHR: *A Férfi Útja II.*, i. m. 95–101.

Balla Péter: Gyermekek és szülők kapcsolata. Az Újszövetség tanítása kortörténeti kontextusban
Kálvin Kiadó, Budapest, 2010, ford. Mucsi Zsófia.

Érdekes és hiánypótló szakirodalomként üdvözölhetjük Balla Péter munkáját. A szerző az ókori társadalmak sajátos családi hagyományait feltárva elsősorban az újszövetségi iratok családfelfogásában mutatkozó jellegzetességek vizsgálatát tűzte ki célul. Hogyan értelmezhetjük Jézus családi kapcsolatokat erősítő megnyilvánulásait a tanítványaitól elvárt, teljes embert kívánó szolgálat fényében? E kérdésre igyekszik a szerző körültekintő, számos kortörténeti dokumentumra kiterjedő hermeneutikai elemzés útján választ adni.

A könyvben részletes elemzést találunk a hellenizmus korától a Kr. u. III. századig terjedő görög, latin és zsidó források szülő–gyermek viszonyt érintő megállapításairól, melyet az evangéliumi hagyomány hasonló mélységű áttekintése követ. A szerző fő törekvése annak az újszövetségi feshatásnak a feloldása, amely a „tiszteld apádat és anyádat” parancsolat és Jézus radikális mondanásai között húzódik. Az ókori pogány hagyományok elemzése alaposan feltárja a szülők iránti kötelességek jellegét, forrásait és indokait. Ugyanakkor a vizsgált szövegekben e kötelességek korlátozása is megtalálható, hiszen az istennek az első a rangsorban, és ők bizonyos esetekben felülírhatják az emberek törvényeit. A zsidó forrásokból kimutatható gyermeki kötelezettségek nagyon hasonlítanak a pogány szövegek alapján azonosíthatókhöz, de annál lényegesen szigorúbbak. A kötelességeket korlátozó tényezők viszont elég jellegzetesek, főként a „judaizmusra” való áttérés és a templomhoz való hűség indokolhatja a zsidó vallást ellenző szülők végleges elhagyását. Ez a lehetőség pedig egyértelműen az isteni tekintély szülőket megelőző dominanciájával magyarázható.

A szülő–gyermek kapcsolat újszövetségi vizsgálatánál részletes elemzésre kerülnek az evangéliumi szövegekben megjelenő, s az ötödik parancsolat különböző értelmezése miatt keletkező családi konfliktusok okai, forrásai. A kutatás újszintén domináns része a „páli korpusz” hagyományainak és az Újszövetség későbbi iratainak áttekintése is. A szerző fő következtetései szerint „*az öskereszténység valószínűleg nem úgy értette Jézus radikális mondanásait, hogy szakítani kell az ötödik parancsolattal. Inkább azt gondolták, hogy Jézusnak (akit Istennek tartottak) kell a legelső helyen állnia, és a sürgető hívása a tanítványságra nem állt ellentétben azzal, hogy a keresztények nagy többségének rendezett családban kell élnie, és a társadalmi környezettel együtt kell vallania, hogy a gyermekek tiszteljék a szüleiket és engedelmesskedjenek nekik*”. Balla Péter könyve alaposan kidolgozott, pontos adatokkal és logikus elemzésekkel alátámasztott munka, melyet gazdag tartalma és korszerű szemlélete alapján bátran ajánlhatok minden értő és igényes olvasó számára.

Pálvölgyi Ferenc

**Norman Kretzmann:
The Metaphysics of Theism.
Aquinas's Natural Theology in
Summa Contra Gentiles**
Clarendon Press, Oxford, 1997.

Talán különös vállalkozásnak tűnik olyan könyvről recenziót írni, amelynek papírkötésű kiadása is immár tíz évvel ezelőtt jelent meg. Mivel azonban e mestermű magyar nyelvű recenziója azóta is várat magára, e hiány pótlását többé nem halogathatjuk.

Norman Kretzmann, a Cornell University professzorát, a *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (1982) szerkesztőjét aligha kell bemutatni a középkori gondolkodás iránt érdeklődőknek. Ám az talán kevésbé ismert, milyen tragikus körülmények között született

az eredetileg háromkötetesre tervezett remekmű, amelynek rövid bemutatására vállalkozunk. A szerző már hozzálátott grandiózus vállalkozásához, hogy megírja analitikus megközelítésű kommentárját Aquinói Szent Tamás *Summa contra gentiles* című művéhez, amikor az orvosok rákot diagnosztizáltak nála. Kevesebb mint két évet jósoltak számára. A professzor ezután még hét évet élt, ám a három tervezett kötetből csak kettőt tudott befejezni. A kórral szembeni sztoikus hozzáállásáról a középkori filozófia másik neves szakértője, Anthony Kenny vall *What I believe* című elmélkedésében (2006). Amikor Kenny telefonon felhívta barátját, megjegyezve, hogy csodálja filozofikus nyugalmát, ő csak annyit válaszolt: „Hát persze! PhD-m van a tárgyból!”

Kretzmann művét az a világos belátás inspirálta, hogy a filozófia hagyományos (antik és középkori) tárgyterülete javarészt egybeesik a teológiáéval. Ennek kétségtelenül legvilágosabb példáját a metafizikai diszciplínában, a *theologia naturalis*ban találhatjuk meg, mely hivatásának tekinti, hogy úgy alapozza meg a teológiai igazságokat, hogy olyan alapelvekből (premisszákból) vezeti le azokat, amelyek nem a hiten alapulnak. A természetes teológiának ez a körvonalazása – azt hiszem, egyetértünk a szerzővel – egybeesik azzal a programmal, melyet Szent Tamás a „Filozófiai summában” végrehajtott. Kretzmann a *Summa contra gentilest* a természetes teológia máig legigényesebb és legígéretesebb vállalkozásának látta, ezért tett nagyratörő kísérletet arra, hogy a mű első három könyvének argumentumait az analitikus iskola eszköztárával elemezze.

E nagyszabású munkának tehát csak az első két része készülhetett el. A *The Metaphysics of Theism* címet viselő első kötet azokat az érveket vizsgálja meg, melyeket Tamás Isten léteével és tulajdonságaival kapcsolatban fogalmazott meg, míg a *The Metaphysics of Creation* jórészt a teremtés ténye melletti ér-

veket elemzi. A tervezett utolsó kötet pedig, mely a *The Metaphysics of Providence* címet viselte volna, a célirányosság, valamint a gondviselés melletti argumentumokat tekintette volna át. A címek is jelzik, hogy a kötetek a tamási mű könyveinek tartalmához igazodnak. A munka mégsem tekinthető hagyományos értelemben vett kommentárnak. Nem a *Summa contra gentiles*-kommentárok szokásos útját járja ugyanis, bemutatva a fejezetek tartalmát, és azok történeti kontextusát. Ehelyett kiválasztja azokat a kulcsfontosságú érveket, melyeken Tamás természetes teológiájának roppant épülete nyugszik, s ezeket elemzi aprólékos elmélyültséggel. Műve az angolszász analitikus iskola hagyományában áll, ám a szerző azzal, hogy figyelmét fegyelmezetten újra és újra az „egészre”, a *theologia naturalis* összefüggő épületére szegezi, képes elkerülni a logikai analízis természetéből adódó szükségszerű perspektívaesztét. Az egyes érveket nem naivan, kontextusukból kiemelve és premisszáikban elszigetelten elemzi, hisz ami igazán foglalkoztatja, az voltaképpen az átfogó szerkezet, melyben Tamás a filozófia és a teológia épületét egyesítette. Úgy vélem, ezek a strukturális, alaposan átgondolt elemzések Normann Kretzmann művének legmaradandóbb, legbecsesebb részei, s belátásai új fényt vetnek a hit és ész viszonyára Aquinói Szent Tamás életművében.

Szeiler Zsolt

Veronika E. Schmitt OCD:
A Kármel elfelejtett gyökerei

Sarutlan Kármelita Nővérek, Magyarorszáék,
2009, ford. Kausz-Oláh Zsuzsanna.

Aki látott már vízmosta árokparton kapaszkodó fákat, az tudja, hogy a gyökerek világa nagyon szövevényes. S arra is ráérezhet, hogy egy egészséges fának legalább akkora a gyökérrendszere,

mint a lombkoronája. Nincs ez máshogyan akkor sem, amikor a nyugati szerzetesi hagyomány klasszikusan kontemplatív rendjeként számon tartott Kármel gyökereinek nyomába szegődik a kutató és vele együtt az olvasó. Veronika E. Schmitt dachau karmelita nővér könyve arra próbál rámutatni, hogy a karmelitáknak a latin egyházban mintegy 800 éve terebélyesedő fája messze Keletre, a korai szerzetesség szemlélődő hagyományába bocsátja éltető gyökereit. Tézise szerint a később felvett jogi struktúra ellenére, mely a közösséget a kolduló rendek közé sorolja, a Kármel – különös tekintettel annak női ágára – tartalmilag valójában monasztikus rendnek tekinthető.

A Magyarorszákon minden tekintetben „monasztikusnak” nevezhető életformában élő Sarutlan Kármelita Nővérek kiadványa a német tudós szerzetesnő két írását egyesíti egy kötetben. Az első a Kármel elfelejtett gyökereit a történész és régész szemével, eszközeivel igyekszik feltárni. A rend legkorábbi idejéből származó dokumentumok és a Kármel hegyen fellelhető épületmaradványok gondos elemzéséből a szerző arra a következtetésre jut, hogy a harmadik kereszt-hadjárat idején létrejött remete-közösség, a karmeliták bölcsője kezdetben egy bizánci rítusú keleti kolostor, lavra jogi és lelki fennhatósága alatt működött. A karmeliták kontemplatív hagyománya, a karizmatikus alapító hiánya, a korai forrásokban említett ikonok és a rend eredeti, Nyugaton idegen ruhája mind azt erősítik meg, hogy a nyugati zárandókokból és lovagokból lett első karmeliták egy görög szerzetesközösség többszomszédságában és lelki erőterében kezdtek meg szerzetesi életüket. A szerző állításai a kevés fogódzópont miatt végig a hipotézisek világában maradnak, de felvetései – az apró tárgyi tévedések és nyelvismeretbeli hiányosságok ellenére – mindenképpen megfontolásra, elfogadásra érdemesek. A németes, időnként szakdolgozatra emlékeztető stílus miatt a szöveg kihívást jelent, de nagy előnye a gondolatmenetek világossága, az állítások összefogottsága.

A könyvben II. részként szereplő „Kontempláció” című írás a Kármel misztikáját a kora keresztény szemlélődés forrásaiból próbálja értelmezni, levezetni az első részben foglaltaknál kevesebb sikerrel. Az első századok szemlélődésre vonatkozó spirituális hagyományát – különös tekintettel az apophatikus misztikára – Veronika E. Schmitt kiemelt szerzők tanításának összefoglalásával mutatja be. Az olvasó Alexandriai Filón, Órigenész, a sivatagi atyák, Nüsszai Szent Gergely és Areopagita Dénes gondolataival ismerkedhet meg. Az ókori szerzők bemutatása jó részt idézetekből áll, de az idézetek sajnos nem a forrásokból, hanem legtöbbször idejétmúlt másodlagos irodalomból származnak. Különösen zavaró ez a korai szerzetesség szellemi hagyományát leíró fejezetben, ahol a szerző Karl Heussi 1936-os monográfiájának minden tekintetben meghaladott állításaira támaszkodik. Az pedig a tördelő figyelmetlenségére utal, hogy az egyes alfejezetek mottójául választott idézet mindenhol az előző fejezet végére került.

Az ókori misztikusokat felsorakoztató fejezetek után a Kármel misztikájára kerül sor. Az írás egésze szempontjából a legizgalmasabb éppen a Palesztinában megtelepedő első karmeliták szellemi-spirituális légkörének feltárása lenne a keleti hagyomány tükrében, az ide vonatkozó fejezet azonban kevés kézzel fogható eredményt mutat. A néhány latin nyelvű karmelita forrás elszórt utalásai nem elégségesek, igazi eredményre az vezethetett volna, ha a szerző tanulmányozza a XII. századi Bizánc spirituális miliőjét, a közeli Antióchia nyugati szír hagyományát és a palesztin szabaita szerzetesség szellemi örökségét. Ennek hiányában éppen a kapocs nem világos az első karmeliták és a továbbiakban bemutatott Avilai Szent Teréz és Keresztes Szent János szemlélődő tapasztalata, valamint a korai szerzetesség hagyománya között: a latinra fordított Areopagita Dénes hatásán és hasonlóságokon túl valódi, folytonos gyökereket nem találhatunk.

Ennek ellenére mégis dicséretes a szándék, hogy a nem létező alapító karizmája helyett a Kármel misztikus hagyományát a kora keresztény szemlélődés és a bizánci spiritualitás háttérében értelmezzük. A könyvben bemutatott ókori szerzők ha gyökerekként nem is minden esetben táplálják a középkori vagy a mai karmelita lelkiséget, a rajtuk mint ablakokon keresztül beáradó fény új megvilágításba helyezi azt. Ezáltal pedig nagy segítségére lehet a többi rendhez hasonlóan identitását újrafogalmazni igyekvő Kármelnek.

Baán Izsák OSB

Paul Ricœur: Egészen a halálig

Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2011,
ford. Bende József.

Egészen különleges élményt jelent Paul Ricœur kis kötetének forgatása, ugyanis a gondolkodás kalandjába, az együtt-gondolkodás izalmába vezet be minket. A könyv lapjain posztumusz töredékekkel, befejezetlen, kiadatlan írásokkal találkozhatunk, amelyeket a francia filozófus halála után egy dossziéból bányásztak elő. A szövegek lezáratlanságukból, töredékességükből, átmeneti jellegükből adódóan Ricœur szellemi munkájába, folyamatban lévő, cselekvő gondolkodásába kapcsolnak be minket. Olyan könyvet tarthatunk kezünkben, mely túlmutat önmagán, mely kiváló tartalmán túl magáról a gondolkodásról, a megértésről, ezek folyamatáról is közöl valamit. A filozófia, de a hívő értelem számára is a kérdés-, a problémafelvetés lehet a hiteles kiindulópont. A megértés, a hívő megértés útja is a kérdésektől tart a válaszok felé: a kérdésfeltevés, a problémák megengedése segítheti, hogy az öröklött hagyomány, a közvetített hittartalom valóban személyessé váljon. Ricœurnek pedig igen jó kérdései vannak.

Milyen a hozzáállásunk a halálhoz, illetve az élethez? Melyiket tartjuk az igazi valóságnak?

Mit gondolunk a halál utáni életről? Hogyan értelmezzük a megváltást, az ítéletet, az üdvösséget? A gyökeres Rossz az erősebb vagy a felebaráti testvériség? Mi is a kompassió, a részvét igazi jelentése? Hogyan válunk kereszténnyé, miként közvetítődik számunkra a hit? Ilyen és ehhez hasonló – eszkatológiai, szótériológiai, vallástani és etikai – problémák kerülnek elő a kis könyv hasábjain.

Vegyünk egy példát. *Egészen a halálig. A gyászról és a vidámságról* című elmélkedésében Ricœur mindenekelőtt a halállal kapcsolatos hamis képzetek tisztázását, exorcizmusát, aszkézisét tűzi ki célul. A Rossz megfertőzi a halál képzetét, és azt hirdeti, hogy minden halál kiirtás. A filozófus hangsúlyozza, hogy a testvériség szembeszáll a Gonosszal, mert a halál igazából étellel, szeretettel teli, amelyben a lényeggel, a kegyelemmel kerül kapcsolatba az ember. A kompassió nem szánakozás, hanem együtt-küzdés. Ricœur az elmúlással kapcsolatban két irányt kíván szintézisbe hozni: az önmagunktól való teljes elszakadást – amelynek pozitív etikájaként megjelenik az agapé, a rendelkezésre állás, az életszeretet másikkra történő átvitele – és az Isten gondoskodásába vetett bizalmat.

A *Töredékekben* olyan témák kerülnek elő, mint az élet mulandó idejének és a mű halhatatlan idejének párosa; Ricœur kereszténysége, mely folyamatos választással személyes kötődéssé, átgondolt elköteleződéssé alakított véletlen; a filozófia keresztény művelése; az áldozati teológia kérdésessége; a hitvita és a vallások összehasonlításának különbözősége; Derrida és a dekonstrukció; illetve egy vázlat a feltámadásról.

Még fontos szólnunk a szövegeket kísérő írásokról. Az *Utószóban* Ricœur barátja, a kötet közreadója számol be az írások keletkezési körülményeiről, illetve a filozófus hozzáállásáról saját közeledő halálához. Olivier Abel előszava pedig nem egyszerű bevezetés, hanem releváns tanulmány, amely jelen írások lényegi kérdéseit a ricœur-i életmű kontextusában he-

lyezi el és magyarázza, számos ponton kiegészítve, megvilágítva a töredékeket. Abel nemcsak kifejt és magyaráz, hanem párbeszédbe lép Ricœur gondolataival, elkezd a továbbgondolkodást, együtt-gondolkodást, melyre mi olvasók is meghívást kapunk.

Borbás Péter SchP

**Paul Donders – Peter Essler:
Berufung als Lebensstil.
Aufbrechen in ein wertvolles
Leben**

Vier-Thürme-Verlag, Münsterschwarzach,
2011.

A közelmúltban megjelent kötet nagyon hasznos gyakorlati útmutató azok számára, akik saját hivatásukat keresik, vagy másoknak segítenek a hivatásuk keresésében.

A könyv a „hivatás” fogalmi jelentésváltozásának ismertetésével vezeti be az olvasót a témába. Különbség van az Ószövetségben leírt hivatás (gondoljunk Mózes vagy Sámuel meghívására, illetve Izrael Népe kiválasztására) és az újszövetségi meghívások között. Jézus személyes követése eltér az ószövetségi hívásoktól. A Katolikus Egyház megszilárdulása közben is változott a hivatás jellege, a hivatás a struktúrák támogatását élvezte. Kialakult a szerzetesség intézménye, ami egy – a hivatáson alapuló – radikális önátadás. A reformáció korában kettévált a hivatás jellege, a „lelki” és a „külső” hivatásra. A szerzők szerint itt váltak el markánsan a világi- egyházi hivatáshoz tartozó életformák is.

A történelmi megalapozás után a kötet második fejezete a társadalom igényeibe vezeti be az olvasót. Láthatjuk, hogy a nyugati társadalomban milyen, eltérő korosztályok vannak, akiknek szükségük adódhat a hivatásuk tisztázására. A jelenlegi 60–80 éves korosztály, az „új-jáépítők”, majd őket a 45–60 éves „baby boom” generáció követi, majd jön az X generáció (je-

lenleg 25–45 évesek). Az X generáció „alapelménye” a posztmodern kor adta bizonytalanság. Őket követi az úgynevezett Y generáció (10–25 évesek), akiket kommunikációs generációnak vagy „Einstein generációnak” is neveznek. Ők már a digitális világ gyermekei, akiket radikális idealizmus jellemez, hisznek abban, hogy lehetséges jobb világot felépíteni.

A könyv a 3. fejezettől kezdve rengeteg gyakorlati tanáccsal és feladatsorral szolgál a hivatásukat keresők számára. Abból indul ki, hogy aki a hivatására kíváncsi, annak először a saját identitását kell meglesni és elfogadnia. Az első kérdéskör a motivációkra, a képességekre, elnyomott tapasztalatokra, a képességek határainak elfogadására irányul. Az identitás része a családtörténet, a gondolkodási struktúra, tanulási hajlandóság is. Ha mindezek feltérképezésre kerültek, a 4. fejezetben leírtak szerint az érzélemvilág megfigyelése következik a hivatáskeresés útján. Hogyan függnek össze az igények és az érzelmek? Milyen a nőiesség/férfiasság elfogadása? Van-e valamilyen hibás gondolkodási minta, ami az életutat korlátozhatja?

A kötet utolsó fejezetei a konkrét célok, víziók, stratégiák felépítéséhez adnak segítséget. Mi az a valóság, amihez kapcsolódnia kell a hivatásnak? Vannak-e megfelelő emberi kapcsolatok, melyek segítik a hivatás választást? A szerzők – a sok pszichologizálás után – külön kitérnek a hivatás spirituális dimenziójára is, és lelkiességi döntésekhez Loyolai Szent Ignác lelkigyakorlatait ajánlják, illetve felhívják a figyelmet az ilyen jellegű döntésekhez szükséges belső, lelki „indifferenciára”.

Az egyszerűen, világosan megírt kézikönyv hasznos és gyakorlati segítség. Nem kínál részletekbe menő pszichológiai, illetve lelkiességi elemzéseket, értéke a konkrétságában rejlik. Nemcsak hivatásgondozók számára kínál segítséget, hanem hasznos kiegészítője lehet a lelki vezetésnek is.

Tornya Erika

Mezei Balázs: Ezredvégi számvetés
Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2005.

Az újkori, önálló Magyarország története a ma történelmi távolságából nézve is méltán nevezetes és lendületes mozzanattal, az úgynevezett *reformkor*kal indult el. A magyar nyelv és irodalom megújulása és megerősödése, a nemzeti hagyomány, a társadalmi és termelési rend átgondolása, kulturális pezsgés és technikai újítások bevezetése jellemezték e korszakot.

Mezei Balázs esszékötetében, amely folytatása a szerző korábbi írásaiban jól nyomon követhető vallásbölcseletei gondolkodásának, minden hasonló szellemi-erkölcsi-közéleti megújulás alapvető föltételére mutat rá. Az általa emlegetett „*új reformkor*” ugyanis csakis akkor valósulhat meg, amennyiben készek vagyunk a személyes megújulásra. Amint *A rendszerváltás másik vége* című írásában (158–162.) figyelmeztet: a dolgok megfordítása, körülményeink és közösségeink megjobbítása rajtunk is múlik – hisz amint a botnak, úgy a rendszerváltásnak is két vége van, amelyek közül az egyiket mi tartjuk kézben! Ahhoz, hogy ezt tudatosítsuk, majd az ezzel járó felelősséget vállaljuk, gondolkodásunk átfogó megváltoztatása szükséges.

E felelős gondolkodásnak mindenekelőtt az *őszinteségen* kell alapulnia. Az ember magához és a valósághoz való maradéktalan őszinteséget Mezei Balázs *vallás*nak nevezi. E jellegzetesen magyar kifejezés egyszerre utal arra, amit az európai kultúrában hagyományosan *religio*-nak nevezünk, másrészt utal az őszinteség és vallo-más mozzanatára, ama személyes tanúskodásra, amely egyedül teszi lehetővé számunkra magának a valóságnak a föltárulását. A szerző szerint az így értett vallást nem söpörheti el a szekularizáció sem – hisz ez utóbbi mintegy az előbbi benső mozzanataként lepleződik le, szabaddá téve a vallást arra, hogy azzá lehessen, aminek tulajdonképpen lényegileg lennie kell.

Voltaképp a valóságról van szó, annak egészéről, tőle való függésünk sokszínű értelméről, melynek igazi értelme ugyanakkor elválaszthatatlan az emberi szabadságtól. Őszinteségünk teljes jelentése abban áll, hogy csakis e függés pozitív értelmének és szabadságunknak fölismerése teszi lehetővé számunkra az igazi felelősséget.

Jóllehet szerzőnk vérbeli szakfilozófus, egyben mélyre látó politikai gondolkodó, esszéinek jelen kötetével tudatosan egy bizonyos értelemben szakmáján kívüli mintát követ. A kiváló német fenomenológus és jeles etikai gondolkodó, Max Scheler (1874–1928) az I. világháború utolsó éveiben s azt követően több közéleti és kulturális tárgyhoz szólt hozzá írásban. Hazája államszervezeti, gazdasági, kulturális káosza ellen emelt szót – közgondolkodóként (publicistaként, mondanánk ma), soha el nem veszítve a filozófus tekintetének élességét. Hazánk közelmúltjának hasonló káosza készítette Mezei Balázst arra, hogy tollat ragadjon. Írásai eredetileg a *Hitel*, a *Valóság*, a *Disputa*, a *Magyar Napló* s a *Magyar Nemzet* lapjain láttak napvilágot 1996 és 2004 között. Átdolgozások után, kötetbe gyűjtve, immár – esetenként akár – tízegynéhány év távlatából sem veszítettek időszerűségükből. E körülmény oka kettős: egyrészt a mélyre hatoló elemzéseknek, másrészt hazai (s világbeli) viszonyainknak egyaránt köszönhető. Ezért volna ideje, hogy meg-szíveljük a szerző figyelmeztetését (204.): „*Az ország*nak, amelyben születtem, megegyezésre van szüksége ahhoz, hogy fennmaradjon. [...] Ehhez belátó emberekre van szükség, aki képesek lemondani a sajátról a közös érdekében... El kell indulnunk egymás felé, le kell mondanunk sajátunknak tekintett, kisajátított igazságainkról, legalább oly mértékben, hogy teret adhassunk annak az igazságnak, amely mindenkié, amely... közös. A cél: ... maga az igazság.

[...] Meggyőződésem, hogy az őszinteség visz-szanyerése elvezethet a kölcsönös jóindulathoz...”

Bakos Gergely OSB

2011. február – május

2011. február 5. Szentmise és diplomaosztó ünnepség.

2011. február 5. Házszenelés.

2011. február 15. Farsangi bál.

2011. február 22. A hallgatók közös imádságra hívják a főiskola tanárait, munkatársait, hallgatóit. Kéthetente a kápolnában csendes szentségimádáson vesznek részt, taizéi imaórát tartanak és közösen zsolozsmáznak.

2011. február 22. Az *Iránytű – Hivatástisztázó* kurzus folytatódik. A résztvevők február 22. és május 3. között kéthetente keddenként 18–20.30 között találkoznak. Témák: istenkapcsolat, önismeret, család, szerzetesség, papság, közösség, imádság, elköteleződés és dönteni tudás.

2011. február 22. Könyvtári esték: Xeravits Géza tanszékvezető tart diavetítéses előadást Nepárról *Az ember, aki nem találkozott a jétivel* címmel.

2011. március 8. Kiemelt vendégelőadás: *Belső erőforrásaink felfedezése*. A főiskola vendége Robert J. Wicks, Psy. D., a Maryland-i Loyola Egyetem professzora.

2011. március 22. A „Víz napja” alkalmából szentmise azokért az embertársainkért, akik nem jutnak megfelelő ivóvízhez. Szentmise után hálaadási szertartás a Duna partján.

2011. március 25. A Dogmatika Tanszék szimpóziuma: *Életünk története – Aquinói Szent Tamás a gondviselésről és az okosságról*. Előadók: Frivaldszky János (PPKE JÁK), Kézdy Anikó, Kocsis Fruzsina, Szabó Bertalan OP, Szeiler Zsolt (PPKE BTK), Vivian Boland OP (Blackfriars, Oxford).

2011. március 25. Lukács László piarista, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola alapító rektora mutatja be aranymiséjét a budapesti Örökimádás templomban.

2011. március 30. Kiemelt vendégelőadás. A Filozófia Tanszék vallásfilozófiai előadássorozatának nyitóelőadása *Az ima genealógiája* címmel a Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK Filozófiai Intézetének „Fides et ratio” programjával közös szervezésben. Előadó: Mezei Balázs vallásfilozófus, az ELTE BTK oktatója, a PPKE BTK Filozófiai Intézetének igazgatója, az MTA doktora.

2011. április 1. *A gazdaság tízparancsolata*. A Keresztény Közgazdász Műhely konferenciája. Hogyan fedezhetők fel és alkalmazhatók a keresztény társadalmi elvek

a gazdaságban? Megvalósítható-e az egyház társadalmi tanítása a gazdaságban? Előadók: Bodroghelyi Csaba, Hernádi Zsolt (MOL), Kerekes Sándor (BCE), Papp Tibor.

2010. április 2. Sapientia nap: *A „szombat-év” – Megújulási programok a szerzetesi életben.* Előadók: Márfi Gyula veszprémi érsek, Kézdy Anikó, Tanguy Marie Pouliquen (Toulouse), Ulrik Mónika SSND, Vidal Rodríguez OFM (Róma). A konferencia előadásait a főiskola megjelenteti a *Sapientia Füzetek* sorozat 20. köteteként.

2010. április 5. Könyvtári esték: *Az alázat mint bibliai paradigma.* Előadó: Bácskai Károly evangélikus lelkész, az Evangélikus Hittudományi Egyetem Újszövetségi Teológiai Tanszékének mb. vezetője. Vendég: Szatmári Györgyi.

2011. április 8–10. Felvidéki kirándulás a tanárok, munkatársak és hallgatók részére – Sáros Vármegye – A Rákócziak egykori földjén – várak, kastélyok, ruhszin fatemplomok.

2011. április 16. Bokros Balázs Márk bencés hallgató 2. helyezést ér el az április 14–16. között rendezett XXX. Jubileumi Országos Tudományos Diákköri Konferencián a *Míg e testben élünk – az idő Szent Benedek Regulájában* című dolgozatával a Vallás- és hittudomány II. szekciójában.

2011. május 5. A 2010/2011. évi Tudományos Diákköri Konferencia helyezettjei és dolgozatai: I. helyezett: Naményi Krisztina: *A szent rend mint házassági akadály*, II. helyezett: Nagypál Emma: *A mennyei létra mint a szerzetesi tökéletesség modellje*, III. helyezettek: Gergely Gabriella: *Hirschler József és a Mariánium iskola* és Asztalos Dániel: *A segítő beszélgetések elméleti problémái.*

2011. május 11. Könyvtári esték: Révay Edit tart diavetítéses előadást *Indonézia – a gazdag szegények hazája* címmel.

2011. május 11. Szentmisében adunk hálát a Föld által nekünk juttatott gyümölcsökért.

2011. május 18. Könyvbemutató: Kálmán Peregrin OFM: *Dokumentumok Grósz József kalocsai érsek hagyatékából 1956–1957* című kötet bemutatója a Szent István Társulat, a Hamvas Béla Kultúrakutató Intézet és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola szervezésében. Grósz József kalocsai érseket, püspökkari elnök elődjét méltatja Dr. Erdő Péter bíboros, prímás, esztergom-budapesti érsek, az MKPK elnöke. A kötetet bemutatja: Szabó Csaba a bécsi Collegium Hungaricum tudományos igazgatóhelyettese.

2011. május 18–20. A Bibliatudomány Tanszék nemzetközi konferenciája. Címe: *Political Power and Ideology in Biblical and Extra-Biblical Tradition.* Előadók: Benka Dávid, Karasszon István, Karin Schöpflin, Fröhlich Ida, Michael Wojciechowski, Stefan Schorch, Friedrich V. Reiterer, Jack Pastor, Zsengellér József, Moyna McGlynn, Geréby György, Xeravits Géza, Ötvös Csaba, Gátas József.