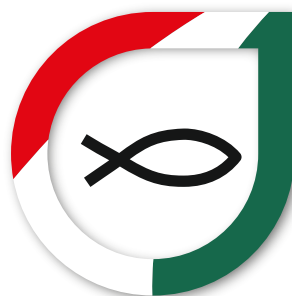


2019.



DOSZ

Hittudományi Osztály

doktoranduszok
országos
szövetsége

Fiatal
Kutatók és
Doktoranduszok
IX. Nemzetközi
Teológuskonferenciájának
Tanulmánykötete

Volume of the 9th Conference
of the Junior Theologians and
Doctoral Students

FIATAL KUTATÓK ÉS
DOKTORANDUSZOK
IX. NEMZETKÖZI
TEOLÓGUS-KONFERENCIÁJA
2019

Kiadja a Doktoranduszok Országos Szövetsége
Falk1 Edutus Ház Rendezvényközpont.
1055 Budapest
Falk Miksa u. 1.

„A rendezvény az Emberi Erőforrások Minisztériuma megbízásából az Emberi Erőforrás Támogatáskezelő által meghirdetett Nemzeti Tehetség Program NTP-FKT-M-18-0003 kódszámú pályázati támogatásából valósult meg.”



EMBERI ERŐFORRÁSOK
MINISZTÉRIUMA



A tanulmányok nyelvi ellenőrzésében segítséget nyújtott
Pintér Bálint és Szigmond Attila.

ISBN 978 615 5586 56 9

Szerkesztő: Kiss Gábor
Műszaki szerkesztő: VÉRTESI Lázár
Borítóterv: MELIS Péter
Felelős kiadó: SZABÓ Péter
Budapest, 2020

TARTALOM

| | |
|-----------------------------------|---|
| KISS GÁBOR: Lectori salutem | 5 |
|-----------------------------------|---|

FŐELŐADÁSOK

| | |
|--|----|
| CSISZÁR KLÁRA: Logo-pasztorális. Egzisztenciaanalízis-alapú pasztorális teológia az egyház integrális missziófogalmának tükrében | 8 |
| NAGYPÁL SZABOLCS: Vallásközi párbeszéd mint kölcsönös gazdagodás: lelkeségi és bölcsességi szövegek közös olvasása | 21 |
| PATSCH FERENC SJ: Haladás vagy fejlődés az üdvtörténelem megértésében? Esettanulmány: Ferenc pápa tanítóhivatala | 40 |

SZEKCIÓELŐADÁSOK

| | |
|---|-----|
| ANDRÁS SZABOLCS: Az ortodox vallásos nacionalizmus jellemzői, különös tekintettel az orosz és román helyzetre | 63 |
| BALOGH GYULA: Krúdy és a boszorkányszombat | 75 |
| BALOGHNÉ VINCE KATALIN: A Boldogságóra Mozgalom kihívása a hittanórák és az egyházi iskolák összefüggésében | 87 |
| BARCSA KRISZTINA: A magyarországi római katolikus egyházi vezetők migrációval kapcsolatos nyilatkozatai – kutatási riport | 100 |
| BELOVAI GYÖRGY: Jacques Derrida és a vallás (nélküli vallás) különös esete | 113 |
| BODNÁR ZOLTÁN: A kánoni munkajog kialakulása és fejlődéstörténete | 125 |
| DAMÁSDI DÉNES: Az istentisztelet missziói dimenziója a hitetlenek felé, az 1kor 14,23–25 alapján | 139 |
| FERENCZ EMESE: A liturgia identitásformáló ereje | 153 |

| | |
|--|-----|
| JONICA Xénia: Népmisszió. Útmutatás a népmissziót rendező főtisztelendő papság részére. Írta: P. Lukács Mánszvét | 160 |
| JUHÁSZ Pál Balázs: „Azt mondtad: »nem jó az embernek egyedül lennie«” (Tób 8,6) – Tóbiás könyve a házasságkötés szertartásában | 174 |
| KABAI Sára Réka: Miért Dávid és miért nem Salamon? (1-2 Krón) | 182 |
| KÁNTOR Viola: Reformok. Az egyház megújulási törekvései XIII. Leó pápától napjainkig | 190 |
| KATÓ Szabolcs Ferenc: Jetró: Midián és Jhwh papja? | 203 |
| KIS Diána: Nemesnádudvar múltja és jelene. Egy Észak-bácskai falu története és demográfiája | 213 |
| KISS Gábor: A Római Kánon fordítástörténete a magyar zsinatutáni liturgiareform tükrében | 221 |
| LYDORF, Claudia: „Confessor Semper Astitit“ Beichte und Beichtgeheimnis vor dem Hintergrund des Langen 19. Jahrhunderts | 237 |
| M. PELESZ Nelli: „Paedagogia Perennis”. Marcell Mihály neveléstana | 253 |
| MOLNÁR Andrea: A biztonság exegézise. A profán és a transzcendens mentén | 265 |
| PAPP Szilva Anikó: Találkozások Jóbbal. Jób könyve értelmezése a Martin Buber-i dialógusfilozófia fogalmainak segítségével | 272 |
| PETŐ László: Az Inka Birodalom vallási specialistái válogatott XVI. századi spanyol források tükrében | 288 |
| SZABÓ Péter OFM: A szenvedés titka Karl Rahner értelmezésében | 298 |
| SZAKÁCS Tamás: Krisztus és az anyag kettős természete | 311 |
| SZAPLONCZAY Máté: Eucharisztikus sajátosságok a Keleti Szír Egyházban | 324 |
| SZŰTS-NOVÁK Rita: Imre Sándor (1877-1945) megjelenése és megjelenítése a 20. század első felében a Protestáns Szemle hasábjain | 338 |
| TAMÁSI Anna Éva: A bíraskodásban résztvevő személyek a kánoni perben két szentszék gyakorlata alapján | 351 |

LECTORI SALUTEM

Tisztelt Olvasó!

A Fialat Kutatók és Doktoranduszok IX. Nemzetközi Teológuskonferenciájának most megjelenő tanulmánykötete a 2019. március 1. és 3. között Nyíregyházán, a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskolán megrendezett szimpóziumon elhangzott előadások írott formáját tartalmazza. A háromnapos tudományos együttlét alkalmával 9 szekcióban nyílt lehetősége a résztvevőknek megvitatni egymással legfrissebb kutatási eredményeiket. Az előadók nagy része a hazai és nemzetközi hit- és vallástudományi doktori iskolák kutatója, így az olvasó e cikkekben bepillantást nyerhet a teológiai gondolkodás legfrissebb eredményeibe. Az egyes szekciók munkáját az adott tudományterület egy-egy kiemelkedő professzora vezette, aki szakmai tanácsaival járult hozzá az előadók tudományos fejlődéséhez.

E komoly múltra visszatekintő konferenciát a Doktoranduszok Országos Szövetsége Hittudományi Osztálya szervezte, mely hagyományosan az Osztály éves programjai közé tartozik már. Munkákkal olyan tradíciót szeretnénk folytatni – és egyben tovább is fejleszteni – mely már több éve meghatározó lehetőség mindazon PhD hallgatók számára, akik határainkon innen akár pedig azon túl, arra tettek fel tudományos pályájukat, hogy a hit misztériumát tanulmányozzák a lehető legkülönfélébb aspektusokból.

Külön köszönet illeti a szerkesztési és lektorálási munkában résztvevő Vértesi Lázárt, aki áldozatos segítsége nélkül nem készülhetett volna el e kiadvány.

2020. január 14.

Kiss Gábor
osztályelnök

Dear Reader,

The volume that you have just taken in your hands, contains those presentations that were held at the Conference of Junior Theologians and Doctoral Students between 1-3 March 2019 at the St. Athanasius Greek Catholic Theological Institute. The three-days-long conference gave the floor to the participants to discuss their most recent results of their research. The work was going on in nine parallel sessions according to the different fields of research. Since many of the participants were coming from various fields of study, by this volume the opportunity is given to the reader to have an insight to the ongoing researches of young theologians both on national and international level.

The conference has already a long tradition within the frames of the National Association of PhD Students and it is part of the theology department's yearly program. By organizing the yearly conference, the theology department would like to continue and develop further the tradition of offering the possibility to both national and international PhD researchers to present the results of their researches and to have these published as well. To realize these goals, we need, however, a bridge that connects us all disregard of denomination, field of research or institution.

In the preparation of the volume and editorial work I am especially thankful to Vértési Lázár. Without his precious work the volume could not have been realized.

14 January 2020

Kiss Gábor,
Head of department

FŐELŐADÁSOK

PROF. DR. CSISZÁR KLÁRA

LOGO-PASZTORÁLIS

EGZISZTENCIAANALÍZIS-ALAPÚ PASZTORÁLIS TEOLÓGIA AZ EGYHÁZ INTEGRÁLIS MISSZIÓFOGALMÁNAK TÜKRÉBEN

*Babeş-Bolyai Tudományegyetem Kolozsvár, Római Katolikus Teológia Kar,
egyetemi adjunktus*

Katholische Privat Universität Linz, egyetemi tanár

Mi végett van az egyház?

A pasztorális teológia számára ez egy alapvető és nagyon összetett kérdés, melyre megkísérlünk választ adni, mégpedig egy egzisztenciaanalízis-alapú pasztorális teológia rövid felvázolásával. Az elgondolás mögött az a meggyőződésünk húzódik, hogy az egyház jövője azon áll vagy bukik, mennyire sikerül megértenünk Isten önközlésének, vagyis a szentháromságtan kinyilatkoztatásról szóló elméletének életünkre konkrétan vonatkozó gyakorlati következményeit.

Isten önkinyilatkoztatása – ahogy Max Scheler fogalmaz – a szolidáris egészben élő személy teljességét átfogóan célozza meg (...) és ez az átfogó igényesség van benne a mi egyházzal való elgondolásunkban.¹ A kinyilatkoztatás ezért egzisztenciálisan/húsba-vágóan érint mindannyiunkat. Ebből az egzisztenciális érintettségéből kiindulva inspirálódhatunk Viktor E. Frankl logoterápiájából és egzisztenciaanalíziséből, aki a harmadik bécsi pszichoterápiás iskola alapítója. Iskolájának három alapaxiómája van: 1. az ember akarati szabadsággal rendelkezik; 2. az ember a leginkább az élet értelmére irányuló kérdésben érdekelt; 3. az életnek feltétlenül értelme van. Viktor E. Frankl, a logoterápia és egzisztenciaanalízis atyja, nem teológus, és – egyáltalán nem minősítésként tesszük hozzá – még csak nem

¹ Vö. SCHELER, Max: *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*. In: *Schriften aus dem Nachlass*. Vol. I. Zur Ethik und Erkenntnislehre. Hrsg. SCHELER, Maria. Bern, 1986. 230.

is keresztény. Antropológiájában Frankl az embert elsősorban értelem-kereső és értelemre irányuló személyként definiálja, aki a felismert értelemért és értékekért a végsőkig képes elmenni, a legborzasztóbb szenvedést is képes kibírni.

Közép-Kelet Európára tekintve szembetűnő, hogy mennyire visszafogott a gyakorlati teológia terén folytatott diszkurzus. Amikor arról van szó, hogy hit-tartalmainkat életvitelszerűen beépítsük mindennapi egyházi gyakorlatunkba, azoknak gyakran „elmélet-szaguk“ vagy rossz értelemben vett „jámorság-szaguk“ lesz, az ember egzisztenciáját érintő dogmáink életidegenek maradnak, holott azok az élet teljességéről szólnak, a szeretetről, a reményről és a hitről. A II. Vatikáni Zsinat óta az egyház – tevékenysége révén – pedig éppen az ember egzisztenciális valóságát akarja megszólítani. A missziófogalom zsinat utáni fejlődése egyre inkább átfogó/integrális jelentőséget kap és emberi egzisztenciát érintő, átfogó egyházi gyakorlattá válik. A frankli logoterápia és egzisztenciaanalízis éppen az integrális missziófogalom kutatása kapcsán villant fel számunkra lényeges támpontokat, melyek segítségével egy egzisztenciaanalízis-alapú pasztorális teológia körvonalazódik. Ennek emberre vonatkozó gyakorlati megmutatkozását pedig logo-pasztorálisnak nevezzük. A logo-pasztorális tehát az egyházi gyakorlat optimalizálásával foglalkozik, ehhez pedig az egzisztenciaalapú-pasztorális teológia szolgáltatja a mintát.

Az egzisztenciaanalízis-alapú pasztorális teológia alaptézisei:

1. Az egyház a (szentháromságos) szeretet-dinamikából születik és benne áll fenn. Csak ebben a szeretetdinamikában van létjogosultsága. Ennek a szeretet-dinamikának tehát kettős mozzanata van: születni és fennállni (szubszisztálni). Ennek a kettős mozzanatnak a kontextusában és a modern teológia értelmében pedig kizárólag egyféleképpen gondolkodhatunk a missziófogalomról, mégpedig integrálisan, azaz átfogóan.

Az egyház fennállása (szubszisztenciája) a Szentháromság „integrális szeretet-közösségén“ alapszik, emberhez és az egész emberiséghez szóló küldetését pedig az egyház – legalábbis a II. Vatikáni Zsinat óta – átfogóan értelmezi:

„Az öröm és remény, a gyász és szorongás, mely a mai emberekben, főként a szegényekben és a szorongást szenvedőkben él, Krisztus tanítványainak is öröme és reménye, gyásza és szorongása, és nincs olyan igazán emberi dolog, amely visszhangra nem találna szívükben.”²

A Lelkipásztori Konstitúció ezen kijelentése azonban teológiailag csak akkor tartható, ha annak az emberre nézve gyakorlati és egzisztenciális következményei vannak. Amennyiben ezek a következmények hiányoznak, akkor életidegen ideológiává degradálódik hitünk, teológiánk, az egész Krisztus-esemény. A világ pedig nap mint nap az egyház konkrét tevékenységein olvassa le fennállásának alapját.

2. Az egzisztenciaanalízis-alapú pasztorális teológia az emberközeli egyház jövőjének laboratóriuma. Ennek megvalósítása az egyház benső lényegéből eredő feladat: a tulajdonképpeni misszió. Az itt következő fejtegetéseinkben különösképpen is Ferenc pápára, Viktor E. Franklre és Paul Michael Zulehnerre támaszkodunk, valamint az egzisztencia-filozófiára és a fenomenológiára olyan mértékben, amennyire ezek az imént felsorolt gondolkodó elődökre is hatással voltak.³ Ezen alaptéziseket a következőkben két olyan aspektus mentén vizsgáljuk, melyek segítségével egy lehetséges választ adhatunk a kezdeti kérdésünkre: *Mi végett van az egyház?*

1. Az egyház fennállásának alapja: a misszió
2. Az ember itt-létének indítéka (motivációja): az élet teljessége/az értelemmel teli élet

² GS 1.

³ Kutatásaink során arra a felfedezésre jutottunk, hogy egy szoros kapcsolat van Viktor E. Frankl és Ferenc pápa gondolati tradíciója között. Ez különösen akkor látszik, ha jobban szemügyre vesszük gondolkodásuk filozófiai háttérét. Anélkül, hogy részletekbe bocsátkoznánk, csupán néhány személyt említünk meg, akik szemléletesen rövidre zárják ezt a kapcsolatot: egyik az imént idézett Max Scheler, aki Viktor Franklra volt nagy hatással, különösen is, ami az érték-elméletét illeti. A másik személy Romano Guardini, aki Max Scheler hatására, a fenomenológiát (a jelenség megismerése, mint az igazi ismeret forrása) a teológia egyik lényeges ismereti elveként értékeli. Romano Guardini pedig közismerten nagy hatással volt Ferenc pápára. Romano Guardini gondolati hagyományán keresztül aztán rögtön eljutunk Karl Rahnerhez, akinek teológiáját tanítványa, Paul Zulehner alkalmazza a pasztorális teológiában, jelentősen meghatározva ezzel a tárgy egzisztenciális irányba alakuló fejlődését. És íme, összeállt az a díszes társaság, amelynek gondolati vonalán mozgunk.

Az egyház fennállásának alapja: a misszió

Korunk egyik legismertebb missziológusa, Stephen Bevans, nem győzi elég gyakran hangsúlyozni az egyház és a misszió „normális” viszonyát:

„(T)he church does not so much have a mission as that the mission has a church. The church is not about itself; it is about the Reign of God that is preached, served, and witnessed to, and this makes all the difference.”⁴

Tehát nem az egyház missziójáról, hanem épp fordítva, a misszió (*Missio Dei*) egyházáról beszélhetünk. Bevans érvelésében a II. Vatikáni Zsinat *Ad gentes* kezdetű missziós dekrétumára támaszkodik, mégpedig annak 2. pontjára, amelyben a zsinati atyák az egyház természetét missziós természetként definiálják. Az egyház missziós természetéből olvasható ki az a küldetés, melynek van egy egyháza. Az egyház missziós természete a zsinati dekrétumban szentháromság-ökonómiai, teremtéstani és szotériológiai alapot kap. Ez a természet tulajdonképpen Isten önkinyilatkoztatását idézi, amely első alkalommal a teremtésben mutatkozott meg, aztán az Ige megtestesülésében csúcsozott ki és végül Jézus Krisztus feltámasztásában teljessé vált. Az Üdvtörténet e momentumai Isten teremtő és szabadító, azaz gyógyító szeretetéről tanúskodnak.⁵ Az egyház missziós természetéből adódóan ez a szeretet alkotóeleme az egyház szubszisztenciájának, ezért az egyház küldetése révén a világban mindig konkretizálódni akar.

Ferenc pápa is gyakran hangsúlyozza az Isten szeretetét, mint az egyház fennállásának alkotóelemét. Ennek gyakorlati következményeit pedig legtöbbször a misszió fogalomba sűríti. Amikor az egyház átalakításáról beszél, akkor az egyház missziós átalakításáról beszél.⁶ Amikor a kilépő egyházról beszél, akkor missziós kilépésről beszél.⁷ Amikor emberi korlátokról beszél, akkor a misszióról beszél, amely az emberi korlátok között ölt testet.⁸ Amikor nyitott szívről beszél, akkor

⁴ BEVANS, Stephen: *The mission has a church, the mission has a ministers. Thinking Missiologically about Ministry and the Shortage of Priest.* Compass 3. (2009/3) 3–14, 3.

⁵ CSISZÁR Klára Antónia: *Mission mit dem Lehramt integral (neu) denken.* Verbum SVD, 57 (2016/3-4), 292–309, 295.

⁶ Vö. *Evangelii Gaudium* (továbbiakban: EG) 19. Magyar fordításban: FERENC pápa: *Evangelii Gaudium.* Budapest, 2014.

⁷ Vö. EG 20–23.

⁸ Vö. EG 40–45.

missziós szívről beszél, amely soha nem zárkózik be, soha nem a magabiztosságra támaszkodik és soha nem részesíti előnyben az önmagát védelmező ridegséget.⁹ Amikor pedig az egyház megújulásáról beszél, akkor az egyház missziós megújulásáról beszél, amely szem előtt tartja Isten népét és a személy életét, méltóságát.¹⁰

Ferenc pápa „missziós” kijelentései a Krisztus-esemény nagyon összetett és mégis nagyon közérthető teológiához vezetnek. Ferenc pápa ugyanis két nagyon alapvető, egymástól el nem választható és az egyházi gyakorlat számára konstitutív jelentőséggel bíró fogalommal körvonalazza a Krisztus-eseményt. Ez a két fogalom Isten Igéje és a Megtestesülés. Ferenc pápa következetesen hangsúlyozza Isten Igéjének primátusát, mint az egyházi gyakorlat egyetlen mércéjét és irányát.¹¹ Isten Igéje azonban nem egy életidegen Szó, hanem a megtestesült Ige, amely hús-vér testet öltött, vállalta az emberi életet és konkrétan meg akarja szólítani az életet. Ennek az „akaratos” isteni Igének van egy egyháza, amely teret biztosít az ember és az Ige találkozásának. Az Igével való találkozás pedig az embert létének transzcendens dimenziójával szembesíti és mindig önmagán túlrá, mégpedig saját embertársaihoz vezet.¹² Paul M. Zulehner ezzel kapcsolatosan azt mondja, hogy aki elmerül Isten szeretetében, az felbukkan az embertársi szeretetben, mert Isten szeretete a felebarát szeretetéhez vezet.¹³ Max Scheler idézve ez a logika így hangzik: aki a Teremtőt szereti, szereti annak teremtményét is.¹⁴ Ferenc pápa ezt a következőképpen foglalja szavakba:

„Isten szava arra tanít, hogy a testvérben a megtestesülés állandó meghosszabbítása rejlik mindannyiunk számára: »Amit e legkisebb testvéreim közül egyel is tettetek, velem tettétek« (Mt 25,40). Amit másoknak teszünk, annak transzcendens dimenziója van: »Amilyen mértékkel mérték, olyannal fognak majd nektek is visszamérni« (Mt 7,2); és válaszol a felénk irányuló isteni irgalmasságra: »Legyetek hát irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas. Ne mondjatok ítéletet senki

⁹ Vö. EG 45.

¹⁰ Vö. EG 51.

¹¹ Vö. EG 173–175.

¹² Vö. EG 128.

¹³ Vö. pl. ZULEHNER, Paul M.: *Kirchenvisionen. Orientierung in Zeiten des Kirchenumbaus*. Ostfildern, 2012. 116.

¹⁴ Vö. NOTA, Jan H.: *Max Scheler. Der Mensch und seine Philosophie*. Friedingen a. D., 1995. 74.

fölött, s akkor fölöttetek sem ítélnétek. Ne ítélnétek el senkit, s akkor benneteket sem ítélné el. Bocsássatok meg, és nektek is megbocsátanak. Adjatok, és akkor ti is kaptok. (...) Amilyen mértékkel ti mértétek, olyannal mérnek majd nektek is.» (Lk 6,36-38). Amit ezek a szövegek kifejeznek, az a minden erkölcsi törvényt megalapozó két főparancs egyikeként értett »testvér felé való kilépés önmagunkból« abszolút prioritása, s a legvilágosabb jel ahhoz, hogy mérlegre tegyünk a lelki növekedés útját, amelyen Isten teljességgel ingyenes ajándékozására válaszul járunk. Ezért »a szeretet szolgálata is az Egyház küldetésének alkotóeleme és lényegének mellőzhetetlen kifejeződése«. Amint az Egyház természete szerint missziós, úgy fakad elkerülhetetlenül ebből a természetből a felebarát iránti tevékeny szeretet, a megértő, segítő és támogató együttézés.”¹⁵

Ferenc pápa a megtestesülés logikáját tekinti az egyházi gyakorlat mércéjének. Az egyház feladata, hogy tevékenysége által megszólaltassa a *logoszt* a világban. A megtestesülés logikájához hűséges egyházi gyakorlat az egyházat is „önmagán túlra” vezeti. A megtestesülés logikájának követése, mondhatni, egy önmagából kilépő egyház garanciája. Amikor az egyház kilép önmagából, „misszióba” indul, a misszió ebben a vonatkozásban pedig már nem földrajzi, hanem egzisztenciális értelemben vett kilépést jelent: a szegényekhez, a megsebzettekhez, egészen Krisztus példáját követve. A *missio ad gentes* tehát tovább fejlődik egy *missio ad vulnera* irányába, ami egyben mindig, mint egy *missio in misericordia* valósul meg. Ebben az értelemben a misszió tehát „létfontosságú” jelentőséggel bír az egyház számára, ugyanakkor gyógyítóan és felszabadítóan hat az ember életére.

A misszió az egyház fennállásának alapja, missziós természete az „önmagából való kilépés” gyakorlatában valósul meg. A misszió az egyház fennállásának öntranszcendens képessége, amely révén az egyház nyitott marad a világ felé és biztosítja az ember számára azt a szentségi teret, ahol létrejöhet ember és Isten találkozása. A missziós természetét megélő egyház elsősorban nem azon fáradozik, hogy elsímítsa a belső feszültségeket és önmagát egyensúlyba hozza. A missziós egyház számára első helyen a világ sebei vannak, az emberek és az egész emberiség egzisztenciális nyomorúsága. Az egyház öntranszcendencia képességének

¹⁵ EG 179.

magyarázatára analóg alkalmazhatjuk Frankl antropológiai öntranszcendencia fogalmát és leszögezhetjük, hogy az egyház szubszisztenciája túlmutat önmagán, valamire irányul, ami nem saját maga.¹⁶ Egy átfogó értelemben vett missziós tevékenység pedig eszköze annak, hogy az egyház a világban megjelenítse az isteni szeretetet, mint az önmagán túlmutató fennállásának alapját. Ennek alátámasztására felidézhetjük Bergoglio bíboros szavait, melyek a konklávé általános gyűlése előtt hangzottak el, közvetlenül pápává választása előtt:

„Ha az egyház nem lép ki önmagából, hogy hirdesse az evangéliumot [nem indul misszióba], akkor önmaga körül forog. Akkor megbetegszik. Az a sok nyomorúság, melyet az idők folyamán az egyház intézményei okoztak, mind az egyház önmagába fordulásában gyökereznek.”¹⁷

Ha az egyház tehát nem indul misszióba, és nem fáradozik azon, hogy a teremtő és gyógyító isteni szeretetet a világban megtapasztalhatóvá tegye, akkor szembefordul saját benső természetével és megbetegszik. Missziós tevékenysége révén, vagyis Isten emberek iránti szeretetének megjelenítése által mondhatjuk azt, hogy az egyház újra és újra egészségesen „világra-jön”, megszületik, amit a pasztorális teológiában *ekkleziogenezisnek* nevezünk. Az ekkleziogenezis, az egyház-születés nem egy egyszeri, lezárt történés a múltban, hanem egy állandóan jelen levő kihívás és felszólítás, amely akkor és ott valósul meg, amikor és ahol az egyház egy adott korban és kultúrában saját természetével, benső lényegével összhangban megnyilvánul a világban.¹⁸

Ezek volnának röviden egy egzisztenciaanalízis-alapú pasztorális teológia körvonalai, melyek a pasztorálekkleziológiai háttérrel kívánják biztosítani a logo-pasztorális számára. Az egzisztenciaanalízis-alapú pasztorális teológiában Viktor E. Frankl emberre vonatkozó tézisének egyházra való analóg alkalmazásával átvezetjük gondolatmenetünket a második ponthoz, a logo-pasztorális konkrétabb bemutatásához:

¹⁶ Vö. FRANKL, Viktor E.: *Die Selbsttranszendenz menschlicher Existenz*. In: FRANKL, Viktor E.: *Gesammelte Werke. Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Über das Grenzgebiet zwischen Seelenheilkunde und Glauben*. Szerk. BATHYANY, Alexander – VIK János – BILLER, Karlheinz – FIZOTTI, Eugenio. Wien–Köln–Weimar, 2018. 49–61, 54.

¹⁷ BERGOGLIO, Jorge Mario: *Erzbischof von Buenos Aires/Argentinien im Prekonklave*. <http://www.kath.net/news/40706>. (22.05.2018.)

¹⁸ Vö. CSISZÁR Klára Antónia: *Das Angesicht der Erde erneuern. Kirchliche Entwicklung nach dem Kommunismus in Rumänien*. Ostfildern, 2018. 21.

„Egyháznak lenni a megtestesülés logikájának értelmében állandóan különféle helyzetekkel való szembesülést jelent, amelyek mindegyike egyszerre feladat [Aufgabe] és ajándék [Gabe]. Amit a különféle helyzetek az egyház számára »fel-adnak«, az fennállása értelmének megvalósítása. Amit pedig az egyháznak »adnak«, az a lehetőség, hogy ilyen értelem megvalósítások által az egyház beteljesítse fennállásának értelmét. Minden helyzet olyan hívás, melyre az egyháznak hallgatnia és amelynek engedelmesskednie kell.”¹⁹

Az ember itt-létének motivációja: az élet teljessége, az értelemmel teli élet

Ferenc pápa *Evangelii gaudium* kezdetű apostoli buzdításában körvonalazza az ember itt-létének (*Dasein*) a motivációját (vagy indítékát):

„Csakis az Isten szeretetével való, boldog barátságba átalakuló találkozásnak – vagy újra találkozásnak – köszönhetően szabadulunk meg lelkiismeretünk elszigeteltségétől és az önmagunkra irányulástól. Akkor válunk teljesen emberivé, amikor többek leszünk a pusztán emberinél; amikor megengedjük Istennek, hogy önmagunkon túlra vezessen bennünket, hogy ezáltal elérjük legigazibb valónkat. Ebben rejlik az evangelizáció forrása. Mert ha valaki befogadta azt a szeretetet, amely újra megajándékozta az élet értelmével, hogyan zárhatná magába a vágyat, hogy ezt másokkal is közölje?”²⁰

Az élet értelmének kapcsán érdemes a frankli logoterápia és egzisztenciaanalízis nyomába eredni, ha a megvalósuló egyházi gyakorlatot úgy akarjuk optimalizálni, hogy benne egyre inkább egy emberközeli, sebekre érzékeny egyház valósuljon meg, nap mint nap, az imént feltárt missziós értelemben. Ehhez azonban fel kell tennünk a kérdést, hogy ki is tulajdonképpen az az ember, akihez az egyház közel akar kerülni?

Ferenc pápa, keresztény antropológiánkkal összhangban, az embert egy a „világra és Istenre nyitott” személyként definiálja, míg a frankli meghatározásban természeténél fogva az „embert igazán emberivé”, az öntranszcendenciára (vagyis önmaga meghaladására) való képessége teszi. Ez a két szempont kiváló

¹⁹ A szerző által átvett idézet: Vik János idézi Viktor E. Franklt, ld. FRANKL, Viktor E.: *Gesammelte Werke*. 12.

²⁰ EG 8.

támaszt nyújt egyházi gyakorlatunk optimalizálásához, hogy megvalósulhasson egy emberközeli, teremtő és gyógyító egyház. Az emberközeli egyház segítségére lesz az embernek abban is, hogy felfedezze életének értelmét, de különösen olyan élethelyzetekben, amikor az élet kilátástalan, az élet értelme nagyon homályos. Hogyan lehetséges ez?

Viktor E. Frankl a következőképpen definiálja az emberi egzisztencia egyik legalapvetőbb ismervét, az öntranszcendenciát:

„[Öntranszcendencia alatt] azt az alapvető antropológiai tényt értjük, miszerint embernek lenni mindig valami önmagunkon túlra való irányultságot jelent, ami már nem mi magunk vagyunk – valamire vagy valakire való irányultságot: egy értelemre, amelyet az ember megvalósít, vagy egy másik emberi lényre való irányultság, akivel találkozik.”²¹

A probléma ott kezdődik, ahol az élet értelme – bármilyen okból – elhomályosul és így az ember számára egy következő lépés az élet teljessége felé elhanyagolható. Spirituális értelemben ekkor egzisztenciális sebekről beszélhetünk. A sebeket pedig gyógyítani kell. Gyógyítani kell az ember sebeit és gyógyítani kell az emberiség sebeit, vagy egy konkrét társadalom sebeit.

Amikor Ferenc pápa szegényekről beszél, akkor ő nemcsak az anyagi értelemben vett szegényekre gondol, hanem olyanokra, akik számára – mindegy milyen okból – az élet értelme elhomályosult: a kirekesztettek, a megaláztatottak, tehát az egzisztenciálisan sebzett emberek, akik összezavarodott, megbomlott, megsebzett kapcsolataik miatt szenvednek, és nem találják a következő lépést az élet teljessége felé.

Ezek a szegények az evangélium elsőszámú címzettjei is.²² Az evangélium gyógyír a méltóságában sebzett, az élet teljessége felé törekvő, de elbukó ember számára:

„Ebben a környezetben az evangélium hirdetése alapul szolgálhat az emberi élet méltóságának helyreállításához, mert Jézus bőségesen akarja árasztani az életet [...] (vö. Jn 10,10). Az emberi élet egységes és teljes értelme, melyet az evangélium kínál, a legjobb gyógyszer a városok bajaira [...].”²³

²¹ A szerző által átvett idézet: Vik János idézi Viktor E. Frankl, ld. FRANKL, Viktor E.: *Gesammelte Werke*. 11.

²² Vö. EG 21; 48.

²³ EG 75.

Az *Evangelii gaudium* kezdetű apostoli buzdításban további támpontokat találunk ahhoz, hogy mit jelent evangéliumi kontextusban az élet értelme és az élet teljessége, amihez az egyház – tevékenysége révén – hozzásegítheti az embert:

- Az élet teljessége mindenekelőtt békében való életet jelent; a békében való élet feltételezi a szabadságot és az igazságosságot.²⁴ A béke, a szabadság és az igazságosság együttesen teszik lehetővé, hogy az ember egzisztenciálisan egyre inkább kibontakozzon és értelemmel teli életet éljen.²⁵
- Az élet értelme Isten emberek iránti szeretetében pre-egzisztens²⁶; azt nem kell megalkotni, mert ott van. Felismerhető és megvalósítható, ha az ember kilép önmagából. A felismert értelem megvalósulása tapasztalható meg akkor, amikor az ember szeretetben átadja magát valaminek vagy valakinek.²⁷

A klasszikus teológia értelmében három útja van annak, ha az egyház az embert egy teljesebb, az evangélium szerinti értelmes élet megvalósításához akarja hozzásegíteni. Ez a három út pedig a *martyria*, a *diakonia* és a *leiturgia* útja. Ezeket az egyház alapfunkcióinak nevezzük.

Ezt a három alapfunkcióját elsőként VI. Pál pápa foglalta össze az evangelizáció kifejezésben. Az evangelizáció művében az egyház missziós természete valósul meg. A *martyria*, a *diakonia* és a *leiturgia* által Isten teremtő és gyógyító szeretetét tapasztalja meg az ember. Ez a szeretet az embert egyre inkább nyitottá teszi mások és a világ felé. A világ és az ember felé nyitott személy pedig már nem saját félelmeivel van elfoglalva, vagy saját jólétével, hanem lehetősége van aktiválni az öntranszcendenciára való képességét, minek révén elérhetővé válik számára egy teljesebb élet. Önmagán túl felfedezheti helyzetének konkrét, életre hívó értelmét és elindulhat az értelemmegvalósítás útján.

Ha így tekintünk az evangelizációra, azzal együtt az egyház tevékenységére és annak céljára, akkor számtalan új perspektíva nyílik meg előttünk. Olyan témák kerülnek terítékre, amelyek a legkülönbözőbb élethelyzetekkel szembesítik az egyházat és annak tevékenységét.²⁸ Ezek újabb és újabb kihívások elé állítják

²⁴ Vö. EG 201.

²⁵ Vö. EG 224.

²⁶ Vö. EG 8.

²⁷ Vö. EG 121; 160; 178.

²⁸ Vö. EG 16.

az evangelizációt, melyekkel az egyház bártran szembe kell nézzen, ha krisztusi akar maradni. A krisztusi egyház ugyanis az embert átfogó értelemben támogatja a teljesebb élet felé haladás útján.²⁹ Az egyház a legkülönbözőbb élethelyzetekben új toposzokat fedez fel, mert már nem földrajzilag, hanem egzisztenciálisan indul misszióba, az élet peremére.³⁰ Ehhez ismernie kell az emberek szükségleteit, vágyait, kívánságait és félelmeit.³¹

Az embert egzisztenciálisan érintő sebek láttán az egyház úgy kell megnyilvánuljon, mint jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének.³² Ami hatékonyságát segítheti, az tevékenységének éppen egy integrális aspektusa.

Jézus tevékenységéből kiolvashatjuk, hogyan lesz a *martyria*, a *diakonia* és a *leiturgia* egyre inkább az isteni szeretet közvetítésének útja. A jézusi praxisnak ugyanis mindig kettős jellege van: egy felfedő vagy megvilágosító és egy gyógyító jellege. Paul M. Zulehner gyakran hangsúlyozza – a hegyi beszédet idézve –, hogy a Krisztus nyomában járó közösség feladata, hogy a „világ világossága” és a „föld sója” (vö. Mt 5, 13-16) legyen. Ez nem vagy-vagy lehetőség, hanem kötelezően is-is, műsztagógikus egyházi gyakorlat. A *martyria* révén, a szóbeli tanúságtételben és az igehirdetés által, az egyház egyre inkább felfedi az ember egzisztenciájának, azaz teremtetségének titkát, azt, ami az emberi élet, kezdettől fogva. A „hűség Isten” (vö. MTörv 32,4) történetét fedi fel, melyet a Teremtő minden egyes emberrel³³ közösen ír. Ez *per intentionem* egy felfedő szándéka a *martyrianak*, ami explicite egy műsztagógikus cselekedet. De akárcsak a jézusi praxisnak, ennek a műsztagógikus cselekedetnek is van egy *per effectum* gyógyító aspektusa,³⁴ hiszen aki egyre inkább megtalálja elete értelmét, aki megvilágosodik, aki felfedezi itt-létének titkát, itt-létének motivációját, az *per effectum* gyógyul is.³⁵

²⁹ Vö. EG 182.

³⁰ Vö. EG 17; 20; 61; 73; 133.

³¹ Vö. EG 17; 178.

³² Vö. LG 1.

³³ NEUNER, Peter – ZULEHNER, Paul M.: *Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche*. Ostfildern, 2013. 40.

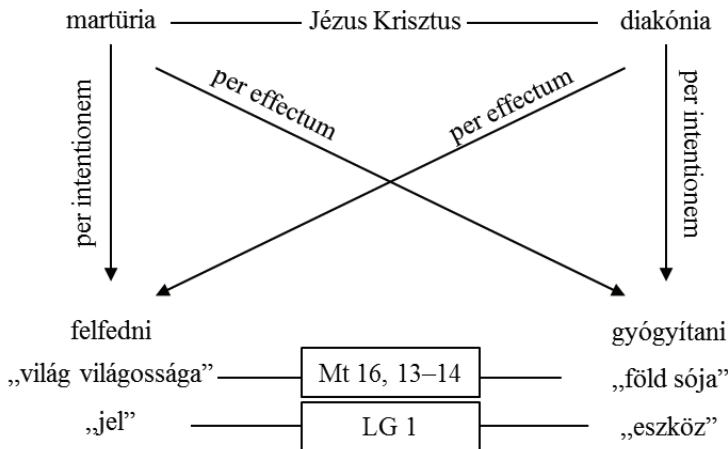
³⁴ Vö. NEUNER–ZULEHNER: *Dein Reich... i. m.* 45.

³⁵ EG 142-144.

Az evangéliumok sorra számolnak be továbbá *per intentionem* gyógyító cselekedetéről. Szegények, betegek, kirekesztettek, diszkrimináltak gyógyulnak meg Jézus kezei által és lesznek újra a társadalom tagjai. A gyógyító Krisztust követő közösség feladata továbbvinni a jézusi praxist, hogy az egyház „az elnyomottak és a megkárosítottak ügyvédje legyen”.³⁶

„Mint tehát Krisztus bejár minden várost és falut, s gyógyított minden betegséget és bajt, annak jeléül, hogy elközelgett Isten országa, úgy az Egyház is ott van gyermekei által minden rendű és rangú ember, leginkább a szegények és elnyomottak mellett [...]”.³⁷

A gyógyító cselekedetekben Isten szeretete válik megtapasztalhatóvá. Az egyház odafordulása a szegényekhez, az elnyomottakhoz, a félelemben élőkhez gyógyító erővel hat, mert megnyitja a lehetőséget Isten szeretetének megtapasztalására.



A *diakóniában* az egyház gyógyít, mert sebeket lát (el). Az az ember pedig, akinek sebei gyógyulnak, egyre inkább képes lesz életének értelmét is felfedezni és elindulhat az önmegvalósítás útján. Az irgalmasság cselekedetei (vö. Mt 25), a diakónia *per intentionem* az egyház gyógyító tevékenységei közé tartoznak, *per effectum* azonban hozzásegítik az embert ahhoz, hogy a félelemből gyógyultán kikerülve, egyre inkább szeretni tudjon, egyre inkább oda tudja ajándékozni magát valaminek vagy valakinek és ebben (újra) felfedezze élete értelmét. Ebben a folyamatban az ember

³⁶ Vö. NEUNER–ZULEHNER: *Dein Reich...* i. m. 50.

³⁷ Vö. EG 12.

közelebb kerül a Krisztus-esemény lényegéhez, az élethez, és újabb kihívásokat fedezhet fel önmagán kívül a világban, azaz növekedni kezd. Nem létezik tehát krisztusi tanúságtétel és igehirdetés gyógyító jelleg nélkül, és nem létezik Krisztus nevében végzett szeretetszolgálat az ember titkát megvilágító aspektus nélkül.³⁸

Befejező megjegyzések

Térjünk vissza kezdeti kérdésünkhöz: *Mi végett van az egyház?* Az egzisztenciaanalízis-alapú logo-pasztorális teológia fényében láthatunk ebben a „mi végett” kérdésben egy „valami-felé” irányultságot: az egyház azért van, hogy az embernek egyre inkább esélye legyen az élet teljességét már itt a földön megízlelni, hogy életét kezébe vegye és azt egyre inkább értelemmel telivé formálja. A feltámadás logikáját fogja így az ember a világnak megmutatni. Azt, hogy nem a halálé, nem Nagypénteké, hanem az életé, tehát Húsvété az utolsó szó. Alexandriai Szent Klemen Orfeusz mítoszáat parafrázálva, az egyház azért van, hogy a béke, a szeretet és az öröm dallamát játssza a világnak.

XVI. Benedek pápa szerint az egyház fennállásának értelme „a megváltás eszközévé lenni, átítatódni Isten szavával és a világot bevonni az Istenben való szeretet egységébe. Az egyház elmerül a Megváltó ember felé való odafordulásában. Az egyház ott, ahol valódi önmaga, mindig mozgásban van, folyamatosan annak a küldetésnek a szolgálatában áll, melyet az Úrtól kapott. És ezért mindig újra meg kell nyíljon annak a világnak a gondjai előtt, melynek ő is része. Ki kell szolgáltatnia magát a világ gondjainak, hogy azt a szent cserét, mely a Megtestesüléssel elkezdődött folytassa és jelenvalóvá tegye.”³⁹ Az egyház fennállásának alapja egy mondattal kifejezve tehát: Isten szeretet-dinamikáját egy átfogó, integrális missziógyakorlat által következetesen és mindig a lehető legkonkrétabban megjeleníteni a világban.

³⁸ Vö. EG 176.

³⁹ BENEDIKT XVI.: *Begegnung mit in Kirche und Gesellschaft engagierten Katholiken*. Ansprache anlässlich der Apostolischen Reise nach Deutschland, Freiburg, Szeptember 25. 2011. In: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hfbenxvispe20110925catholics-freiburg.html>. (07.06.2016).

NAGYPÁL SZABOLCS

**VALLÁSKÖZI PÁRBESZÉD
MINT KÖLCSÖNÖS GAZDAGODÁS:
LELKISÉGI ÉS BÖLCSESSÉGI
SZÖVEGEK KÖZÖS OLVASÁSA**

*Eötvös Loránd Tudományegyetem, Állam- és Jogtudományi Kar
adjunktus*

Vallásközi (és ökumenikus) párbeszédrel foglalkozom immáron több, mint húsz esztendeje, tizenöt évvel ezelőtt alapítottuk a Vallásközi Párbeszéd Társaságát (Vapata), amelynek a társelnöke vagyok.

Vagyis, már jóval azelőtt kezdtünk el foglalkozni e kérdéskörrel, hogy az elvándorlásnak a jelensége a közéleti eszmélődés és a közbeszéd középpontjába emelte volna a vallási találkozásoknak a szükségességét.

Az alábbi tanulmánnyal hármas célkitűzésem van. Egyrészt, szeretném felhívni a figyelmet három gyönyörű istenhívő bölcsességi hagyományra, néhány történetnek a lelkeségi és elemző értelmezését nyújtva. Másrészt, szeretnék egy neveléstudományi, pedagógiai módszert alaposabban bemutatni és érzékeltetni, amely alkalmas mind a felsőoktatásban a hittudománynak, a teológiának a tanítására, mind pedig a hittanórákon a közös és párbeszédese lelkeségi töltekezésre, egymásnak a kölcsönös gazdagítására. Harmadrészt pedig, három különböző világvallásnak a bölcsességi hagyományát párhuzamban szemlélve – és tulajdonképpen ez alkotja a tanulmányomnak a keretét – a vallásközi párbeszédnek talán a legfőbb szintjét szeretném érzékeltetni, hogy ezáltal az egész vallásközi közeledés lényegére jobban rámutathassak.

Mi nem vallásközi párbeszéd? A kérdéskör tétje

A vallásközi párbeszédnek a különböző kihívásaival találkozván legelőször azon kérdéssel szembesülünk, hogy pontosan milyen célból is akarnánk más vallások gyakorlóival párbeszédbe bocsátkozni.¹

Rendkívül sajnálatos módon, némely esetekben bizony rögtön le is ragadhatunk e kínálkozó nehézségnél, amelyet főként a rendszeres teológián (különösen is az alapvető hittanon) belül a vallások teológiája tárgyal.

A vallások teológiája és az igazság megismerése

A bolygón jelenlévő más világvallásokról és hagyományokról ugyanis főként a fundamentális teológiának azon részében hallunk, ahol a vallásnak és a vallásosságnak a különböző fogalmait tárgyaljuk.²

Később pedig a dogmatikában az üdvösségtani (szótériológiai) résznél jutnak más vallások is szerephez, mégpedig ahelyütt, ahol a nem keresztény embereknek az üdvözülési lehetőségeiről beszélünk.

Emlékezhetünk, ehelyütt kerül szóba a kizárólagosságnak, a beléfoglalásnak, valamint a sokszínűségnek (vagyis az exkluzívizmusnak, az inkluzívizmusnak, továbbá a pluralizmusnak) a teológiai fölfogása.

Ezenkívül, e tudományszaknak és e tantárgynak a keretei között beszélünk az istenközpontúságnak, a lélekközpontúságnak, illetve a krisztusközpontúságnak (vagyis a teocentrikusságnak, a pneumatocentrikusságnak, továbbá a krisztocentrikusságnak) a különböző teológiai megközelítésmódjairól.

A kizárólagosságnak a kihívásával egészen a kezdetektől fogva küszködött a kereszténység: az üdvösségtanunk ugyanis taníthatja nekünk például azt is, hogy csak és kizárólag nálunk, keresztényeknél van az egyetlen Igazság és minden igazság.

¹ A vallásközi párbeszéd módszertanáról bővebben: NAGYPÁL Szabolcs: *Párbeszédünkör: A vallásközi találkozások módszertana.* (Vallástudományi Könyvtár VII.) Budapest, 2013.

² A vallásközi párbeszéd keresztény teológiai megközelítéseiről bővebben: *Az ökumenikus és vallásközi párbeszéd útja: Hivatalos egyházi megnyilatkozások.* Szerk. NAGYPÁL Szabolcs. Budapest–Pannonhalma, 2009.

Ez esetben rendkívül könnyű (volna) elakadni az önelégültségnél: a vallásközi párbeszédnek a teológiai és a lelkiségi (spirituális) tétje ekként elhalványodik, elenyésszik és elvész, és pusztán egy diplomáciai vagy éppen hithirdetési (missziói) vállalkozássá silányodik. (Egyébként még ezen állítás sem tűnik teljesen igaznak: a kozmikus Krisztusnak a nagyhatású gondolata például, vagy éppen azon elképzelés, hogy a párbeszéd folyamán már elfeledett vagy éppen háttérbe szorult igazságainkat fedezzük föl újra, mégis bizonyos tartalmat adhat a vallások közötti találkozásoknak.)

Az aránytalan ellenfogalompárok

Egy csodás fogalomtörténésznek, Reinhart Kosellecknek (1923–2006) a történet-tudományi elemzése rámutat arra, hogy az immáron remekül bevált és működő hellén/barbár aránytalan fogalompárt jelentősen továbbfejlesztve dolgozta ki az Egyház a keresztény/pogány ellentétet és szembeállítást.

Ezen vallási jellegű, és sok más hagyományra is hasonlóképpen jellemző fogalompárnak a másik alakja a még veszélyesebb, minthogy magára a benső ellen-ségre vonatkozó szembeállítása az igazhitűnek, valamint az eretneknek.

A „pogány”-nak az ekképpen kialakított és elterjesztett fogalma azért tűnik rendkívül kényelmesnek, minthogy az e csoportba tartozó emberekkel nem kell párbeszédet folytatni, a kultúrájuk szinte teljességgel semmibe vehető.

Ez még azon igen szélsőséges esetben is igaz lehet, amennyiben a keresztény vallásnál sokkal régebbi, ősibb hagyományokról vagy civilizációkról van szó, mint például az egyiptomi vagy éppen a védikus (hindu) kultúra esetében.

Magának vallásközi párbeszédnek azonban csupán mintegy előszobái az efféle vallástéológiai vizsgálódások. Egy sokkal bátrabb megközelítés az, amennyiben zárójelbe tesszük a 'ki üdvözülhet és mi által', valamint a 'ki birtokolja az igazságot' kérdését, vagy átutaljuk a tárgyalásukat másoknak; és ténylegesen belévetjük magunkat a párbeszédnek a magával ragadó sodrásába és az erőteljes lendületébe.³

³ A vallásközi megtapasztalásról bővebben: *A vallási tapasztalat megértése: Jog, bölcelet, teológia*. Szerk. NAGYPÁL Szabolcs – BÁNYAI Ferenc – BAKOS Gergely. (Békés Gellért Ökumenikus Könyvek II.) Az Eötvös Loránd Tudományegyetem (ELTE), Állam- és Jogtudományi Kar (ÁJK) tudományos kiadványai, Acta Congressuum 16. Budapest–Pannonhalma, 2010.

A bölcsesség és a lelkiség mint a vallásközi találkozás legmagasabb szintjei

A vallásközi találkozások szintjei

Maguknak a nagy világvallásoknak (és természetesen a vallásos embereknek) a viszályt, majd pedig a békés egymás mellett élést is meghaladó, valódi találkozása egyszerre több szinten is megtörténhet.

Az együttélést ugyanis fokozatosan fölválthatja előbb a gyakorlati együttműködés (illetve a közös tanúságtétel), majd pedig a tanításoknak a tüzetesebb megbeszélése. A folyamat végezetül kicsúcsosodhat a lelkiségi egymásra találásban és a bölcsességi töltekezésben (és esetleg még akár a közös ünneplésben is).

Egy rendkívül megrázó tapasztalat és valódi élethalakító erejű ráismerés az, hogy a nagy világvallások mind rendelkeznek virágzó bölcsességi és színpompás lelkiségi irodalommal (a „misztika” szót a terheltsége és a talán túlságosan is széles jelentéstartománya miatt ezúttal gondosan kerülnénk).⁴

A vallásközi találkozásnak az egyik kiemelt terepe lehet tehát az, amennyiben közösen olvassuk több vallás, több kultúrkör és több korszak bölcsességi és lelkiégi kincstárának a gyűjteményes gyöngyszemeit.

A különböző bölcsességi és sokszínű lelkiségi hagyományoknak a megismerése, valamint a kölcsönös rácsodálkozás a mélyen rejlő párhuzamokra kulcsfontosságúvá válhat a párbeszédnek a folyamatában.

A bölcsesség szerepe a vallásközi párbeszédben

Mi a bölcsesség? A bölcsesség olyasféle kérdésekkel foglalkozik, hogy például mi a boldogság, hogyan lehetünk boldogok e Föld nevű bolygón, és hogyan kell élni, hogy örökre boldogok legyünk még a halálunk után is.

⁴ A vallásközi párbeszéd nem keresztény teológiai megközelítéseiről bővebben: *A vallásközi párbeszéd a vallások szemszögéből*. Szerk. NAGYPÁL Szabolcs. (Békés Gellért Ökumenikus Könyvek III.) Budapest–Pannonhalma, 2011.

Továbbá, olyan vizsgálódásokkal foglalja el magát, hogy mi is volna pontosan az életnek az értelme, hogyan élhető értelmes és jelentőségteli élet, mitől válik valóban tartalmassá az emberi létezés.

Ezzel kapcsolatban afféle kutatásokkal is, hogy mi teszi boldogtalanná az embert, mi rombolja az életét értelmetlenné, üressé, milyen hibákat és bűnöket lehet elkövetni, amelyek gátolnak az emberi életnek a bölcs, boldog és értelmes megélésében. Ezenkívül, figyelme kiterjed arra is, hogy miképpen találhatjuk meg, illetve milyen módon fedezhetjük föl az életnek az értelmét általában, de különösen is az én saját életemnek az értelmét itt és most. Amennyiben pedig nem vagyunk képesek arra, hogy eleve adottként megeljük az értelmet, akkor hogyan telíthetjük mi magunk értelemmel az életünket, hogyan tehetjük azt értelmessé, és miként adhatunk neki értelmet mi magunk.

A vallásos ember természetesen mind a bölcsességet, mind a boldogságot, mind pedig az értelmes életet mindig magához Istenhez köti, ezért a bölcsesség a nagy egyistenhívó vallási hagyományokban rendkívül szorosan összekapcsolódik és szilárdan összefonódik a lelkiségnek a kérdéscsoportjával.

Vagyis azon kérdésekhez kötődik a bölcsesség, hogy miképpen építheti ki (és tovább) az istenkapcsolatát az ember. Hiszen a bölcsesség a Valósággal fennálló rendkívül szoros kapcsolatból születik.

A bölcsességnek a legmélyebb és a legszilárdabb alapja nem az ésszerű érvelés, hanem a belátás. Nemcsak lelkiségi a bölcsesség, hanem mindig nagyon is gyakorlatias. Azáltal segíti megtalálni számokra az élethelyzeteknek az értelmét, hogy azokat az egész életnek az értelemösszefüggésébe helyezi. A lelkiségnek és a bölcsességnek egyfajta sajátos szépségtani (esztétikai) megértése és értelmezése van: az alapvető dolog tehát nem annyira az erkölcstani, vagy éppen az ésszerűsége alapuló ismeretelméleti hozzáállás az élethez. Az elemzendő történeteink szinte soha nem állnak meg pusztán önmagukban, hanem minden egyes esetben megértésért, majd pedig – ezzel párhuzamosan (és körkörösén) – értelmezésért is kiáltanak.

Például akkor kívánnak értelmezést, amikor (látszólagos vagy tényleges) elmentmondásokra bukkanunk bennük vagy közöttük. Különösen is nyilvánvaló mindez, amikor kiscsoportban olvassuk és beszéljük át őket.

Ekkor ugyanis már a leges-legelején hatalmas szórással találkozhatunk a történetek értelmezésével kapcsolatban, és a végén is inkább arra kell rádöbennünk, hogy több érvényes értelmezést is el kell fogadnunk, egyszersmind nyitva kell hagynunk. A bölcsességi történetek igazából akkor tárják föl egyre mélyebb és mélyebb mondanivalójukat, amennyiben a jóindulat megértéstanával közeledünk hozzájuk: vagyis, ekképpen nem eleve a bírálóknak a kapaszkodópontjai után kutatunk.

Hanem ennél sokkal célravezetőbb és hasznosabb az, amennyiben engedjük, hogy azon értelem vagy értelmezés szóljon közvetlenül mihozzánk, amely bennünket épít, amely valamit hozzárak az igazságnak és a lelki szépségnek a kristálypalotájához. A legkevésbé sem kell tehát egyetértenünk a történettel vagy éppen annak bármelyik lehetséges vagy ténylegesen már létező értelmezésével; kinyitván azonban a szívünket és kitárva a lelkünket, készen érdemes állnunk arra, hogy a szöveg akár jelentős kihívást, netán közvetlen és személyes provokációt intéz felénk.

Három egyistenhívő bölcsességi hagyomány: Kereszténység, iszlám és zsidóság

Ezúttal szigorúan az egyistenhívő vallásoknál maradva három különböző korból és földrésről származó hagyományt hozunk föl példaként, néhány kiválasztott szöveget egészen közletről is szemügyre véve. A kiválasztott kérdéseket egyszerre több szempontból közelítjük meg, és együtt, egészben igyekszünk látni (ha tesszik, szinoptikus módszerrel). A három hagyomány közt fönnálló különbségeknek a bemutatása egy másik gondolatmenetnek az anyaga lehetne; ehelyütt most arra figyelünk, amiben párhuzamosan futnak és egymást is erősítik.

Afrikából a keresztény sivatagnak az elmélyültségét, a Közép-Kelet tájairól a muszlim háterű szúfi irányzatot, a mi földrésünkről, Európából pedig a haszid zsidó mozgalmat említjük ezúttal, röviden.⁵

⁵ A vallásközi párbeszéd zsidó teológiai megközelítéseiről bővebben: *Kizöldülő olajfa: Hivatalos megnyilatkozások a zsidó-keresztény párbeszédben.* Szerk. NAGYPÁL Szabolcs – DOBOS Károly Dániel. (Békés Gellért Ökumenikus Könyvek IV.) Budapest–Pannonhalma, 2011.

A történetek alapviszonylata a mesternek és a tanítványnak a kapcsolata: a tekintélynek az épségét és a tisztességét tisztelet illeti, a hiteles viszonyulás hozzá mindenféleképpen az engedelmesség. Vagyis, az alaphozzáállás az, hogy alaposan nézd meg, hogy kit tekintesz mesterednek; amennyiben azonban már elfogadtad a mesterednek, akkor hűségesen kövesd az útmutatásait, amelyek nyilvánvalóan a te érdekeid is, vagy még inkább a javadat szolgálják.

A sivatag keresztény bölcsessége

A lejegyzett sivatagi anyák és a sivatagi atyák, az ammak és az abbák, pontosan százharmincegyen, keresztény remeték és szerzetesek voltak Észak-Afrikában, elsősorban Egyiptomban (és részben a Közép-Keleten), a III. és a VI. század között. Az alapítójuk Remete Szent Antal (251–356) volt.⁶

A különböző aranymondásokban kikristályosodott bölcsességüket hosszú-hosszú évszázadok óta olvassák az aszketikának és a misztikának a lelkisége iránt érdeklődők.⁷ Az ammak és az abbák közül kiemelkedik többek között Arszeniosz, Törpe János, Egyiptomi Makáriosz, Poimén, Sziszoesz vagy Szünklétiké.⁸

Már a kortársak is érezték, hogy valami időtlent hallanak. Gyakran járultak a remetékhez azzal a nyitott végű, talán furcsának ható kéréssel: „Abba: mondj egy igét!” Ilyenkor valami életváltoztatót szerettek volna hallani, vagy legalább olyasmit, amin naponta elmélkedve mélyebbre jutnak az istenhitben. Emellett természetesen az alkalmiságnak, az önkéntelenségnek, a helyzetből kibontakozásnak is teret hagytak. Míg a világban a képmutatás (hipokrizis) tűnik a legnagyobb veszélynek, a sivatagban a kiszáradás, vagy más szóval a lelki szárazság (akedia).

Nézzünk most egy történetet a sivatagi anyák és atyák hagyományából: Niké-tasz abba: *A madár története*.

⁶ A sivatag történetei az alábbi gyűjteményben találhatóak: *A szent öregek könyve: A szerzetesanyák és szerzetesatyák mondásainak ábécésorrendes gyűjteménye*. Szerk. és ford.: BAÁN István. Budapest, 2001. A számozás a névhez tartozó történet sorszámát jelzi a kötetben.

⁷ A sivatagi anyák és atyák életéről többek között a következő kötetből érdemes tájékozódni: REGNAULT, Lucien: *Így éltek a IV. századi egyiptomi szerzetesek*. Ford.: BÓDOGH-SZABÓ Pál. Budapest, 2004.

⁸ Az előző műnek az eredeti kiadása: REGNAULT, Lucien: *La Vie Quotidienne des Mères et Pères du Désert en Egypte au IV^e Siècle*. Paris, 1990.

„Nikétasz abba mesélte:

Két szerzetes megegyezett, hogy együtt akarnak lakni. Az egyik azt gondolta magában: „Bármit akar is a testvérem, azt teszem.” Hasonlóképpen gondolkodott a másik is: „A testvérem akaratát fogom végrehajtani.” És sok éven át éltek teljes szeretetben.

Látva ezt, az ellenség fölkerekedett, hogy elválassza őket. Megállt előttük, és az egyiknek *galamb* alakjában jelent meg, a másiknak *varjú*éban. Azt mondta az egyik: „Látod a galambocskát?” Mire így szólt a másik: „Varjú az!” erre vitatkozni kezdtek, majd öltre mentek egészen addig, amíg vér nem folyt – az ellenség nagy örömeire –, azután elváltak egymástól.

Három nap múltán jobb belátásra tértek, mert magukba szálltak. Bűnbánatot tartva megegyeztek: amit láttak, mindketten *madárnak* gondolták. Mivel pedig fölismerték, hogy a veszekedés az ellenségtől származott, mindvégig kitartottak egymás mellett, és nem váltak el.”⁹

Ez egy (bölcsségi) történet, nem pedig valamiféle történelem. Lehet, hogy megtörtént, sokkal valószínűbb azonban, hogy ehelyütt még sokkalta többről van szó: mégpedig (lelkiségi) tanításról.

Vajon miért akarnak ők ketten együtt lakni? Ennek nyilván számos előnye van, és nemcsak gyakorlatiak (mint amilyen például egymás segítése volna), hanem lelkiek is: mindig van kinek szolgálni, állandóan van kivel megélni az életet, egymás mindennapjait megosztani, lassanként közösséggé nemesedni.

Nyilván hatalmas kísértései is vannak a helyzetnek: például az, amikor a másik ember nem Isten dolgait keresi, jelentősen elterelheti a figyelmet. A megegyezés közöttük egy közös akaratnyilvánítás, egyfajta szóbeli szerződés.

Mekkora szent az egyik! Természetesen veszélyes lehet, hogy a másik személy ki akarja őt használni. Milyen óvintézkedéseket tesz? Semmiféle! Vajon honnét származik e bizalom? Valószínűleg onnét forrászik, hogy alaposan megnézi, pontosan kivel is akar együtt élni: Istennek egy másik barátjával.

Vajon a későbbiekben mi lesz ebből, hová fejlődik a kapcsolat? Egy meglehetősen gyökeres, radikális elhatározás ez. Vajon végül is miért dönt így? Minden

⁹ NIKÉTASZ: *Madár*. 565. In: A szent öregek könyve: A szerzetesanyák és szerzetesatyák mondásainak ábécésorrendes gyűjteménye. Szerk. és ford.: BAÁN István. Budapest, 2001. 242.

valószínűség szerint azért, hogy állandóan gyakorolja az engedelmességet, és egy meghatározott, kézzelfogható emberi személyt szolgáljon.

Továbbá, azért határoz így, hogy Isten akaratát ne pusztán csak találgassa, hanem az előtte álljon, kézzelfogható módon a testvérében, és ott minduntalan, újra és újra megtalálja. Minthogy maga a veszekedés és a viszály egyáltalán nem isteni, és közösségben élni csakis így lehet, ekképpen érdemes.

Itt akár hirtelen vége is lehetne a történetnek: pontosan az imént leírtak jelentik a módját annak, hogy miképpen éljünk, akár közösségben, akár házasságban. Nyilvánvalóan, amennyiben az ember egy ilyesféle elhatározást tett a másik személyre vonatkozóan, akkor a viszonyosságnak az elve alapján ő maga is igyekszik belátással kérni a másik embertől; reménykedve, hátha egyszersmind az is hasonló fogadalmat tett.

A történet azonban tovább folytatódik. Már-már olyasfajta mértékben kezdett Isten országa megvalósulni, hogy az ellenségnek lépnie kellett valamit. Minden személyt és minden egyes helyzetet éppenséggel a leggyöngébb pontján érdemes és célravezető megtámadni, és pontosan ezt tette ezúttal az ellenség is.

A ravasz ellenség olyan helyzetet teremtett, hogy mindkét fél meg lehessen győződve a maga igazáról, ráadásul mindkét félnek igaza is legyen, csak éppen a két igazság valamiképpen ellentmondjon egymásnak az arisztotelészi logika alapján. Ez pontosan azon helyzet, amely eszményi a viszálynak az elmérgesedéséhez és a belobbanásához. Először a vita, majd a könnyű testi sértés, azután a súlyos testi sértés, végezetül pedig a kapcsolatnak a megszakadása a sorrendje a viszály belobbanásának.

A diabolosz, vagyis a megosztó lény egy meglehetősen profi, minden hájjal megkent szakember. Eljutottunk általa a történetnek a legmélyebb pontjához, ahonnan immáron csakis fölfelé ívelhet az utunk.

Mindössze három nap, vagyis rendkívül rövid idő alatt (amíg alászálltak a poklokra, és megélték azt) működésbe hozták a szereplők az életükben a húsvéti logikát. A bűnbánat során nemcsak a megosztottságot és a tettlegességet kellett megbánniuk, hanem az igazságnak a kizárólagos kezelését is.

Voltaképpen azért képesek a végletekig közösségben maradni egymással, minthogy fölismerték, hogy a veszekedés az ellenségtől származik – még azon esetben is, amennyiben mindkettőjüknek igaza van; sőt, különösen is akkor.

Az entrópiának, a széthúzásnak, a széttűnésnek az erői állandóan működésbe lépnek egy összetartó közösségben. Vajon föladtak valamit az igazságból? Nos, a túlságos pontosságot, esetleg a ragaszkodást a lényegtelen dolgokhoz föltétlenül föladták.

Találtak azonban egy olyasfajta, még lényegesebb, föltétlen igazságot – ha tesszik, közös nevezőt –, amelyhez mindketten ragaszkodhatnak. Mindezt pedig a közösségnek és a szeretetnek a nevében.

A szúfi muszlim bölcsesség

A muszlim bölcsességnek az egyik legfontosabb irányzatát, az ezeréves szúfi utat – amely elterjedt volt az egész Közép-Keleten – különösen is olyan gondolkodók képviselik, akik a X. és a XV. század között éltek, jobbára Arábiában, az Arab-félszigeten.¹⁰

E fénykornak a híres gondolkodói, a neves tanítói és a szabad szellemei voltak például El-Gazáli,¹¹ Omár Khajjám, Nisápúri Attár, Ibn El-Arabi,¹² Sirázi Szádi,¹³ Hákim Dzsámi,¹⁴ Hákim Szanáj,¹⁵ valamint Dzsélál Ed-Dín Rumi.¹⁶ A szúfizmusnak többféle meghatározása létezik: némelyek a muszlim fősodor egy részének tekintik, mások sokkalta tartózkodóbbak, és bizonyos eretnességközeli gondolati irányokat is kitapintanak a mozgalomban.¹⁷

¹⁰ Mindenféleképpen említést kell tennünk az alábbi átfogó műről: BURCKHARDT, Titus: *Bevezetés a szúfi tanításba*. Ford. MEDVE István. Budapest, 2005.

¹¹ GHAZÁLÍJ (EL-GAZÁLI), Abú-Hámíid Mohammed AL-: *A tévelygésből kivezető út: Vallásbölcséleti önarckép*. Ford. NÉMETH Pál. Budapest, 2003.

¹² Az előbbi Burckhardt-kötetnek az eredeti kiadása: BURCKHARDT, Titus: *Introduction aux Doctrines Ésotériques de l'Islam*. Paris, 1969.

¹³ További szakirodalom: PESECHKIAN, Nossrat: *A tudós meg a tevehajcsár: Keleti történetek – nyugati lelki bajok*. Ford. ADAMIK Lajos. Budapest, 1991.

¹⁴ Szúfi bölcsesség lelhető még e kötetben is: HEMENWAY, Priya: *Keleti bölcsesség: Szúfi, tao és zen*. Ford. KÖRBER Ágnes. Budapest, 2007.

¹⁵ Az előbbi kötetnek az eredeti kiadása: HEMENWAY, Priya: *The Little Book of Eastern Wisdom: Sufi, Tao and Zen*. Köln, 2006.

¹⁶ A föntebbi Peseschkian-műnek az eredeti kiadása: PESECHKIAN, Nossrat: *Der Kaufmann und der Papagei: Orientalische Geschichten als Medien in der Psychotherapie*. Frankfurt am Main, 1979.

¹⁷ Az egész szúfizmus-kérdéskörnek talán a legalapvetőbb összefoglaló műve a következő: SHAH, Idries: *The Sufis*. New York, 1964.

Idries Shah (1924–1996), az afgán-indiai-brit gondolkodó volt az a személy, aki összegyűjtötte e régi hagyományvonalnak a legfontosabb bölcsességi történeteit, mégpedig több különböző kötetbe is.¹⁸ Az ő véleménye az volt, hogy ehelyütt nem egy sajátosan muszlim hagyománnyal állunk szemben, hanem az emberiség egy olyasfajta egyetemes tudásával, amely a nagybetűs Valóságnak a megismerésére irányul.¹⁹ E megismerést, a minél valódibb jelenlétet szolgálja a tantörténeteknek a neveléstudománya, a pedagógiája, amelyek között helye van még az állatmeséknek is: ebből is nyilvánvaló, hogy a metaforikus kifejtést jobban kedvelő irányba mozdulnak el a történetek.²⁰

A lelkiségüket e bölcsességi és lelkiségi nagymesterek mindannyian rendkívül rövid tantörténeteknek az alakjában hagyományozták át a tanítványaiknak, amelyeket később az utókor is összegyűjtött.²¹ Nézzünk most egy elgondolkodtató történetet a szúfi hagyományból is: Nisápúri Attár: *Arányok – Az evilág és a túlvilág*.

„Amennyiben megmutatod az evilágot az embereknek, akkor tízből kilenc ember rohanni kezd felé.

Amennyiben megmutatod a Paradicsomot a megmaradt embereknek, akkor tízből kilenc ember rohanni kezd felé.

Amennyiben megmutatod a poklot a megmaradt embereknek, akkor tízből kilenc ember megrettenve menekül onnét.

Ekkorra már csak néhány ember marad, akikre nem hat semmi az eddigiekből. Ők azt mondják Istennek:

– Csakis Feléd vágyakozunk; és nem vágyunk arra, hogy elhagyjuk a Jelenlétet. Boldogan megtapasztalunk bármit azért, hogy Veled lehessünk; és lemondunk mindenről azért, hogy mindent megnyerjünk.”²²

¹⁸ A szúfi gyűjteményes kötet eredeti kiadásának a helye és az ideje a következő: SHAH, Idries: *The Way of the Sufi*. London, 1968.

¹⁹ A szúfik történetei az alábbi gyűjteményben találhatóak: SHAH, Idries: *A szúfi út*. Ford. FORGÁCS Ildikó. Budapest, 1998. A számozás a névhez tartozó történet sorszámát jelzi a kötetben.

²⁰ Magyarul több kötetben is lehet szúfi történeteket olvasni, például: ATTÁR, Nisápúri FERID ED-DÍN: *A madarak tanácskozása (Mantiq út-tair)*. Ford. NÁDASSY László. Budapest, 2001.

²¹ További ajánlott kötet: M. dervis: *A szúfi út: Honnét jövünk, mi végre vagyunk a világon, és mi a tenni valónk benne*. Budapest, 1998.

²² ATTÁR, Nisápúri: *Az evilág és a túlvilág*. 12. SHAH, Idries: *A szúfi út*. Ford. FORGÁCS Ildikó. Budapest, 1998. 37–38.

Ez sem egy (megtörtént vagy éppen kitalált) történet, hanem egy aranymondás. A teremtett világ olyannyira gyönyörű, hogy a Föld nemcsak a magasztalásnak, hanem még a kísértésnek a helye is.

Az embereknek a nem több, mint kilencven százaléka mindig szigorúan evilági célokat fog a saját életcéljául kitűzni, legyenek azok akár egyenes vonalúak (mint amilyen az életpálya), akár körkörösök (mint amilyen a család).

Mit gondolunk, vajon pontos ez a szám? Ezt kizárólag a leges-legvégén fogjuk majd megtudni, vagy még akkor sem. Mindenesetre, figyelemfölvívásnak azért kitűnő e fordulat. A túlvilágra, a természetfölöttire, a mindent meghaladóra mint fő célra ennyien kíváncsiak, legalább is ennyien alapozzák rá a saját életüket.

Vajon miért a paradicsom a második a fősorolásban, és nem a pokol? Dante Alighieri is előbb a pokolnak, majd pedig a tisztítóútnak a kínjait ecseteli, és csakis utána igyekszik vonzóvá tenni számunkra a paradicsomot.

Úgy vélem, a szerzőnek elsősorban két lényegesebb oka lehetett e sorrendre. Egyrészt, folytatja a világ vonzásának és a világ iránti vonzódásnak a bölcseleti logikáját: sokan fölismerik ugyanis az evilági élvezeteknek a kérlelhetetlen mulékonyságát, csakis annyiban váltanak, változtatnak azonban a gondolkodásmódjukon, amennyiben ezen élvezeteket fokozottabb mértékben és örökké kívánják megélni.

Másrészt, a szerző, aki a XII., valamint a XIII. században élt, rendkívül modern: manapság – a korszellemnek megfelelően – igencsak nehéz a pokollal riogatni embertársainkat, vagy akár csak önmagunkat is.

A kialakult fogyasztói társadalmunk a fájdalmat hatékonyan csillapítja, a szorongást kellő mértékben oldja, a hiányokat pedig élvezetekkel fedi el. Csak igen kevesek jutnak el azon belátásra, hogy az emberi élet esetleg végletes kudarcot is vallhat. Csupán néhányan pillantanak belé az önmagunkba zárulásnak a feneketlen örvényébe.

Vajon hány ember is marad az utolsó fölvonásra, a csattanóra? Számoljunk csak utána: ezerből egyetlen egy, mindössze minden ezredik próbálkozó, kísérletező, induló. A történetben természetesen nem az üdvözülésről van szó: nem azt jelenti ugyanis mindez, hogy összevissza ennyien üdvözülnének.

Nyilván az evilág, vagy éppen a paradicsom felé rohanók, illetve a pokoltól megrettenve menekülők közül is igen sokan üdvözülnek. A történet Isten központi helyének a mértékéről szól az életünkben. Vajon mennyire rejti el tőlünk mindezt az evilág, homályosítja el a mennyország kellemességének ígérete, felhőzi el a kárhozattól szorongás? Vagy milyen mértékben nyilvánul meg a maga dicsőségében, ragyogásában előttünk?

A vágyott együttlét Istennel lassanként a szerelemnek a nyelvezetét veszi föl: mintegy szerelmi vallomássá személyesedik. Az élet megtapasztalásainak és az ember megéléseinek mindössze annyiban van jelentősége, amennyiben mindketten az istenkapcsolatot mozdítják elő, Istennek a közelségét fokozzák tovább.

Magának a Mindennek a megnyerése párhuzamos (vagyis analóg) ugyan az evilági jóságra, és a túlvilági dicsőségre, valamint a pokolnak az elkerülésére törekvéssel, azokat ugyanakkor végtelenül meg is haladja. Olyasmi érték ez, amiért valóban érdemes minden más dolgot és törekvést föláldozni.²³

A haszid zsidó bölcsesség

A neves zsidó bölcselelő és vallástudós, Martin Buber 1949-ban jelentette meg a XVIII., XIX. és XX. századi közép- és kelet-európai zsidó történetkincset összegyűjtő és rendszerező kötetét, közvetlenül e kultúra csaknem teljes kiirtása után.²⁴ Manapság főként Izrael államban, illetve az Amerikai Egyesült Államokban találkozhatunk csupán haszidokkal, az övék azonban már egy másik történet.

A nem kevesebb, mint ötvennyolc híres haszid csodarabbi között található például az iskolának az alapítója, Baal Sém Tóv (eredeti nevén: Jiszról ben Eliézer, 1700–1760),²⁵ a Nagy Maggid, a nagykállói (*der Kalever*, vagyis magyarországi!)

²³ A szúfi gondolkodásról többek között a következő kötetekből érdemes tájékozódni: KHAN, Hazrat Inayat: *The Inner Life: Three Classic Essays on the Spiritual Life by the Beloved Teacher, who Brought Sufism to the West (The Inner Life, Sufi Mysticism, The Path of Initiation and Discipleship)*. New York–London–Hague, 1927.

²⁴ A haszidok történetei az alábbi alapvető és meghatározó gyűjteményben találhatóak: BUBER, MartIn: *Haszid történetek I–II*. Ford. Rácz Péter. Budapest, 1995. A számozás a névhez tartozó történet sorszámát jelzi a kötetben.

²⁵ Az azóta klasszikussá vált haszid gyűjteménynek az eredeti kiadása a következő: BUBER, MartIn: *Die Erzählungen der Chassidim*. Zürich, 1949.

Jichák Ejzik,²⁶ a koreci Pinhász, a lublini Látó, a liszenszki Elimelekh, a karlini Slómó, a Jehúdi vagy éppen Szimha Bunám.²⁷

A haszid módszertanban kiemelt szerepet játszik a szövegértelmezésnek a tudománya, vagyis a hermeneutika, illetve az egzegézis. A történetek igen gyakran indulnak ki egy-egy szentírásbeli idézetből, és azt kötik össze egy adott eseménysorral, ekképpen szolgáltatva neki sajátos, új és mélyebb értelmet.

A szent szövegeknek az értelmezése rendkívül szabad és mindig nyitott végű, gyakorta már-már inkább akár félreértelmezésnek is érezhetjük; vagy éppen úgy, hogy az alapszöveget inkább csupán ugródeszkeként használta a szerző egy-egy gondolatmenetnek a bővebb és alaposabb kifejtéséhez. Az elhangzott szavak mellett a tetteknek is nagy jelentősége lehet, pontosan akképpen, mint a muszlim hadithok esetében, ahol Mohamed prófétának a tanítása mellett az is fontos és lényeges, hogy mások följegyezték az életének egy-egy elgondolkodtatónak, és követésre méltónak talált mozzanatát.

A haszid hagyomány mindig két lábbal a talajon áll, és onnét rugaszkodik el, szárnyal föl az istenkapcsolatnak az elmélyítése felé. Mindig az érdekli, hogy a megérlelt istenközelség miképpen hat vissza ide, a mi mindennapi életünkre.

Nézzük most meg tüzetesebben az egyik nagyhatású haszid történetet: Kosznici Jiszráél: *A köpeny története*.

„Egy asszony fölkereste a kosznici Jiszráélt, és elsírta a bánatát: egy tucat éve már, hogy férjhez ment, és még nem született fia.

– Mit szándékozol tenni? – kérdezte a mester. Az asszony egyáltalán nem tudta, hogy mit feleljen.

– Az édesanyám anélkül öregedett meg, hogy akár egyetlen gyermeke is született volna – mesélte a mester. – Egyszer meghallotta azt, hogy Baal Sém Tóv az utazásai során éppen az ő városában tartózkodik. A szállására sietett, és rimán-

²⁶ A (nagy)kállói (*der Kalever*) JICHÁK EJZIKRÓL, a *Szól a kakas már* című ének szövegének szerzőjéről: SZABOLCSI (WEINSTEIN) Miklós: *Szabolcsi (Weinstein) Lajos (1889–1943) magyar haszid novellái élé*. In: SZABOLCSI (WEINSTEIN) Lajos: *Magyar haszid történetek: A leveleki menyegző, Nefelejts, Mayerl, A három kártyás, A debreceni vásár*. Budapest, 1996. 5–12.

²⁷ Kifejezetten magyar, illetve magyarországi haszid történeteket is lehet olvasni magyarul: SZABOLCSI (WEINSTEIN) Lajos: *Magyar haszid történetek: A leveleki menyegző, Nefelejts, Mayerl, A három kártyás, A debreceni vásár*. Budapest, 1996.

kodva kérte őt: imádkozzék, hogy fia szülessék. „Mit szándékozol tenni?” – kérdezte a rabbi. „Férjem szegény könyvkötő”, válaszolta az asszony, „de van egy értékes holmim, azt odaadom a rabbinak.” Tüstént hazaszaladt, és aládájából elővette a gondosan őrzött köpenyét. Amikor azonban ismét a fogadóhoz ért, közölték véle, hogy a rabbi már vissza is utazott a városába.

Késedelem nélkül ő is elindult, és minthogy nem volt pénze kocsit fogadni, gyalog ment településről településre, amíg a városba nem ért. A rabbi fogta a köpenyt, és a falra akasztotta. „Jó”, csak ennyit mondott. Az édesanyám pedig visszaindult, ugyanúgy gyalog, ahogyan jött, településről településre, amíg haza nem ért. Egy esztendőre rá megszülettem én.

– Én is hozok neked egy szép köpenyt, hogy neked is szülessék fiam – kiáltotta az asszony.

– Azt nem lehet – felelte a mester. – Te hallottad a történetet. Édesanyám semmiféle történetet nem hallott.”²⁸

Vajon hogyan és miképpen működteti az asszony az életében a lehetőséget, hogy elérhető közelségben van egy bölcs mester? A végső nagy bajával, amelyre tényleg sehol másutt nem talál gyógyírt, a mesterhez fordul.

Ámde vajon pontosan mit is remél ettől? Talán csodát remél az asszony. A csoda egyáltalán nem idegen a haszid gondolattól, számos csodarabbiról beszélhetünk, például maga az iskolaalapító is egy közülük.

Esetleg csak egy ötletet remél, egy fortélyt, egy trükköt, illetve egy know-how-t. Talán imádságot remél az asszony: azt, hogy a rabbi, Isten ügyeinek a szakértője, egyesítse az imádságát az övével. Talán valamiféle vigasztaló szóban reménykedik a főhősünk: világítsa meg a rabbi azt, hogy miért ilyen a dolgoknak a folyása, és adjon elegendő erőt az elviselésükhöz. Talán maga sem tudja, hogy pontosan mit remél és mit is remélhet.

Vagy esetleg nem is remél már semmit, ámde teljesen kifogyott a segítségből, de kétségbeesésében úgy érzi: tulajdonképpen ez az egyetlen esélye maradt. Hiszen nem kevesebb, mint tizenkét éve próbálkozik a férjével, ugyanakkor még nem került áldott állapotba.

²⁸ JISZRÁÉL, Kosznici: *A köpeny története*. 1. In: BUBER, MartIn: *Haszid történetek I-II*. Ford. RÁCZ Péter. Budapest, 1995. 427.

Nem tudjuk pontosan, hogy vajon hány esztendősen házasodtak ők ketten, ugyanakkor már mindenféleképpen kezd kifutni az időből, talán már végképpen ki is futott. Hogyan értékeljük tehát az asszonynak a kérését? Egy központi és lényeges nehézséggel jön, és jó helyre fordul. Mindannyiunknak az egyik legnagyobb rettegeése az, hogy valamiképpen nem sikerül az életünket értelemmel telíteni. Rettenetesen félünk mindannyian attól, hogy végül is terméketlenek maradunk, a világ kibontakoztatásának a teremtőtársi föladatába nem sikerül sem az utódainkkal, sem pedig az életművünkkel becsatlakoznunk.

Iszonyú, nyomasztó és rettenetes tehát a tétje a történetnek: a teremtésnek és a hiánynak a hatalmas erői fölsorakoztak előttünk, és minden adva van egy megtisztító és valóban életváltoztató tanításhoz. Súlyos és borzalmas teher nehezedik ekkor a rabbira: a valóságos rabbira is, meg a történetünknek a szereplőjére is. A rabbi nem felel, hanem visszakérdez, és fölteszi a lehető legfontosabb kérdést.

Ez az életünknek az újra meg újra fölbukkanó, nagy kérdése: „Mit szándékozol tenni?” Pontosan úgy, mint a zsidóviccben: „Rabbi, miért felelnek a zsidók mindenre kérdéssel?” „Miért, mivel feleljenek?”

Az asszony természetesen egyáltalán nem tudja azt, hogy mit feleljen, a rabbi pedig mintegy felelet helyett belekezd egy rendkívül személyes történetbe. Az életünknek a határhelyzeteiben mindig a segítségünkre lehetnek a hitbéli őseink, akik sok tekintetben nagyon hasonló kihívásokkal néztek szembe.

Az édesanyja sokkal nehezebb helyzetben volt, mint az asszony, minthogy már megöregedett. A végső kétségbeesésében ő is a mesterhez sietett, méghozzá magához a haszid mozgalomnak az alapítójához, akit még nem igazolt sem a hagyomány, sem pedig a belőle lassanként kinőtt hatástörténet és iskola. Ezen asszonynak nagyon kézzelfogható, egyszersmind határozott elképzelése volt arról, hogy voltaképpen mi is az, ami segíthet: amennyiben imádkozunk egymásért, ez esetben a rabbi érte és az ő ügyéért.

Tovább, az is igen hathatósan a segítségünkre lehet, amennyiben az életnehézségeinket Istennek a közvetlen közegébe emeljük, és Istennek a gondjává is tesszük, az imádságban közösségbe forrva. Fokozatosan kiderül, hogy a kerettörténetnek a rabbija a remek és szívhez szóló kérdését egy korábbi rabbtól merítette, és tőle emelte át: „mit szándékozol tenni?”. Vajon tényleg nem tudta a rabbi, hogy mit is tegyen?

Valóban maga is a végletekig tanácstalan volt? (Eszünkbe juthat ehelyütt egy alapvető fontosságú kínai csan-buddhista történet, amelyben bármit kérdeznek a mestertől, ő csak fölemeli az ujját.)

A kérdésnek a módszere azonban ezúttal működni látszik, minthogy a kérdés szíven találja az asszonyt, és ő előjön egy *saját* ötlettel. Amint majd látni fogjuk, a kérdést – ahogyan a bölcséletben azt mondani szoktuk – igencsak termékenyen félreérti. Van ugyanis néki egy értékes *holmija*, más néven egy *cucc*, amelyet készséggel be tud áldozni az ügyért. Nem biztos, hogy e holmi nagyon-nagyon értékes; őneki azonban nincsen semmi más értéke. Neki ez az egyetlen értéke van. A rabbi egyáltalán nem tiltakozik, az ötletet hallva, egyetlen szóval sem. Vajon kapzsi ez a rabbi? Egy pillanatra úgy tűnik: nemcsak, hogy kapzsi, hanem érzéketlen, továbbá gőgös is.

Meg se várja egy szegény, gondban lévő és kétségbeesett asszonynak a vélhetően egyetlen értékes holmiját, hanem immáron tovább is utazik. Mindenféleképpen ez a történetnek a mélypontja. Vajon mit tegyen az asszony?

Úgy dönt, hogy elindul a mester után. Vajon dühös ekkor? Vagy nagyon csalódott? Esetleg megalázott? Lehet az is, hogy mindegyik fölsorolt együtt; van azonban egy célja, van egy ügye, egy ügye van, egy-ügyűvé válik; és úgy tűnik, hogy van egy ősbizalma, és tudja, hogy azt hová és kibe is vetette.

Amikor már-már beteljesedni látszanék a bölcsességi történet, egy valóban hatalmas pofont kap az asszony, és véle a hallgató, az olvasó is. A legnagyobb kincs az asszonynak az életében ugyanis a rabbinak igazából semmit sem ér: az ő számára mindez tökéletesen fölösleges és alapvetően haszontalan.

Ráadásul, mindennek nyomán (eleinte még) nem történik semmi. Sem csoda, sem megoldás, ámde még vigasztalás se. Még imádságról sem értesülünk. Vajon mire gondolhatott ekkor az asszony?

Vajon csalódott ő? Netán szomorú? Esetleg tanácstalan? Nem tudjuk: a szöveg rendkívül lecsupaszított, szikár, csakis a lényegre szorítkozik. Miért? Hát hogyan születtehetett egy nőnek, aki már igencsak megöregedett és benne van a korban, gyereke?

Ezt nem igazán tudjuk. E benső történet is éppen eléggé kerek önmagában, és alaposan szíven is talál bennünket. Ugyanakkor természetesen értelmezésért is kiált. Vajon pont egy köpeny volt annak az ára, hogy a rabbi végre egy csodát tegyen?

Vajon a rabbi rögzített árszabással dolgozott? Egyáltalán, van-e összefüggés aközött, hogy a rabbi kapott egy fölösleges köpenyt, az asszony rengeteget gyalogolt, majd pedig áldott állapotba került? A válasz e kérdésekre nyilvánvalóan világnézetnek a kérdése. Úgy tűnik, hogy nem az asszonymak, nem a rabbinak, nem az ekképpen megfogant, majd megszületett gyerekek, és nem is a szövegértelmezőnek a föladata, hogy mindezt megmagyarázza.

A történet ugyanis nem ér itt véget, hanem fokozatosan visszakerülünk a kerettörténetbe, ez pedig határozottan egy bizonyos irányba viszi el az értelmezést. Sokszor kezeljük ekképpen a hagyományt: valamifajta varázsigeként.

Ami egyszer már működött, az nyilván majd újra és újra működni fog. Lassanként kiderül az, hogy a történetnek a lényege természetesen nem a köpeny, nem a gyaloglás, de nem is maga a rabbi volt.

És nem is az, ami egyszer már megtörtént. A történet, sőt az egész élet lényege sokkal inkább az: „mit szándékozol tenni?”. Pontosan mi is a Te célkitűzésed? Hol keresel valamiféle segítséget hozzá?

Mennyit ér meg Neked? A szöveg arról szól, hogy ne csak kövessük, ne csak utánozzuk, pláne ne csak majmoljuk a hagyományt. Vállaljuk inkább föl a hagyományt, hogy a következő nemzedékek majd a mi történetünket is mesélhessék tovább.

A bölcsességi történetek tehát bizonyos értelemben, látszólag megnehezítik az életünket: lelőnek néhány olyan lehetőséget, amelyet ha mi magunktól találtunk volna ki, bizonyosan működtek volna az életünkben. E nehezítés természetesen csupán látszólagos lehet. A bölcsességi irodalom megtanítja az ősbizalmat, a gondolkodásnak a bátorságát, a szüntelenül Istenre figyelést. Megtanít bennünket arra a bölcsességre, amelyet igazából senki sem vehet el tőlünk, és amely majd az életünknek a döntő határhelyzeteiben újra meg újra működésbe kell, hogy lépjen.

A XXI. század emberének is jelentős kihívást jelent – ha nem még nagyobb, mint a korábbi korok különböző embereinek –, hogy különféle kisközösségekben megvitasson és alázattal mindig a sajátjává tegyen ezen időtlen bölcsességi kincsek közül néhányat.

A XXI. század kétségtelenül a vallásközi párbeszédnek az évszázada, és nemcsak azért, minthogy Samuel P. Huntingtonnak (1927–2008) a prófétai erejű elemzésében a vallási vezetőknek és a vallási szakembereknek, vagyis a teológusoknak a felelőssége az, hogy a vallási találkozások összecsapássá korcsosulnak-e, vagy pedig a párbeszédnek és az együttműködésnek az alkalmas terepévé nemesednek.

A vallásközi párbeszéd elsősorban azoknak való, akik nem elégednek meg azon góggal, hogy nekem igazam van, mindenki más pedig csúfosan téved. E megközelítéssel azonban immáron rögtön a vallásközi párbeszédnek a legközepebe, egészen a szívéhez jutunk.

Ezáltal pedig arra tekinthetünk rá, hogy miként munkál a Teremtő évezredek óta az őt keresőknek a lelkében. A hagyományközi párbeszédre mindazon kíváncsiság, sőt egyenesen keresőszenvédély sarkall, amely a megkülönböztetésnek a bölcsességi képességét használva föl gyönyörködni akar Isten teremtett világának a kimeríthetetlen gazdagságában.

Továbbá, a vallásközi párbeszéd elsősorban azoknak való, akik örömeiket lelik az Istennel kapcsolatot kereső embereknek és a különféle közösségeknek a bölcsességében, a mindannyiunknak a lelkében és a lelkiismeretében jelenlévő Istennek a műveiben, és aki föl akarja ismerni a Lelket, amikor ott és akkor fúj, ahol akar.²⁹

Néked is szól tehát a kérdés: ahhoz, hogy a vallásközi párbeszédben egyre jobban megértsük egymást, te mit szándékozol tenni?

²⁹ Létezik egy vallásközi segédkönyv a párbeszéd folytatásához a nagy világvallások követői számára: *Tekintettel: Vallásközi segédkönyv*. Szerk. NAGYPÁL Szabolcs. (Békés Gellért Ökumenikus Könyvek V.) Budapest–Pannonhalma, 2012.

PATSCH FERENC SJ

HALADÁS VAGY FEJLŐDÉS AZ ÜDVTÖRTÉNELEM MEGÉRTÉSÉBEN?

ESETTANULMÁNY: FERENC PÁPA TANÍTÓHIVATALA

Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Teologia

Dipartimento di Teologia Fondamentale, tanszékvezető

Ebben a dolgozatban azt a kérdést vizsgálom, hogy vajon szabad-e – s ha igen, milyen értelemben – fejlődésről vagy haladásról beszélni a történelemben általában, és különösen az üdvösség történelmében. A kérdésnek az ad aktualitást, hogy egyesek aggodalmas kritikával, mások türelmetlen optimizmussal tekintenek Ferenc pápa tanítói hivatalára. Vajon a pápa csakugyan jó irányba vezeti az Egyház hajóját? Helyesen magyarázza az „idők jeleit”? Vagy éppeséggel kicsavarja és megváltoztatni akarja a hitletéteményt? Hogyan lehet igazságot tenni ezekben az összetett filozófiai-teológiai kérdésekben a történelmi haladáspárti „progresszisták” és a statikus szemléletű „konzervatívok” között? Amellett érvelek, hogy az (üdv)történelem megértésében valóban lehetséges fejlődés (dogmafejlődés, *procurus*), de az nem értelmezhető „haladás”-ként (*progressus*). Elsőként röviden kifejtem azokat a változásokat, amelyek nézetem szerint az intézményes katolicizmus változását teszik szükségessé (1); ezután összehasonlítom Ferenc pápát elődeivel (visszahelyezve őt egy olyan hagyomány kontextusába, amelyből világosabban látszi pápaságának elődeivel való folytonossága, illetve az általa hozott újdonság) (2); majd Tanítói Hivatalának újszerűségére helyezem a hangsúlyt (amelyet Richard Gallardetz „lekipásztori” jellegűnek írt le) (3); végül Szent Ágoston nyomán teológiai szempontból kritikával illetem a történelmi progresszióba/haladásba vetett hitet (4).

A teológia kontextuális. E lakónikus kijelentés talán elég elvontnak hat, pedig nagyon is konkrét következményei vannak. Ha ugyanis a szent szövegeket elemezzük, vagy az üdvtörténelem jelentős eseményeiről beszélünk (mi papok például alkalmasint egy vasárnapi prédikációban), már eleve egyfajta értelmezési szemüvegen (lencsén, szűrőn) keresztül olvassuk azokat. Márpedig ez alapjaiban határozza meg, hogy mit értünk belőlük. Hadd kezdjem ezért azzal, hogy kiterítem a kártyáimat az asztalra: mindenekeelőtt számot fogok adni arról a vízióról, amely alapján az emberi történelem fejlődését elgondolom. Ezzel – reményeim szerint – egyúttal dióhéjban értelmezési kulcsot tudok adni egész további mondanóm megértéséhez.

Az emberiség történelmi fejlődésének fázisai

Az emberi faj kialakulása körülbelül két és fél millió éves folyamat során ment végbe.¹ (1.) Ennek végpontján, mintegy 10-12 ezer évvel ezelőtt, a *Homo sapiens* korábbi vadászó-gyűjtögető életmódját letelepedett földművelő életmódra cserélte fel: ez volt az úgynevezett „mezőgazdasági forradalom”. Ennek révén immár sokkal nagyobb emberi közösségek voltak képesek élelemmel ellátni magukat. Számos további technikai találmány – a kerék, a pénz és az írás (adminisztráció) – lehetővé tette a városok kialakulását, hiszen egyre nagyobb területeket kötött össze a kereskedelem. A tudás intézményesített továbbadása érdekében megszer-

¹ Az emberiség kultúrtörténelme a *homo sapiens* megjelenésével kezdődött. Bár a faj evolúciója ekkor már két és fél millió éves humanoid fejlődésre tekintett vissza, csak mintegy 70.000 évvel ezelőtt következett be az a fordulat, amely képessé tett bennünket a föld benépesítésére. Ezt „kognitív forradalom”-nak szokás nevezni. Bekövetkeztével – nem tudjuk pontosan hogyan és miért – fajunk figyelemre méltó értelmi képességekre tett szert. Mindenekeelőtt a nyelvhasználatnak volt jelentősége. E kommunikációs képesség arra vezetett, hogy „fikciókat” (mitoszokat, elképzeléseket, történeteket) találjunk ki és osszunk meg egymással. Így – bár kezdetben a *Sapiens* mindössze jelentéktelen humanoidnak számítottak Kelet-Afrika valamely eldugott sarkában, amely környezete, az ökoszisztémára gyakorolt hatása tekintetében nem sokban különbözött a többi élőlénytől – megváltozott kognitív képességei révén fajtársaink jelentéktelen emberszabásúból a bolygó legnagyobb hatalmú szereplőjévé (valódi *global player*-ré) váltak. Mindez ahhoz vezetett, hogy a *homo sapiens* Kelet-Afrikából indulva lépésről-lépésre meghódította az egész világot. A dolog későbbi következménye lett a Föld más részein élő többi humanoid (a Neandervölgyi ember, a *homo habilis* stb.) kihalása, és az egész bolygó kolonizálása. Vö. HARARI, Yuval Noah: *Sapiens. Az emberiség rövid története*. Budapest, 2018.

vezték az iskolákat. Mindezek révén elődeink királyságokat és birodalmakat alapítottak, amelyek az ember által lakott kontinenseken nagyjából egyidőben olyan társadalmak kialakulásához vezettek, amelyek kézművességre és mezőgazdasági termelésre alapultak.

(2.) Ez a termelési modell egészen az 1700-as évekig gyakorlatilag kizárólagosságot élvezett az egész világon. Kisvártatva újabb kulcsfontosságú technikai találmányok – mindenekelőtt a gőzgép, az elektromosság és a távközlés –, valamint különböző orvosi felfedezések (főleg a penicillin gyógyászati alkalmazása) – révén az elmúlt kétszázötven-háromszáz évben gyökeresen átalakult az emberiség élete. Drasztikusan csökkent például a gyermekhalandóság; továbbá néhány generáción belül az emberiség tíz és százmilliói költöztek vidékről a városokba (urbanizáció), s ott beálltak a gyárak futószalagjai mellé: ezzel megkezdődött az anyagi javak (iparcikkek, például az autók, hűtőszekrények és mosógépek stb.) tömeges méretekben történő előállítás. A változások hatására új társadalmi réteg született: a munkásosztály. Ennek politikai mozgalmi vezető szerepet játszottak a nyugat egész 19–20. század történelme folyamán. A fejlődés élvonalába számító országokban – elsősorban Angliában, Nyugat-Európában és utóbb az Amerikai Egyesült Államokban – a munkásosztály (proletariátus) és a tőkés társadalmi osztály feszültsége határozta meg az újonnan kialakult társadalmat, amelynek megformálódását nem ok nélkül szokás az „ipari forradalom” számlájára írni.

(3.) Nagyjából a II. világháború végétől újabb gyökeres változások jelei mutatkoztak. Miközben tovább fejlődött az egészségügy (valóságos demográfiai robbanás következett be: ma körülbelül tízszer annyian élünk a földön, mint a felvilágosodás idején és néhány generáció alatt gyakorlatilag megduplázódott a várható átlagos élettartam, amely ma a világ legfejlettebb részén 80 év körül van); rohamléptekkel folytatódott az iparosodás és a városiasodás (napjainkban az emberiség több mint fele városokban él). Új találmányok is jelentkeztek (számítógép, biotechnológia, robotika) és hatalmas ütemben indult fejlődésnek a távközlés. A kezdeti bizonytalan lépések után (amelyet rádió és televízió képviselt) megjelentek korunk legjelentősebb technikai vívmányai, az internet, valamint a közösségi média, amelyek emberek tíz- és százmillióinak életére gyakorolnak közvetlen hatást. Mindez

máris gyökeresen átalakította a világgazdaság és a világpolitika működését, valamint embermilliárdok mindennapi életet. 2019-ben a világ 7,4 milliárdos népességének közel felének van internethozzáférése a Facebook-on havi gyakorisággal 2,4 milliárd ember aktív, a YouTube-on 1,8 milliárd. A folyamat távlatairól – például az emberi kapcsolatokra gyakorolt hatásáról – egyelőre nincs sok fogalmunk, ám az máris elmondható, hogy mindez rendkívüli módon felgyorsította a világ egységsülési folyamatait (globalizáció): a Földön ma mindenki – akár akarja, akár nem – összeköttetésben áll mindenki mással (interkonnektivitás).

S mindez még csak a kezdet! Megalapozottnak látszó előrejelzések szerint a bio- és nanotechnológia, valamint a genetikus mérnökség és az úgynevezett mesterséges intelligencia együttműködése a közeljövőben további beláthatatlan változásokhoz vezet majd a társadalmi élet területén (ami egyesek szerint újraírja esetleg a biológia élet történetét is). Az átalakulások révén várhatóan rövid időn belül sosem látott embertömegek válnak majd munkanélkülivé, és az izraeli történész Yuval Harari nem ok nélkül figyelmeztet egy globális léptékű, úgynevezett „haszontalan osztály” kialakulásának veszélyére (akik persze nem szeretteik szemében lesznek haszontalanok, hanem elsősorban gazdasági, és így politikai szempontból), s ugyanő felhívja a figyelmet arra is, hogy minden korábbit megelőző mértékben elmélyülhet a különbség az átlagemberek és (alkalmasint egy biológiailag megnövelt képességekkel rendelkező) elit között.²

A jövőről lehetetlen pontos előrejelzéseket tenni – ezen a téren leküzdhetetlen, elvi bizonytalanságra vagyunk kárhóztatva. Egyvalami azonban kétségbevonhatatlannak látszik: néhány generáción belül további jelentős újdonságokkal kell majd szembenéznünk. A poszt-indusztriális korszak – amelynek még éppen

² Harari összefoglalóan „tudományos forradalomról” beszél, amely mintegy 500 évvel ezelőtt kezdődött és aminek valójában még csak az elején tartunk. Prognózisa szerint ennek révén az emberiség hatalma hihetetlen mértékben gyarapszik majd, ami akkora hatalmat ad, hogy – provokatív szóhasználata szerint – „állatokból” valóságos „istenekké” alakít át bennünket. (Harari ezt nem csupán metaforikus értelemben érti, hanem – mint állítja – a tudományos kutatás és a technológiai fejlődés révén már ma is „isteni képességek” birtokába vagyunk: a Bibliában Isten a saját akarata szerint formálta meg az állatokat, növényeket és az embereket; ugyanígy, a géntechnológia révén az emberiség fokozatosan képessé válik arra, hogy létrehozzon (azaz mintegy „megteremtsen”), saját akarata szerint formáljon állatokat, növényeket, sőt saját magát is. A szerző szerint tehát ez volna a harmadik, és valószínűleg lehetőségeit tekintve valamennyi közül a legnagyobb hatású forradalom. (Vö. HARARI: *Sapiens... i. m.*)

csak hogy átléptük a küszöbét – gyorsuló ütemben tör előre, új kérdéseket vet fel, amelyekre a régi válaszok éppúgy irrelevánsak lesznek, mint ahogy a mezőgazdaságból érkező munkások sem boldogultak a régi sémákkal a gyárak futószalagjai mellett, vagy éppen az ipari dolgozók szakszervezeteiben. Az új kihívások új módszereket követelnek – s ez így van az egyház életében is.

A Ferenc pápa-jelenség: folytonosság és újdonság

Közelítsünk most telógiai témákhoz. Irányítsuk a figyelmünket az utóbbi idők egyháztörténelmi és egyházpolitikai változásaira. Bizony manapság sokakat zavarba ejtenek a Vatikánból érkező hírek. Valami mozgásba jött és megállíthatatlannak látszik. Ezt nem csak a szokatlanul éles reakciók, a gyakorta pápaellenes híradások mutatják (amelyek manapság kelet-közép európai térségünkre különösen is jellemzők). Ezeken nincs mit csodálkozni, hiszen a minden árnyaltságot nélkülöző politikai és újságírói retorika legtöbbször patikamérlegen kiszámított politikai érdekből történik.³ Ám újabban irányvesztettség, zavar és bizonytalanság tükröződik sok jószándékú hívő ember reakcióin is. Ők az egyháztól világos iránymutatást várnának a gyorsan változó körülmények között, nem pedig belső vitákat. Ráadásul előfordul olyan is, ami korábban elképzelhetetlen volt: olykor nyílt pengeváltásokra kerül sor az egyházi vezetés legfelsőbb szintjein. Ma pedig jóformán napirenden vannak az olyan összeütközések, ahol püspökök, sőt bíborosok fejezik ki egymással ellentétes véleményüket – rendszerint nem csekély médiavisszhanggal.⁴ Hogyan értelmezzük, s mivel magyarázzuk mármost ezeket az egyházpolitikai villongásokat? Az alábbiakban három alponthban azt

³ Ennek egyik szomorú példája a közelműlből a *Demokrata* egy méltatlan cikke, amely Ferenc pápát egyfajta „ellenpápanak” kiáltja ki (vö. GAZDAG István: *Bergoglio, az ellenpápa?* Magyar Demokrata <https://demokrata.hu/velemen/bergoglio-az-ellenpapa-113930/>) (2019.06.09).

⁴ 2019. február 8-án például Gerhard Ludwig Müller bíboros, a Hittani Kongregáció egykori prefektusa, egy konzervatív amerikai internetes honlapon Manifesztumot tett közzé, amelyben súlyos aggodalmát fejezte ki az egyházi tanítás mai állapotának számos aspektusával kapcsolatban. A szöveg – bár nyíltan nem nevezi meg Ferenc pápát – sokakban azt a benyomást keltette, hogy a bajokért őt tartja felelősnek. Két nappal később, 2019. február 10-én, Walter Kasper bíboros, a Keresztények Egységének Előmozdítása Pápai Tanácsának egykori prefektusa egy másik honlapon válaszolt bíborostársa felvetéseire, a pápa védelmében.

igyekszem igazolni, hogy Ferenc pápa nem csupán stílusbeli változásokat hozott, hanem pontifikátusa során elődeihez képest új körülmények között találta magát: a poszt-indusztriális kor új kérdéseire kell lelkipásztori és teológiai válaszokat találnia; miközben számos szempontból elődeivel szoros összhangban áll.

(1.) A különböző pápák eltérő lelkipásztori stílusa egyáltalán nem szokatlan dolog az egyháztörténelemben – elegendő csak arra gondolnunk, hogy XII. Piuszt XXIII. János követte a pápai trónon! Joggal szokás hangsúlyozni,⁵ hogy minden pápa hoz magával valamilyen egyéni, csak rá jellemző színfoltot. Az 1978-ban pápává választott Karol Wojtilának például rendkívüli érzéke volt a vallási tömegekkel való kommunikációhoz és remekül értett a fiatalok nyelvén. Emellett vizionárius egyházpolitikusként bizonyult, akinek a szocialista világrenddel kapcsolatos globális látomását a történelem igazolta. Végül megrendítő példát adott a méltósággal történő megöregedésre: a betegség és gyengeség elviselésében sokak számára mindmáig példaképül szolgál. Utódja a 2005-ben megválasztott német pápa, Joseph Ratzinger lett, aki alighanem minden időkre a teológiai kifinomultság példája lesz, továbbá barokk esztétikai érzékével sikerült egyéni színezetet hoznia a pápaság újkori történelmébe. Sokakat megragadott felszólalásainak igényessége is: különösen a stabilitásra vágyó, radikálisan szekuláris környezetben élő nyugati keresztények találhattak Magisztériumában biztos vonatkoztatási pontot. Legjelentősebb tetteként azonban – gyaníthatóan – 2013. február 10-én bejelentett lemondását fogják számon tartani, amellyel egy 600 évvel ezelőtti, rég feledésbe merült egyházi gyakorlatot újított fel.⁶ Az őt követő, „majdnem a világ végéről” érkezett⁷ első latin-amerikai pápa, Jorge Bergoglio ezzel szemben egy szentignáci lelkeségen alapuló vezetési stílust honosított meg, valamint sokak számára üdítő spontaneitással lépett fel a pápai hivatalban. Tanítóhivatala – mint alább igyekszem majd részletesen igazolni – egyértelműen lelkipásztori irányult-

⁵ Vö. GAILLARDEZ, Richard R.: *Pope Francis and the Rise of a Pastoral Magisterium*. <https://ost.edu/pope-francis-rise-pastoral-magisterium/> (2019.06.09).

⁶ XII. Gergely pápa tette ugyanezt legutóbb 1415-ben. Előtte még Pontianusz pápáról (235-ben), XVIII. Jánosról (1009-ben), IX. Benedekről (1045-ben) és V. Celesztinről (1294-ben) tudunk, akik ugyanígy visszaléptek a pápai hivatalból. Valószínűleg ez az eljárás az átlagéletkor növekedésével a jövőben sokkal általánosabbá válik.

⁷ „[Q]uasi [d]alla fine del mondo” – ezek magának Ferenc pápának szavai, 2013. március 13-án, közvetlenül megválasztása után a Szent Péter téren mondott első beszédéből.

ságú.⁸ Az ő pápaságával vált Róma – s ez bizony nem csekélység!⁹ – valóban a globális világegyház központjává.

(2.) A pápák személyiségében rejlő különbségekkel tehát nincs is semmi probléma! Az említett három pápa karakterbeli sokszínűsége legitim módon jutott kifejeződésre, s egyéni adottságaik más és más rétegek megszólítására tették őket alkalmassá. II. János Pál huszonhét éves pontifikátusa során a történelemben először adott példát arra, hogyan kell viselkednie egy globális vallási vezetőnek. Ő vezette be a Világifjúsági találkozó intézményét és mint „utazó pápa” méltán vált ismertté és népszerűvé a közvélemény szemében. Más szempontból azonban egyes nyugati teológusok leplezetlen ellenszenvvel szemlélték óvatos konzervatívizmusát, valamint a felszabadítási teológiával és az úgynevezett bázisközösségekkel kapcsolatos intranszigenz álláspontját, ami miatt Latin-Amerika számos egyháza is érzelmileg elidegenedett tőle. XVI. Benedek már Ratzinger bíborosként elismerést vívott ki magának a vezető európai értelmiségiek körében.¹⁰ Ő alapvető kritikával illette a dekadens nyugati társadalmat, ami biztosította számára az európai és észak-amerikai konzervatív (republikánus) katolikus körök támogatását. Ugyanebben megmutatkoztak azonban pontifikátusának (nagyreszt nyugati kultúrája egyoldalúságaiból adódó) árnyoldalai is: nagyreszt képtelennek bizonyult ugyanis a „többségi világ” katolikusai felől jövő teológiai impulzusok jelentőségének elismerésére és pozitív értékelésére.

⁸ Vö. GAILLARDEZ, Richard R.: *Ecclesiology for a Global Church. A People Called and Sent*. New York, 2008. 261–274.

⁹ Karl Rahner már 1980-ban írt arról, hogy a II. Vatikáni Zsinattal beléptünk a „világegyház” (*Weltkirche*) korszakába (vö. RAHNER, Karl: *Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*. In: *Uő: Schriften zur Theologie*, 14. kötet, Zürich 1980. 303–318, itt: 318. A gondolat elemzéséhez: WASSILOWSKY, Günther: *Als die Kirche Weltkirche wurde. Karl Rahners Beitrag zur II. Vatikanischen Konzil und seiner Deutung [Rahner Lecture 2012]*. In: *Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 28.)* Hrsg. BATLOGG, Andreas R. – RAFFELT. München–Freiburg i.Br., 2012. 33–60.). Joggal érvelhetünk amellett, hogy e vízió tényleges megvalósulására egészen Ferenc pápáig kellett várni. Vö. RAUSCH, Tomas P.: *This Is Our Faith. An Introduction to Catholicism*. New Jersey, 2014. 182–200.

¹⁰ Híressé vált Joseph Ratzingernek 2004. január 19-én, még bíborosként, a Bajor Egyházi Tudományos Akadémia szervezésében Jürgen Habermasszal folytatott vitája (HABERMAS, Jürgen – RATZINGER, Joseph: *Ami megelőzi a politikát. A szabadelvű társadalom erkölcsi alapjairól*. *Mérleg* 39. (2004/1) 71–90). Előadását Ratzinger azzal zárta, hogy azon gondolkodás fontosságát hangsúlyozza, „ami a világot összetartja”. Tegyük hozzá, hogy ezen nyitott és békülékeny intellektuális hozzáállásnak ma valóban nincs alternatívája.

Ferenc pápasága ebből a szempontból valódi fordulatot hozott. Ő mindenképp az uralkodó gazdasági világtrend gyökeres kritikájával (sőt olykor ostorozásával) hívta fel magára figyelmet.¹¹ Ez sokakból felháborodást váltott ki nyugaton, aminek következtében elveszítette egyes gazdag amerikai katolikus körök támogatását. Migránspárti politikája Európa- (kivált Kelet-Európa-) szerte szította fel a populista jobboldal haragját. Ha kuriális körökön belül sokan kritizálják is „bulldozer” stílusa miatt, globális víziójának köszönhetően továbbra is határozott vezetőként mutatkozik. Mivel nyilvánvalóan ismeri az egyházon belüli demográfiai változásokat, immár nem a Nyugatot tekinti a katolicizmus bázisának, sem az egyház jövőjének.¹² Egy szűk körű (és a médiában alaposan felülreprezentált) hangos ellenzékétől eltekintve személye és politikai irányvonala elképesztő népszerűségnek örvend az afrikai és a latin-amerikai kontinensen élő emberek – hívők és nem hívők – körében, s ő az, aki ezt a „többségi egyházat” immár saját személyében is képviseli.

(3.) A fenti – kétségkívül meglévő, sőt olykor nagyon is szembeötlő – különbségek miatt könnyű szem elől téveszteni azt az alapvető hasonlóságot, amely a legutóbbi három pápa pontifikátusát összeköti: a II. Vatikáni Zsinathoz (1962–1965) való hűségéről van szó, vagyis arról az elhatározottságról, amellyel (a legitim értelmezésbeli különbségek ellenére) mindhárman elköteleződtek a legutóbbi egyetemes zsinat által bevezetett reformok továbbvitele mellett. E helyet nem részletezhetjük e hűség és elkötelezettség sokféle megnyilvánulását (amely szükségképpen gyakorta újító szándékban mutatkozik meg).¹³ Mindezek fenntar-

¹¹ Vö. ezzel kapcsolatban elsősorban Ferenc pápa *Evangelii gaudium* (2013) kezdetű első apostoli buzdításának éles hangú gazdaság- és társadalomkritikáját (nr. 52–75); vö. ehhez továbbá: TORNIELLI, Andrea – GALEAZZI, Giacomo: *Ferenc pápa: Ez a gazdaság öl*. Budapest, 2015.

¹² Az egyház demográfiai adatokból kikövetkeztethető jövőjéről a '70-es évek óta élénk vita zajlik (vö. BÜHLMANN, Walbert: *The Coming of the Third Church: An Analysis of the Present and Future of the Church*. Slough, 1976.). Az újabb publikációk egyetértenek abban, hogy az egyház demográfiai súlypontja fokozatosan és megállíthatatlanul a Föld déli féltékéje felé vándorol, és előre láthatólag hosszú időre oda helyeződik át (vö. MILLER, M. Rex: *The Millennium Matrix: Reclaiming the Past, Reframing the Future of the Church*. San Francisco, 2004.; ALLEN, John L. jr.: *The Future Church: How Ten Trends are Revolutionizing the Catholic Church*. New York, 2002.; WILLS, Garry: *The Future of the Catholic Church with Pope Francis*. London, 2015.).

¹³ E helyet hadd szorítkozzam csupán néhány töredékes utalásra: (1) II. János Pál *Ut unum sint* kezdetű enciklikájával – a katolikus hagyományban való minden beleygőkerettségére ellenére – amellet tesz tanúságot, hogy valemennyi rendelkezésére álló eszközzel „kitárul[jon] az új helyzet felé” (*Ut*

tásával mégis egyet kell értenünk azokkal a mai jelentős teológusokkal – egyebek között az amerikai ekkleziológus Richard R. Gaillardetz-el¹⁴ és a német Peter Hünermann-al¹⁵ –, akik úgy vélik, hogy a jelenlegi pápaság nem csupán felületi vagy stílusbeli változásokat hozott a Magisztérium működésében, hanem mélyebb, mintegy tektonikus elmozdulások történtek. Magának a pápaság intézményének bizonyos mértékű újraértelmezéséről van szó.

Ferenc pápa újdonsága: egy lelkipásztori irányultságú Magisztérium

A továbbiakban – Richard R. Gaillardetz nyomán¹⁶ – öt érvet sorolok fel amellel, hogy Ferenc pápa Tanítóhivatala a pápai hatalom átfogó újragondolásának és újraértelmezésének példája, amely nézetem szerint érvényes és sikeres válaszkísérelt a poszt-indusztriális világ jelenlegi kihívásaira. E Magisztérium döntő lépést tett abban az irányban, hogy a már XXIII. János pápa által sürgetett, lényegét tekintve „lelkipásztori jellegű” Tanítóhivatal megvalósuljon.

(1.) Először is Ferenc pápa a Tanítóhivatalt egy szinodális egyházon belül, annak lényeges jegyeként értelmezi. Ezzel kapcsolatban a pápa 2015 őszén, röviddel megválasztása után, fontos beszédet mondott a püspökök világszinódusa VI. Pál pápa általi megalapításának 50. évfordulója alkalmából.¹⁷ E beszédben azonban –

unum sint, nr. 95); (2) XVI. Benedek 2005. december 22-én a Római Kúria előtt mondott beszédében a zsinat értelmezése kapcsán élesen elhatárolódott a „diszkontinuitás és törés hermeneutikájától”; (3) Ferenc pápa pedig a zsinati hagyomány egyik legkövetkezetesebb továbbvivőjének mutatkozott, aki „kreatív hűséggel” ragaszkodik a *II. Vaticanum* alapelveihez. E harmadik mozzanattal kapcsolatban lsd. az ausztrál teológus Gerald O’Collins cikkét, melyben nyolc pontban összegzi Ferenc pápa lelkipásztori irányultságú teológiájának sajátosságait: a pápa (1) Krisztust állítja a középpontba; (2) bűnbánattartásra szólít fel; (3) hangsúlyozza a kollegialitást; valamint (4) a béke és igazságosság szolgálatát; (5) foglalkozik a családi étellel; (6) tanulni kíván a „velünk zarándoklóktól”; (7) A zsidóságot nem tekinti „idegen vallásnak”; (8) A szépség útját járja (vö. O’COLLINS, Gerald: *Pope Francis and the Second Vatican Council [1962-65]*. Australian Catholic Record, Vol. 93, no. 2 Apr. 2016. 209–216).

¹⁴ Vö. GAILLARDEZ, Richard R.: *Pope Francis and the Rise of a Pastoral Magisterium*. <https://ost.edu/pope-francis-rise-pastoral-magisterium/> (2019.06.09).

¹⁵ Vö. Hünermann egyenesen a tanításban bekövetkezett lényegi változásról beszél (amit a magam részéről túlzásnak tartok). Vö. Hünermann, Peter: *Das Sakrament der Ehe. Eine dogmatische Lektüre von Amoris laetitia*. Theologische Quartalschrift 196. (2016/4) 299–317.

¹⁶ Vö. GAILLARDEZ: *Pope Francis... i. m.*

¹⁷ Vö. *Pope Francis’ Address at Commemorative Ceremony for the 50th Anniversary of the Synod of Bishops*

talán nem is annyira meglepő – nem annyira a püspöki szindókus intézményéről, mint inkább magának a szinodalitásnak a testvéri elvéről volt szó. Ferenc pápa elsőként azt hangsúlyozta, hogy a szinodus szót a *szün* és a *hodosz* görög szavak összetételéből alkották meg, ami szó szerint annyit tesz, mint „együtt utazni” (*journeying together*). Ezt az elvet – amint mondta – „könnyű dolog szavakba önteni, ám a megvalósítás már korántsem olyan egyszerű”. Egyfajta éltető feszültség fenntartására van szükség ugyanis, amely egyrészt az egyetemes egyház iránti elköteleződés, másrészt a részegyházak iránti hűség között áll fenn. Isten népe nem bomolhat különálló egyházakra, ám nem is szabad ráerőltetni az uniformitást sem. Az *Ecclesia Docens*, az tanító egyház, valamint az *Ecclesia Dicens*, a tanuló egyház elválaszthatatlanul összetartoznak. Ferenc pápa víziójában tehát egy olyan egyház jelenik meg, amelynek egyszerre kell elköteleződnie mind a tanítás, mind pedig a tanulás mellett. Ennek érdekében nagy szükség van arra, hogy gyakorolja a meghallgatás művészetét. Hiszen a hívő embereknek is van egyfajta „ösztöne” a hitre: ez a természetfeletti hitérzék – az úgynevezett *sensus fidei/fidelium*¹⁸ – teszi lehetővé számukra, hogy megértsék Isten szavát és mélyebbre hatoljanak be az Ige jelentésébe, valamint átfogó módon legyenek képesek azt alkalmazni a saját életükre.¹⁹

– Final Text <http://saltandlighttv.org/blogfeed/getpost.php?id=66497&language=en> (2019.06.09).

¹⁸ A témáról egy mai kommentár: HINZE Bradford E. – PHAN, Peter C.: *Learning From All the Faithful: A Contemporary Theology of the Sensus Fidei*. Eugene (OR), 2016.

¹⁹ A fentebb már idézett *Evangélii Gaudium* (2013) nagy hangsúlyt helyez a *sensus fidei/fidelium* régi-új elvére (vö. LG 12). Mivel az első keresztény közösségek eszménye már az apostoli időkben is az volt, hogy a híveknek „egy [legyen] a szíve-lelke” (*ApCsel* 4,32), a püspöknek Ferenc pápa szerint ki kell fejlesztenie egyfajta konzultációs gyakorlatot a vezetésben: „Ezért néha álljon az élre – olvasuk az apostoli buzdításban –, hogy mutassa az utat, és tartsa ébren a nép reményét. Máskor legyen a többiek között egyszerű és irgalmas közelségben. Bizonyos körülmények között pedig a nép után kell mennie, hogy segítse azokat, akik lemaradtak, és – legfőképpen – mert a nyájak megvan a maga »szimata« az új utak felismeréséhez. A püspöknek küldetése, hogy támogassa a dinamikus, nyitott és missziós közösséget. Ezért ösztönöznie és keresnie kell ama részt vevő szervek érlelődését, amelyeket Az Egyházi Törvénykönyv javasol, valamint a lelkipásztori párbeszéd más formáit, azzal a vággyal, hogy mindenkit meghallgat, nem csak azokat, akik mindig készek bókolni neki” (*EG* 31). Persze mindannyian konzultatívnak gondoljuk magunkat, s ez nyilvánvalóan igaz is abban a szűkös értelemben, hogy mindannyiunkat érdekel mások véleménye. A pápa azonban a fenti szövegben ennél jóval tágabb értelemben veszi ezt a követelményt, és amellet érvel, hogy vegyük figyelembe: a hiteles egyházi konzultáció *lelki* jellegű, amely túlmegy a pragmatikus közösségi kapcsolatokon, mivel *komolyan* figyelembe veszi a másik véleményét, akiben alkalmasint ugyanaz a Szentlélek működik (vö. *ApCsel* 10,45).

(2.) Ez a „lelkipásztori jellegű” Magiszterium inkább tanít szimbolikus gesztusok, mint jogi rendeletek által. II. János Pál pápa egyik legjelentősebb újdonsága abban állt, hogy pápasága gyakorlása során provokatív szimbolikus gesztusokat alkalmazott (például, mint emlékezetes, a repülőtéren megcsókolta a földet, valahányszor elsőként lépett egy ország területére, a börtöncellában beszélgetett azzal a férfival, aki merényletet kísérelt meg ellene stb.). A lengyel pápa kiválóan értett ahhoz, hogy felhasználja a média képeit a legfontosabb keresztény értékek közvetítésére. Ferenc pápa e tekintetben semmivel sem marad el nagy elődje mögött.²⁰ Pápasága alatt minden évben elvégezte a Nagycsütörtöki lábmosás szertartását. Az első évben azonban – valóban prófétai módon – a fiatalokúak egyik római börtönébe látogatott, ahol fiatalokú elítéltek lábát mosta meg (köztük nőkét és muszlimokét is).²¹ Ugyanilyen nagy hatású esemény volt, amikor megölelt egy szörnyű daganatos betegségben szenvedő férfit.²² Az ő prófétai gesztusait azonban ezidáig nem kísérték szigorú doktrinális büntető intézkedések az egyházon belül.

(3.) Harmadszor Ferenc pápa Tanítóhivatala minden jel szerint elkötelezte magát az egyház decentralizációja mellett. Az *Evangelii Gaudium* (2013) kezdetű lelkipásztori buzdítás – mely bizonyos értelemben pápaságának *magna charta*-jaként tekinthető – egy lényeges helyén olyan szöveget olvashatunk, amely határozottan sürgetik az egyház irányításának – így a pápaság, a Vatikán, illetve a római Kúria intézményes működésének – decentralizációját (EG 16).²³ Végző soron ez a törekvés is csak a kollegialitás elvének egy fontos gyakorlati kifejeződése, amely párhuzamosan a püspöki szinodus és a püspöki konferenciák jelentőségének hang-

²⁰ Vö. SEMERARO, Michael Davide: *Papa Francesco: la rivoluzione dei gesti*. Molfetta (BA), 2013.; VALLI, Aldo Maria: *L'alfabeto di papa Francesco. Parole e gesti di un pontificato*. Milano, 2015.

²¹ Legutóbb, 2019 nagycsütörtökén, Ferenc pápa egy Róma melletti kisváros, Velletri-i börtönben mosta meg 12 elítelt lábát, köztük két muzumánét is. E pápa ötödik alkalommal végezve ezt a liturgikus szertartást állami börtönben.

²² Az emlékezetes eset 2013 novemberében történt a Szent Péter téren, az általános kihallgatás során. A súlyos genetikailag öröklődő betegségben (neurofibromatózisban) szenvedő férfi, Vinicio Riva, utána jelentős sajtófigyelemben részesült, a pápa gesztusa pedig a tolerancia, az elfogadás és a keresztény szeretet szimbólumává vált az egész világon.

²³ „Nem hiszem – írja a pápa –, hogy a pápai Tanítóhivataltól végző vagy teljes érvényű szót kellene várni az Egyházra és a világra vonatkozó összes kérdésre vonatkozóan. Nem helyénvaló, hogy a pápa helyettesítse a helyi püspöki karokat mindazon problémák megítélésében, melyek az ő területükön mutatkoznak. Ebben az értelemben úgy érzem, hogy egyfajta üdvös „decentralizáció” irányában kell előrehaladni” (EG 16).

súlyozásával. Ezek újra hatalomgyakorlás és irányítás fontos szerveivé válhatnak az egyházban. Feltűnő, hogy a jelenlegi pontifikátus alatt megjelent legjelentősebb lelkipásztori-tanítóhivatali dokumentumok – az *Evangelii Gaudium* (2013), a *Laudato Si'* (2015), az *Amoris Laetitia* (2016), a *Gaudete et exultate* (2018) és a *Christus vivit* (2019) – közös jellemzője, hogy a korábbi pápák által közzétett hivatalos iratoknál sokkal gyakrabban idézik a regionális püspöki konferenciák által közzétett dokumentumokat (az *EG* és a *LS* több mint húsz alkalommal, az *AL* mintegy tízszer, a *GE* nyolcszor, a *CV* pedig hatszor).

(4.) Negyedszer – a fentiekkel szoros összefüggésben –, az új típusú tanítóhivatal fontos és jobbára új jellemzőjeként tekinthető az, amit Gaillardetz „doktrinális alázatnak” nevez. Ennek értelmében az egyházzal nem annyira azt kell mondanunk, hogy *rendelkezik* az igazsággal, hanem inkább így kell fogalmaznunk: „zarándokok közössége”, amely az igazság teljessége felé vezető úton *halad*. Tehát nem az igazság „birtoklásáról” van szó, hanem – amint azt már a II. Vatikáni zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciója is hangsúlyozza (vö. *GS* 44)²⁴ – annak elismeréséről, hogy bizonyos igazságokat másoktól is megtanulhatunk. Ez az alázatos másokkal való együtt keresés nemcsak az egyén, de az zarándokok egyház egészének is jellemzője. Miközben töretlenül hisszük és hirdetjük is, hogy megkaptuk az isteni kinyilatkoztatás *teljességét*, nem kell úgy tennünk, mintha minden kérdésre tudnánk a választ – amint ezt újabban a tanítóhivatali megnyilatkozások is nyíltan elismerik.²⁵

²⁴ „[...] A]z Egyház [...] tudja, mi mindent köszönhet az emberi nem történelmének és fejlődésének. Az Egyháznak is javára válik az elmúlt századok sok tapasztalata, a természettudományok fejlődése és a kultúra különféle formáiban rejlő gazdagság; ezek által jobban föltáruul maga az emberi természet, és új utak nyílnak az igazság felé” (*GS* 44).

²⁵ „[...] S]jem a pápának, sem az Egyháznak nincs monopóliuma a társadalmi kérdések értelmezésére, sem a kortárs problémák kapcsán felmerülő megoldási javaslatokra. Itt csak megismételhetem VI. Pál világos szavait – írja Ferenc pápa –: »A nagyon különböző helyzeteket látva nehéz egyetlen szót kimondanunk és egyetemes érvényű megoldást javasolnunk. Különbözik ez nem szándékunk és nem is küldetésünk. A keresztény közösségekre tartozik, hogy objektíven elemezzék országuk helyzetét.«” (*EG* 184). Továbbá: „Az állammal és a társadalommal folytatott párbeszédben az Egyháznak nincsenek minden részletre kiterjedő megoldásai” (*EG* 241). A *Laudato Si'* (2015) sem marad adós ilyen jellegű megállapításokkal: „Sok konkrét téma van, amelynek kapcsán az Egyháznak nincs oka arra, hogy döntő szóval álljon elő; úgy véli, meg kell hallgatnia és elő kell segítenie a tudósok közötti ószinte vitát, és tiszteletben kell tartania a véleménykülönbségeket” (*LS* 61; vö. még *LS* 7; 37; 53; 54). Legutóbb pedig a *Gaudete et exultate* kezdetű apostoli buzdítás egy fontos helyén a pápa ezt az ismeretelméleti jellegű

Mindez lelkipásztori szempontból is új hozzáállást feltételez, és azt sürgeti, hogy a hitoktatás (katekizmus) során a dolgok felesleges bonyolítása helyett a lényegre összpontosítson. Szépen fejezi ezt ki az *Evangelii Gaudium*: „Egy lényegében missziós lelkipásztorkodás nem megszállottja annak [a gondolatnak], hogy tagolatlanul adja át tantételek sokaságát, amelyeket követelőző erőszakossággal kíván ráerőltetni a másokra.” Ha olyan jellegű tanításról van szó, amely mindenkire szól, akkor „az igehirdetés[nek] a lényegre [kell] koncentrálnia; arra, ami a legszebb, a legnagyobb, a legvonzóbb és egyben a legszükségesebb is. A célkitűzés egyszerűsödik, anélkül hogy elveszítené ezt a mélységet és igazságot, és így válik meggyőzőbbé és sugárzóbbá” (EG 35). Természetesen ebben a „doktrinális alázatban” nincs semmi új, és ismeretelméletileg a IV. Lateráni zsinat (1215) azon tanítására alapozódik, miszerint „a teremtőről és a teremtményről semmiféle hasonlóságot nem állíthatunk anélkül, hogy ez ne foglalná magában kettejük jóval nagyobb különbözőségét is” (DS 806). Ugyanezt fejezte ki korábban Szent Ágoston, amikor így fogalmazott: „Si comprehendis, non est Deus” (ha képes voltál megérteni, akkor [már] nem Isten[ről van szó]), később pedig Aquinói Szent Tamás (1205–1274), aki leszögezte: „az ember Istenre vonatkozó tudásának végső határa az, hogy megtudja, nem ismeri az Istent, amennyiben tud arról, hogy Isten felülmúlja mindazt, amit belátunk róla” (*De potentia*, q.7 a.5 ad 14).

(5.) Végül, ötödször, a lelkipásztori Magisztérium arra szolgál, hogy gyakoroljuk a „megkülönböztetés” (*discernimento*) művészetét, és ezáltal érett és kidolgozott lelkiismeretre tegyünk szert. Ferenc pápa nem akarja a felnőtt katolikusokat úgy kezelni, mintha gyermekek lennének. Úgy tűnik, értelmezése szerint Jézus felnőtt tanítványai arra vannak meghívva, hogy gyakorolják saját értelmi megkülönböztető képességüket, és ilyen módon éljék meg tanítványi voltukat. Ferenc

megállapítást teszi: „Csak nagyon szegényesen vagyunk képesek felfogni az igazságot, amelyet az Úrtól kapunk. Ezért nem tehetünk úgy, mintha a mi megértésünk feljogosíthatna arra, hogy szigorú kontrollt gyakoroljunk mások élete fölött. Emlékeztetni akarok arra, hogy az Egyházban legitím módon együtt él számos különböző mód, ahogyan a tanítás és a keresztény élet sok aspektusa magyarázható, azok sokféleségében és »segítenek jobban kifejteni az Ige rendkívül gazdag tárházát«” (GE 43). Végezetül: „Nem arról van szó, hogy recepteket alkalmazzunk, vagy hogy megismételjük a múltat, mivel ugyanazok a megoldások nem érvényesek minden körülmények között és az, ami hasznos volt egy adott kontextuson belül, lehet, hogy nem az egy másikban. A lelkek megkülönböztetése megszabadít a merevségtől, amelynek nincs helye a Feltámadott örök jelenében.” (GE 173 – kiemelés a szerzőtől).

pápa különösen az *Amoris Laetitia* kezdetű, a házasságról és a családról szóló szinódus utáni lelkipásztori buzdításban hívja fel a figyelmet annak fontosságára, hogy a vallási életünkben túl kell lépnünk a jogi normák szigorú alkalmazásán: „A lelkiismeret formálására, nem helyettesítésére vagyunk meghívva” (AL 37). Ezzel a pápa hitet tesz az erkölcsi megkülönböztetés gyakorlata és a lelkiismeret formálásának fontossága mellett.²⁶

Könnyű volna történetileg kimutatni, hogy a lelkipásztori jellegű Magisztrium voltaképpen sokkal ősibb a jogi-formális értelemben felfogott Tanítóhivatalhoz képest, amely jobbra csak az elmúlt 150 év újszolasztikus-neotomista teológiájának szüleménye (hogy ne mondjuk: „fattya”).²⁷ Nincs minden jelentőség nélkül az az észrevétel, miszerint ez az áramlat éppen csak a II. világháború vége felé tört meg s került fokozatosan kisebbségi pozícióba (tehát akkortól, amikor az ipari társadalom lassan, ám feltartóztatathatatlannal átadta helyét a poszt-indusztriális társadalomnak). Ebben a dolgotatban azonban nem lehet feladatunk e folyamat történeti részleteinek tisztázása. Kitűzött célt – tudnillik annak bizonyítását, hogy a poszt-indusztriális kor kihívásai új módszereket (és az azokat előkészítő, kiértékelő és támogató új teológiai reflexiót) követelnek – reményeim szerint már az eddigiek is kellőképpen alátámasztják.

Fenti tézisem *ad usum delphini* így is összefoglalható: a világ változik, s az egyház (mivel folyamatosan oda-vissza ható kapcsolatban áll vele) szintén változik vele. Hogy mindez banalitás? Korántsem az! A teológia – és benne az egyháztan – szituált voltának (történelmi, nyelvi, szociokulturális kontextusba tartozásának) hangsúlyozása/kidomborítása valójában nagy szolgálat: megnyit egy életképes egyház (és releváns teológia) irányába. Márpedig a változás képessége a mindenkori változó körülmények között, a megőrzött életképesség jele – s talán mértéke is egyben. Annak bizonyítéka, hogy Isten népe él: nemcsak őrzi, de tovább is adja legnagyobb kincsét, a Jézus Krisztustól kapott örömhírt. E tőle kapott küldetést – jól vagy rosszul, mindenesetre minden igyekezetünket latba vetve – ma is igyekszünk teljesíteni.

²⁶ A megkülönböztetés témájáról vö. még GE 166–177.

²⁷ Erről a témáról lsd. Sullivan alapvető kutatásait: SULLIVAN, Francis: *Creative Fidelity: Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*. Dublin, 1996.

Végezetül már csak egy „dekonstrukciós” vállalkozás legalábbis vázlatos megvalósítása van hátra. Provokatív szándékom, hogy e dolgozat utolsó részében kétségbe vonjam a közkeletű kultúra egyik „dogmáját”, miszerint a történelemben (és az üdvösség történetében) zajló változások egyúttal valamiféle „előrelépést”, vagy *progressiót* jelentenek.

A haladáshit kritikája

A fentiekben röviden felvázoltam egy sor jelentős újdonságot, amelyet Ferenc pápa pontifikátusa hozott, egyúttal arra is utalva, hogy a változások nézetem szerint adekvát választ jelentenek a kialakulóban lévő poszt-indusztriális társadalom új kihívásaira. Szándékom szerint igazolást nyert, hogy ez a pápaság valóban jelentős pontokon átalakította – lelkipásztori irányba terelte – a pápai Tanítótársalet, ami persze korántsem jelent szakítást a korábbi hagyománnyal (még kevésbé az egyházi tanítás folytonosságával). Éppen ellenkezőleg: a kinyilatkoztatáshoz éppen az marad hű, aki – ahelyett, hogy megrekedne a megcsontosodott hagyományban – képes azt élővé és jelentőségteljessé tenni. Mindez – a drasztikusan változó társadalmi körülményekre való tekintettel – lényeges (és nem csupán stílusbeli) újdonságot is hozott. Hogyan értelmezhetjük mármost ezeket a változásokat? Valóban beszélhetünk fejlődésről, ha igen, vajon milyen értelemben? Feltartóztathatatlanul „előrehaladunk” a kinyilatkoztatás megértésében – amint azt a „progresszív” teológusok szeretnék láttatni –, vagy pontosítanunk kell a „fejlődés” szót ahhoz, hogy értelmezhessük az egyházban ma zajló változásokat? (1.) A „progresszió”, a haladás, vagy előrelépés fogalma ma nagyon csábító. Olyan korban élünk, amelyben az újságokban lépten nyomon a technológia megállíthatatlan előretöréséről olvashatunk: önjáró autókról, amelyek rövidesen hálózati kapcsolatban állnak majd egymással; az „okos városokról”, ahol a közvilágítást a járókelők sűrűsége, a rendőrlámpát a forgalom nagysága befolyásolja stb. Az emberi gondolkodás és a technika „rohamléptekkel halad” – szoktuk mondogatni. Ilyen a kulturális közegben – hiszen mindannyian a felvilágosodás hatása alatt állunk – természetesen vonzó gondolatnak hangzik, hogy a kinyilatkoztatás

értelmezésében is „előrelépések történnek”: ugyan mi számíthatna magától értedőbbnek, minthogy ma „jobban értjük”, mint néhány századdal korábban élt elődeink (nem is beszélve a „sötét középkorban” vagy az „elmaradott ókorban” élő keresztényekről). Ebből a nézőpontból nagyon is könnyen tűnhet úgy, hogy dogmák végső soron egyre pontosabban artikulálják a kinyilatkoztatás tartalmát, ennek következtében egyre világosabban tudjuk körvonalazni kutatásunk „tárgyát”, az isteni misztériumot.

Ebbe a tévhitbe jelentős teológusok is beleestek már. Csak egyetlen példa: a Pápai Gergely Egyetem jezsuita professzora, Juan Alfaro, *Teologia del progresso umano* [Az emberi fejlődés teológiájáról] írt könyvében ezt hangoztatja: „[...] az emberiség fejlődése lehetővé teszi, hogy az ember egyre inkább ember legyen, egyre inkább ura saját sorsának, egyre inkább személy, egyre inkább párbeszédben álljon Istennel, egyszóval, hogy egyre könnyebben megszólítható legyen a kegyelem által és elfogadja vagy visszautasítsa azt egy egyre hitelesebb emberi döntés révén”.²⁸ Egy egyház tanítása eszerint halad. Ám vajon igaza van annak, aki hallgat e technokrata korunk által sugallt benyomásra?

(2.) A II Vatikáni zsinat jóval árnyaltabban tárgyalja ezt a kérdést. A *Gaudium et Spes* kezdetű, a mai világban élő Egyházzól szóló lelkipásztori konstitúciójában a zsinati atyák nyíltan felteszik a kérdést: „Mi az emberi tevékenység értelme és értéke?” (GS 33). Érdeemes észrevenni, hogy e felvetés kapcsán végső soron a történelemről alkotott elképzelésünk egésze kerül mérlegre.

A II. Vatikáni zsinat atyái elismerik, hogy „az emberi fejlődés szolgálhatja az emberek igaz boldogságát”, ám mindjárt sietnek hozzátenni Pál apostol intelmét: „»Ne hasonuljatok ehhez a világhoz« (Róm 12,2), tudniillik a hiúságnak és rosszaságnak ahhoz a lelkületéhez, mely az Isten és az ember szolgálatára rendelt emberi tevékenységet a bűn eszközévé változtatja” (GS 37). Ami a fejlődés kérdését illeti, a zsinati atyák szerint

²⁸ „[...] [I]l progresso dell’umanità fa sì che l’uomo sia sempre più uomo, più padrone del proprio destino, più persona, più atto al dialogo con Dio, in una parola più capace di essere interpretato dalla grazia e di accettarla o respingerla in una opzione più autenticamente umana” ALFARO, Juan: *Teologia del progresso umano*. Assisi, 1969. 34.

„[a] szentírás [...] arra tanítja az emberi családot, hogy az emberi fejlődés, mely az embernek nagy java, [egyúttal] nagy kísértéssel [is] járhat: ha megzavarják az értékek rendjét, és a rossz összekeveredik a jóval, az egyes emberek és csoportok már csak a maguk érdekét nézik, másokét nem. Ebből következően a világ már nem az igaz testvériség tere, az emberiség növekvő hatalma pedig már azzal fenyeget, hogy magát az emberi nemet pusztítja el” (GS 37).

A lelkipásztori konstitúció Szent Ágostonra visszamentő víziójában a történelem a sötétség és világosság erői harcának tere, amely majd csak az idők végén, az eszatonban jut nyugvópontra. Addig pedig nagy a felelősségünk: emberi személy egyéni döntéseinek jelentőségét nem szabad lekicsinyelni. Mindannyiunknak törekednünk kell arra, hogy „Isten kegyelme segítségével” kitartsunk a jóban és ezáltal elérjük „saját belső egység[ünket]” (vö. GS 37). Eszerint, ami az emberi történelem haladását illeti, a zsinati atyák megkülönböztetik egymástól a történelmi „földi [evilági] haladást” (*progressus terrenus*) és „Krisztus országának” (*regnum Christi*) terjedését:

„Így tehát jóllehet a földi fejlődést gondosan meg kell különböztetni Krisztus országának növekedésétől, mégis amennyiben hozzájárulhat a társadalom jobb rendjének megalkotásához, sokat jelent az Isten országa szempontjából. Az emberi méltóság, a testvéri közösség és a szabadság javait, tudniillik a természet és az emberi munka jó gyümölcseit miután az Úr Lelkében és az Úr parancsa szerint elterjesztettük a földön, egyszer újra meg fogjuk találni, de már megtisztítva minden szennytől, tündöklően és megdicsőülve, akkor, amikor Krisztus átadja az Atyának az örök és egyetemes országot: »az igazság és élet, a szentség és kegyelem, az igazságosság, szeretet és béke országát«” (GS 39).

A zsinati atyák szerint tehát korántsem szükségszerű, hogy a technikai „haladás” egyúttal az emberiség teológiai értelemben vett „fejlődését” is jelentené; s ugyanebbe az értelmezési irányba mennek a Tanítóhivatal mai nyilatkozatai (vö. például LS 102–103).

(3.) Hadd fogalmazzam meg most mindezt egészen egyszerű szavakkal, abban a reményben, hogy ezáltal – ahelyett, hogy elárulnám – valójában jobban

képes leszek igazságot szolgáltatni a keresztény történelemszemlélet mélyebb rétegeinek.

Az a véleményem, hogy a teológia története éppenséggel nem egyenes vonalú fejlődés, az igazságok töretlen felhalmozása, *sikerstory*, hanem folyamatos *kudarckok* története. A történelem már csak ilyen: a felépülést katasztrófák követik: ami megszületik, elhal, ami egykor jól működött, elromlik, ami valaha virágzott, kisvártatva elhervad. Így van ez az intellektuális életben is: az egyik első, paradigmászerű vereség, hogy Pál apostol – az 1 *Tesszalonikaiai* levél tanúsága szerint – a közeljövőben várta a végidő (parúzia) bekövetkeztét. Csakhogy az utolsó ítélet – Krisztus dicsőséges eljövetele – egyre késett, s így az ősegyháznak hosszabb várakozásra kellett berendezkednie. Ez azzal a szellemi következménnyel járt, hogy az ősegyház arra kényszerült, hogy fokozatosan átértékelje korábbi teológiai meggyőződését.

A teológiai modellek azóta is folyamatosan változnak: egyik átadja a helyét a másiknak a szellemtörténetben, anélkül azonban – s ezt talán nem könnyű megérteni –, hogy a korábbi ezáltal szükségképpen hamissá válna.²⁹ Amiként a parúziával kapcsolatos várakozások beteljesületlensége, a csalódás és a szellemi kudarc sem jelentette a teológia végét – hanem, éppen ellenkezőleg, sokkal inkább a kezdetét jelölte ki –, úgy a mi korunk sem számít végállomásnak. A dinamikus változások kezdettől zajlanak és ma is folytatódnak. A teológiatörténetben a bibliai kort a patrisztikus atyák időszaka követte, akik egy egészen más, immár hellenisztikus szellemi közegben és fogalmi eszköztárral igyekeztek közvetíteni a Jézusba, mint Krisztusba vetett hitet. A görög atyák között Platón filozófiája hódított, az ő szerepét a középkorban Arisztotelész váltott fel. Egymás után születtek a ragyogóbbnál ragyogóbb szintézisek: Hitvalló Maximosz és Nüsszai Gergely után Ágoston következett, a 13. századtól kezdve pedig Aquinói Tamás uralta teológiát. Ám e szerzők mindegyik – bármilyen briliáns gondolkodó volt is – magán viselte saját korának vonásait, elkerülhetetlen korlátaival együtt. A fejlődés természetesen nem állt meg az Angyali Doktorral: a XX. században Hans Urs von Balthasar és Karl Rahner modelljei versengtek egymással; ma pedig

²⁹ Erről vö. például az amerikai missziológus Stephen Bevans immár klasszikus könyvét: BEVANS, Stephen B.: *Models of Contextual Theology*. New York, 1992.

már bontakozóban vannak azok az új látóhatáron (irányzatok, iskolák és teológiai mozgalmak), ahol a jövő teológiája kerül kidolgozásra („világ-kereszténység”, kontextuális teológiák, stb.). A szellemi életben – az anyagihoz hasonlóan – semmi sem állandó, hiszen alá van vetve a történetiség törvényének. Mindez azt jelenti – miként a Kommunista Kiáltvány szerzői, Marx és Engels gondolták –, hogy „minden, ami maradandó, szétfoszlik a levegőben”? Nem egészen. Ám a történelemben állva sohasem jutunk nyugvópontra – s meg vagyunk fosztva minden biztos fogódzóponttól.

(4.) Még a teológiai erények is inognak: a *hit* sem nyújt biztonságot. Hiszen a hit éppen a biztonság ellentéte – „a remélt dolgok biztosítéka, a nem látható dolgok bizonyítéka” (*Zsid* 11,1) – szilárd bizonyosság és biztonság helyett tehát egyszerű bizalom abban, hogy legvégül nem csalatkozunk majd. A teológia legnagyobbjai egytől egyig tudtak erről! Ezért jelölte meg Aquinói Tamás a hit aktuálisának végső vonatkoztatási pontjaként nem a „konkrét kijelentést” (*annuntiabile*), hanem azt a „valóságot” (*rem*), amelyre az vonatkozik.³⁰ A mi perspektívánk sohasem lehet isteni: csupán emberi nézőpontból, emberi képek és fogalmak segítségével vagyunk képesek gondolkodni, s így teológiánk is bizonyos értelemben az emberi nyelv, a történelem és a szocio-kulturális környezet produktuma lesz. Így van ez a keresztény hittitkokat kifejező artikulások (a dogmák) esetében is: a végtelen és időtlen misztériumot (Istent) is csak az adott történelmi körülmények között tudjuk kifejezni – és életre váltani. Evilági keretek között tehát a hit is vereségre van ítélve: legfejlebb *úton lehetünk* feléje (ezért az „út” talán a mindenkori [filozófiai-teológiai] gondolkodás legtalálhatóbb metaforája).³¹

Ugyanez áll a *reményre* is. Az is csak a folyamatos katasztrófák ellenére áll fenn és arra van ítélve, hogy újra és újra zátonyra fusson. A fiatalok például tele vannak a jövőbe vetett reménységgel. Csakhogy józanul gondolkodva el kellene ismernünk: a reménységük megalapozatlan. Hiszen a tényleges élettapasztalat azt bizonyítja, hogy semmiféle biztosíték sincs arra, hogy a jövő jobban alakul majd,

³⁰ Actus atuem credendi non est ad enuntiabile sed ad rem (*STh* II/II, 1,2, ad II) – szabad, értelmező fordításban: a hitaktus nem a konkrét kijelentésre, hanem magára a(z) abban megnyilvánuló tényleges valóságra (a „dologra”: Istenre, illetve az ő valamely tulajdonságára) irányul.

³¹ Heidegger ihletett kijelentése szerint: „A maradandó a gondolkodásban [maga] az út.” HEIDEGGER, Martin: *Útban a nyelvhez. Egy japán és egy kérdező párbeszédéből*. Budapest, 1991. 14.

mint a múlt! Az eljövendő generációk életében is nagy valószínűséggel ugyanígy fog váltakozni a „fent” és a „lent”, mint az korábban is történt, mindmáig. Az örömek és a kudarcok, a boldogság és a kétségeeség végösszegének pozitív mérlegére nincs semmiféle garancia. Életünk sikere bizonytalan. Legfeljebb csak reménység tárgya lehet, hogy a történelem a maga egészében a jobbulás irányba halad.³² Mindezek ellenére a fiatalok rendületlenül remélnék – ha úgy tetszik, a remény ellenére is! –, ezért reménységük végső soron a keresztény eszkatológiával rokon.

Bár hosszabb taglalást érdemelne, e helyt csak megemlíthetjük: a *szerepet* is folytonos kudarcra van ítélve. A másokért végzett önzetlen elköteleződés, a karitatív munka, vagy bármely más altruisztikus tevékenység – amely gyakran (bár közel sem kizárólag!) keresztény inspirációból forraszik – nem hitegetheti magát azal, hogy valaha is a kitűzött feladat végére juthat. Jézus szavai szerint „szegények [azaz a szeretetre szomjazó, rászoruló emberek] mindig lesznek veletek” (Mt 26,11).

(5.) Nincs tehát előrelépés: a történelem telis-tele van fellendülésekkel és nyomorba dőlésekkel, javulással és romlással, magas- és mélyrepülésekkel, bár mindezzel a világossággal csak a történelem angyalának perspektívájából látszik – a miénkből aligha! A legkevesebb, amit elmondhatunk, hogy a mérleg nyelve *nem dől egyértelműen pozitív irányba*.³³ A mércéink sohasem abszolútak, hanem nézőpontfüggők (s a perspektivizmus korántsem jelent szükségképpen normavesztett relativizmust!). Ezzel tehát visszaérkeztünk e dolgozat kiindulópontjához: a történelemszemléletnek a teológián belül betöltött kulcsszerepéhez.³⁴

Nem hiszek abban, hogy az üdvtörténelemben lehetséges volna a „progresz-szió”. Egy ilyen merész tézist persze nem árt tekintélyekkel is megtámogatni. Leg-

³² *Nota bene*: a „siker” és a „jobbulás” szavak jelentése is mindenkori előfeltételezéseink függvénye!

³³ Annál is kevésbé, mert – mint fentebb mondtuk – „pozitív” és „negatív”, „jó” és „rossz” maga is részben a mindenkori értékelési szempont függvénye: ami a egészségügyben haladás, az alkalmazás az etikában visszalépés, és így tovább. A nézőpont a időszakok változásával is nagy mértékben változhat: bár az olasz függetlenségért vívott harcok során az egyháziak közül jóformán mindenki vereségnek, illetve súlyos bűnnek ítélte a szekularizációt (a pápai állam bukását és azt, hogy az egyház elveszítette birtokait), ám az, hogy világi intézmények vették át az egyháztól az egészségügyi ellátást, mai szemmel nézve valójában Isten országa növekedéseként is értékelhető!

³⁴ Mivel benne állunk a történelemben, elvileg sohasem lehetünk képesek kívülről megítélni és „levizsgáztatni” azt. Így természetesen az itt felvázolt „álláspont” sem tart igényt „abszolút” vagy „örök” jellegre; ez is csak vereségre van ítélve. Úton vagyunk – ez az egyetlen és leghelyesebbnek látszó filozófiai és teológiai maxima.

alább egyvalaki feltétlenül említést érdemel: Aurelius Agustinus (az egyház Szent Ágostona), aki az V. században nagy hatású könyvet írt a keresztény történelem-szemléletről. A *De civitate Dei* lapjain hatalmas ívű, drámai vízió bontakozik ki a gonoszság birodalma (*civitas diaboli*) és Isten országa (*civitas Dei*) között. Könyve elején Ágoston így vázolja fel szándékát: „[A két ország] kezdetét, kibontakozását és végét (*de quarum exortu et procurso et debitis finibus*) fogom tárgyalni Isten segítségével, ahogy alkalmasnak találom Isten országa dicsőségére, amely tisztábban fénylik majd a másik jellegzetességeivel szembeesítve.”³⁵ Ágoston szerint tehát a történelem folyamata „*procurus*”³⁶: kibontakozás, avagy szó szerint „előrefutás” – s ennek bizony semmi köze sincs a „haladáshoz”! A „haladás” ugyanis latinul „*progressus*” volna, amely a *progredior*, *pro-gradior* ige származéka. E kifejezésben a *gradior*, a *gradus* (fok, fokozat) szó szerepel, ami olyanféle előrehaladást sejtet, amely során valaki mintegy lépcsőfokokon jut egyre feljebb, egy mind magasabb pont felé. Egy ilyenfajta folytonos jobbá válás „előrehaladás” értelmében vett fejlődést jelentene. Ám az Ágoston-féle teológiai történelem-értelmezésben csupán kibontakozásról van szó az „előrébb jutás” (*pro-cursus*) értelmében; a történelemből eszerint hiányzik a jobbulás, a tényleges „haladás” mozzanata.³⁷ A történelem nem előrehaladva fejlődik, hanem csak a „két város” állandó keveredése figyelhető meg, amelyek majd csak a végítéletkor válnak szét végérvényesen egymástól.

(6.) E tanulmány végére egy idézet kívánczik. A nagy német esztéta és irodalomkritikus, Walter Benjamin (1892-1940) egy fiatalon, röviddel halála előtt írt nagy hatású esszéje – az *Über den Begriff der Geschichte* (A történelem fogalmáról) című – nem ok nélkül tartozik a modern filozófiatörténet leggyakrabban magyarázott szövegei közé. Benjamin a svájci festő Paul Klee „új angyal” ciklusa egyik képét ezekkel a szavakkal kommentálja:

³⁵ „[D]e quarum exortu et procurso et debitis finibus quod dicendum arbitror, quantum divinitus adiuvabor, expediam propter gloriam civitatis Dei, quae alienis a contrario comparatis clarius eminebit” (*De civitate Dei* I, 35).

³⁶ A „*procurus*” szó előfordul még ugyanebben a könyvben: X, 32, 4; XVI, 3, 1; 12; 43, 3; XVII, 4, 1; XVIII, 1. Vö. még *Retractationes*, II, 43.

³⁷ Ágostonnál legfejlebb csak abban az értelemben beszélhetünk haladásról, hogy egyre közelebb kerülünk a célhoz, ami Isten országa (mely csak számszerűleg, nem minőségileg növekszik). Vö. NITROLA, ANTONIO: *Trattato di escatologia. 2. Pensare la venuta del Signore*. Cinisello Balsamo (Milano), 2010. 378–385, itt: 382.

„Van Kleenek egy Angelus Novus című képe. Egy angyalt ábrázol, aki mintha rámeredne valamire és el akarna hátrálni tőle. Szeme tágra nyílik, szája nyitva, szárnyai kifeszülnek. Ilyen lehet a történelem angyala. Arcát a múlt felé fordítja. Ahol mi események láncolatát látjuk, ott ő egyetlen katasztrófát lát, mely szüntelenül romot romra halmoz, s mindet a lába elé sodorja. Időzne még, hogy feltámassza a holtakat és összeillessze, ami széttört. De vihar kél a Paradicsom felől, belekap az angyal szárnyaiba, és olyan erővel, hogy nem tudja többé összezárni őket. E vihar feltartóztathatatlanul űzi a jövő felé, amelynek hátat fordít, miközben égisz előtte a romhalmaz. Ezt a vihart nevezzük haladásnak.” (Bencze György fordítása)³⁸

Drámai sorok. Jól kifejezik, hogy a történelem viharában élünk, poszt-indusztriális korban, ahol (most is, mint mindig) Jézus Krisztus eszkatologikus valósága számít az egyedüli megbízható vonatkoztatási pontnak.

³⁸ BENJAMIN, Walter: *Angelus Novus*. Budapest, 1980. 966.

SZEKCIÓELŐADÁSOK

ANDRÁS SZABOLCS

AZ ORTODOX VALLÁSOS NACIONALIZMUS JELLEMZŐI, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL AZ OROSZ ÉS ROMÁN HELYZETRE

Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Ökumené Doktori Iskola

Bevezető: a nacionalizmus, mint a vizsgálat tárgya

Habár a nacionalizmus hanyatlását már többször is előrevetítették az európai történetírásban, eddig újra és újra feléledt és megerősödött. Mark Juergensmeyer szerint napjaink nacionalizmusának sikere azzal magyarázható, hogy egyszerre utasítja el úgy a kapitalista, mint a szovjet típusú szocialista modellt. A múltba tekint, ahonnan olyan közösségi értékeket helyez újra előtérbe, amelyek az egyén helyett a közösség érdekeit szolgálják.¹ Ugyanez a múltba fordulás jellemzi az ortodox hierarchiát és teológiát Lavinia Stan és Lucian Turcescu szerint: „A nacionalizmus jelen volt a vallásos diszkurzusban a kommunizmus előtt, alatt és után is. Hogy megértsük a nacionalizmus használatát a vallási előjárók által, vissza kell mennünk az időben a tizenkilencedik századba, amikor megszületett a román nemzeti öntudat.”²

Ebben a térségben hosszú hagyománya van az állam és az egyház közti *szimfonikus* együttműködésének, ami legtöbbször azzal a következménnyel járt, hogy az ortodox egyház mind a mai napig nagyobb hajlandóságot mutat az autoriter hatalommal való együttműködésre, mint nyitni a demokratikus társadalmi törekvések irányába. Ez a jellegzetesség magyarázza Aristotle Papanikolaou szerint, hogy a dél-kelet európai térségben miért oly erős a vallásos nacionalizmus jelenléte.³

¹ JUERGENSMEYER, Mark: *Can we live with religious nationalism?* Peace Review: A Journal of Social Justice 7/1. 1995. 17.

² STAN, Lavinia – TURCESCU, Lucian: *Religion and Politics in Post-Communist Romania*. Oxford, 2007. 43.

³ PAPANIKOLAOU, Aristotle: *Byzantium, Orthodoxy, and Democracy*. Journal of the American Academy of Religion 71/1. 2003. 75–98.

Az ortodox vallásos nacionalizmus általános jellemzői

Az ortodox teológia hangsúlyozza, hogy nincs olyan kidolgozott és állandó legű tanítása az egyház–állam viszonyra, mint a nyugati egyházaknak.⁴

Ezt akár általános elméleti álláspontnak is tekinthetjük mindegyik autokefál ortodox egyház esetében, de a gyakorlat némileg eltér ettől. 2000-ben az orosz ortodox egyház zsinata dolgozott ki politikai töltetű szociális programot, amelyet más nemzeti egyházak hasonló dokumentuma követett. Ennek a helyzetnek az igazolására való törekvésékként kell értelmeznünk a *szimfónia* elméletet, véli Papanikolaou.

Csupán röviden érintem a szimfónia-elméletet, amelynek lényege, hogy a bizánci hagyományok szerint az ortodox egyház jó viszonyra törekszik az állammal, anélkül hogy kereszteznék egymás hatáskörét. Az államnak kell biztosítania az egyház (mint egy nemzeti-társadalmi közösség, szervezet) működésének anyagi feltételeit, miközben az egyház gondoskodik a hívek neveléséről, hogy az állam lojális tagjai legyenek Isten országának építése útján. John Anthony McGuckin amerikai ortodox teológus szerint ez azonban csak egy jól hangzó cél, nem kidolgozott politikai elmélet vagy gyakorlat. Habár a szimfónia-elméletet (a Biblia mellett) Nazianzoszi Szt. Gergelyre szokták visszavezetni, ő inkább arra gondolt, hogy ha az uralkodó Isten akaratának megfelelően cselekszik, akkor az a népet is szolgálja, és Isten áldásában részesül. Aranyszájú Szt. János pedig inkább az állam és az egyház közötti határvonalnak tekintette, mint közös tevékenységnek.⁵ McGuckin is elismeri, hogy az elmélet nagyon sikamlós talaj, amelyen az állam könnyen az egyház fölé kerekedhet, és szimfónia helyett cezaropapizmus lesz a végeredmény. Kelet-Európában a kommunizmus bukása utáni nemzeti újraépítés során több autokrata visszaélhet ezekkel a hagyományokkal az állam javára.

⁴ A kolozsvári kánonjogász, Patriciu Vlaicu ezt így fogalmazza meg: „Amint az Egyház nem alakított ki hittani tételt egy adott időről és körülményeiről, úgy nem rögzített le az Államról, a vele való viszonyról sem tanítást, doktrinális álláspontot, ezért nincs egy adott dogmatikai axiómája, hanem az időben való helyzetéből és munkájából fakadó elvek szerint kormányozza önmagát.” VLAICU, Patriciu: *Conceptul relației Bisericii – Stat în teologia ortodoxă*. In: NÓDA Mózes (koord.): *Theological Doctrines on the Ideal Church – State Relation*. Cluj-Napoca, 2000. 13. (Ford. András Szabolcs)

⁵ MCGUCKIN, John Anthony: *The Orthodox Church. An Introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture*. Oxford, 2008. 396.

Lucian Leuştean tényként kezeli, hogy a szimfónia és a hasonló bizánci társadalmi elméletek táptalajaként szolgáltak az állami beavatkozásnak, az ortodoxia ezáltal pedig a nemzetfogalom része lett, egy szóval olyan *szimbólum*, amelyre a természete szerint szekuláris nacionalizmusnak szüksége van: „Mindazonáltal megjegyzendő, hogy amíg a hétköznapi társadalmi élet szekuláris, a nemzet építése során felhasznált jelképek többnyire vallásosak. Az ortodoxia alakította a nemzetet, és ebből a nézőpontból hatása volt a nemzeti önazonosság építésében.”⁶ Leuştean állítása szerint a nemzet szimbólumok összessége, ezért lehetlenség szétválasztani a vallásos és nemzeti jelképeket, következtetésképpen elkerülhetetlen a vallásos intézmények kereszteződése a politikai célkitűzésekkel. Ebből az egységes egészből kiemelkedik a választott nép esemény-jelképe, hiszen a kereszténység mindig Isten kiválasztott nemzeteként határozta meg önmagát. Innen már rövid út vezet a nemzetnek választott népként való politikai értelmezésig: „A többségi ortodox nemzetállamok felemelkedésével több vallási vezető nemcsak a korai keresztény örökséggel állított fel kapcsolatot, hanem azt terjesztette, hogy a saját nemzetének történelmi útján Isten beavatkozott, és *kiválasztotta* az országát.”⁷ A választott nép és a többi vallásos jelkép intenzív használata által mára a szimfónia az ortodox társadalom hétköznapi életének része lett, vagyis átpolitizálódott.

Nemcsak a szimfónia átpolitizálása a vallásos nacionalizmus egyetlen következménye a teológiában, hanem Pantelis Kalaitzidis teológus szerint más ideológiai elemek is a teológia része lettek, mint a territorialitás. A nemzet szükség-szerűen egy földrajzi területhez kötődik, és a nacionalizmus felkarolása által az egyház csupán egyetlen földrészre, kisebb-nagyobb területre összpontosítja tevékenységét. Ez viszont ellentmond a zarándok egyház tanításnak, amely épp az ellentétje ennek a felfogásnak. Másrészt a territorialitás sok esetben konfliktust is jelent különböző nemzetek között, márpedig az egyház nem szabad az ellentétek hordozója legyen. „Nyugati” keresztényként nem biztos, hogy értjük a territorialitás jelentőségét az ortodox gondolkodásban: a keleti teológiában a helyi (terri-

⁶ LEUŞTEAN, Lucian: *The concept of symphonia in contemporary European Orthodoxy*. International Journal for the Study of the Christian Church. Routledge, 11/2-3. 2011. 196.

⁷ LEUŞTEAN: *The concept of symphonia... i. m.* 197.

toriális) egyház önmagában hordozza az egyetemességet is. Tehát a nacionalista patriotizmus éles ellentéte a kereszténység katolicitásának.

„A helyi egyház elve, ami alapvető jelentőségű az ortodox teológiában és egyháztanban, nem szabad eltorzuljon, ahogy ma gyakran megtörténik, a mindenfajta helyi sajátosság, partikularitás és nacionalizmus konszekrálása és szentté nyilvánítása által. Minden helyi egyház arra hivatott, hogy feltárja a megtapasztalt élet teljességét, az igazság egyetemességét, és igazi ökumenizmushoz kell vezessen. Ez a katolicitás elkerülhetetlenül minden részleges, megosztó valóság, az eszkaton felé vezető úton lévő akadályok, mint törzs, nemzet, helység relativizálását jelenti.”⁸

Az orosz vallásos nemzettudat formái

Oroszország nemrég ünnepelte grandiózus körülmények között 1030. évfordulóját, hogy a kijevi Rusz felvette a bizánci kereszténységet. Amellett, hogy az ünnepség üzenet volt az ellenlábás Ukrajnának, egyetemes üzenetet is hordoz, mert amint Michael Cherniavsky kifejtette, a Rusz az orosz szent föld, amely magának követeli a megváltás egyetemes üdvökonómiáját. Az ikonok és különböző szimbólumok által a mai Oroszország mindig az ősi, kiválasztott szent földre, a Ruszra vezeti vissza létének magyarázatát, polgárai egyszerre a nemzet polgárai és az ortodox egyház tagjai. Ezek a fogalmak kölcsönösen felcserélhetők.⁹ Hilarion metropolita ezért nevezi Oroszországot kánoni területnek, ahol a polgári és egyházi, a földrajzi és teológiai dimenzió egybeesik, de a határai globálisak, mert kulturális szempontból Oroszországnak egyetemes küldetése van, másrészt így akarja megőrizni a külső hatásoktól saját területét.¹⁰ A metropolita által említett globális kulturális küldetés nem új gondolat, a 20. század elején Vjacseszláv Ivanov filozófus drámai hangvételrel beszélt erről. Amíg a többi nép a karácsonyi felemelkedést keresi, addig – Ivanov

⁸ KALAITZIDIS, Pantelis: *Holy Lands and Sacred Nations*. In: Concilium. Religion and Identity in Post-Conflict Societies. (2015/1) London, 120.

⁹ HOBBSAWM, Eric J.: *Nations and Nationalism since 1780. Programe, myth, reality*, Cambridge, 1992: 48–50.

¹⁰ KALAITZIDIS, Pantelis: *Church and State in the Orthodox World. From the Byzantine „Symphonia” and Nationalized Orthodoxy, to the Need of Witnessing the Word of God in a Pluralistic Society*. In: Religioni, Libertà, Potere. Atti del Convegno Internazionale Filosofico-Teologico Sulla Libertà Religiosa. (Ed.) FOGLIADINI, Emanuela. Milano, 2014. 49.

szerint – az orosz természete szerint a húsvéti tragédián keresztül éli meg sorsát: alá kell szállnia az önmaga okozta halálba, hogy feltámadjon, amint a Szentháromság második személye.¹¹ Ivanon jól foglalja össze az orosz teológia és gondolkodás eszkatológikus és apokaliptikus jellegét. Ennek gyakorlati következményeként mindig tapasztalható volt bizonyos mértékű távolság a hivatalos és a népi vallásosság között. Az utóbbi fogékonyabb volt az apokaliptikus elméletek iránt, végül tényleges szakadás is beállt az orosz egyház modernizálódása folyamán (Nagy Péter korában) az egyház keretein belül a hierarchia és a szerzetesség között.¹²

Az orosz ortodox egyház élen járt testvéregyházai közül abban, hogy 2000-ben elsőként adott ki társadalmi tanítást, amely magán hordozza az imént említett missziós öntudatot, valamint az általunk elemzett nacionalista vonásokat.¹³ A dokumentum az egyházi és isteni áldás eredményének tudja be azokat a sikeres hadjáratokat, amelyek által létrejött az orosz birodalom. Az ortodox szociális tanítás viszonylag késői megfogalmazását Florovsky azzal magyarázza, hogy az ortodox teológia önmagában szociális, az egyház az orosz szocializmus.¹⁴

Szolovjev a nyugati kultúrával és kereszténységgel szembeni orosz kritikával ellentétben más álláspontot képviselt: a katolicizmus felé nyitás híve, az egységes Európa gondolatának előfutára volt.¹⁵ Habár ő is vallotta az orosz nép missziós elhiva-

¹¹ „A kereszténység eszméje az orosz lélek természetének lényegét alkotja: központi mozzanata az alászállás és a Fény eltemetésének kategorikus imperativusa és a feltámadás posztulátuma fejeződik ki benne. Eltévelyedései alaptermészetének eltorzulásaiból fakadnak, veszélye – az öngyilkos halál, fényének idő előtti elvesztése – akkor fenyeget, ha a haldokló még nem méltó arra, hogy a halál által feltámadjon. Népünket ‘istenhordozónak’ nevezik, de mivel Isten mindenekelőtt Krisztus képében jelent meg előtte, pontosabb, ha ‘Krisztushordozó’, Krisztoforosz névvel illetjük.” IVANOV, Vjacseszlav: *Az orosz nép alászállása*. In: SZILÁGYI Ákos: *A negyedik Oroszország*. Budapest, 1989. 43.

¹² SMITH, Stephen Anthony: *Russia in Revolution. Az Empire in Crisis, 1890 to 1928*. Oxford, 2017. 21.

¹³ „Az Egyház egyetemes természete nem jelenti azt, hogy a keresztényeknek ne lenne joguk a nemzeti öntudathoz és a nemzeti önkifejezéshez. Ellenkezőleg, az önmagában Egyház egyesíti az egyetemes és nemzeti elvet.” *Biserica și Societatea sau Fundamentele Concepției Sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse*. Sinodul episcopal jubiliar al Bidericii Ortodoxe Ruse, Moscva, 13–16 august 2000. II.2. 6. Forrás: http://www.eparhia-edinet.md/data/pdf/Biserica_si_Societatea.pdf (Letöltve: 2018.08.08.)

¹⁴ FLOROVSKY, Georges: *The Social Problem in the Eastern Orthodox Church*. In: *Christianity and Culture. Volume Two in the Collected Works of Georges Florovsky*. Belmont, 1974. 137. Úgy gondolom, érdemes volna külön tanulmányozni Dosztojevskij hatását a modern ortodox teológiára, elég ha csak Vlagyimir Solovjevvet említem meg, aki továbbvitte és beépítette a neves író gondolatait.

¹⁵ Lásd: NIVAT, Georges: *Solov'ev Européen*. In: *Cahiers du monde russe. Varia* 42. (2001/1) 175–183.

tottságát, ezt egyetemes keretben képzelte el, korántsem nacionalista felhanggal.¹⁶ Szolovjev a vallási nacionalizmust a cári hatalom és az ortodoxia összefonódásán keresztül érzékeltette. A cári hatalom nemcsak a hierarchikus egyház, hanem a hit védelmezőjeként lépett fel, hogy ez erre hivatkozva leszámoljon politikai ellenfeleivel. Elég valakit eretneknek nevezni, máris az állam ellensége lett. Ha valaki pedig az állam hatalmát kérdőjelezte meg, akkor az eretnekség vádját vonta magára. Az ortodoxia ellenérzéseit a katolikusokkal (és nyugati keresztényekkel) szemben Szolovjev Phótios korai bizánci „nacionalizmusára” vezeti vissza, amikor nem annyira a teológiai érvek, hanem a bizánci, görög érdekek miatt egy minden katolikus tételt tagadó teológiát fogalmazott meg. Az ortodoxia abban találta meg identitását, hogy mindent tagadott, ami a latin térségből jött, anélkül, hogy megvizsgálta volna a Filioque-tan, a Mária dogmák, a pápai primátus jelentését. Oroszország kritika nélkül átvette ezt az álláspontot, az orosz ortodoxia is a negációban különbözteti meg magát a katolikusoktól, miközben sosem fogalmazott meg olyan *zsinati tanítást*, amelyben nyíltan és elfogadhatóan érvelt volna álláspontja mellett.¹⁷

Szolovjev azt is kifogásolja, hogy a nacionalista eszmék az egységes ortodoxia nevében beszélnek, holott az autokefál egyházak létrejötte óta az egység csupán egy fikció, hiszen a különböző kelet-európai nacionalizmusok egymással is konfliktusban állnak, magukkal sodorva ebbe a gyűlölködésbe a helyi egyházakat is. Amennyire hátrányos az egyháznak ez a helyzet, épp annyira megfelel a nemzetállamnak.¹⁸ Akár túlzásnak is tűnhetnek Szolovjev szavai, ezért mindenképp hozzá kell tenni, hogy mindig szerette és hűséges volt orosz ortodox egyházához, viszont ez soha nem gátolta meg, hogy nagyfokú nyitottságot tanúsítson a katolikusok iránt. Aggódalmait a kommunizmus igazolta, amely gond nélkül átvette a cári kor vallásos politikai nyelvezetét, módszereit saját céljainak indoklására és elérésére.

Nikolai Berdyaev (vagy Nyikolaj Bergyajev) fogalmazta meg, hogy Oroszországban a kommunizmus az ortodoxia természetes következménye, mégpedig azért, mert a történelmi fejlődés során az ország megkerülte a szekularizációt, a

¹⁶ SZOLOVJOV, Vlagyimir: *Történelmi bűnök – keresztényi egyetemesség*. In: SZILÁGYI: A negyedik... i. m. 35.

¹⁷ SOLOVIOV, Vladimir: *Rusia și Biserica Universală*. Ford. AVRAM, Mioara Adina. Institutul European, Iași, 1994. 56.

¹⁸ SOLOVIOV: *Rusia și... i. m.* 86.

liberalizmust, az individualizmust és a kapitalizmust. Ami létrejött, az a „fordított teokrácia”: „A régi orosz monarchia alapja az orthodox világszemlélet, alapkövetelménye pedig a világszemlélet elfogadása volt. Az új kommunista állam alapja szintén az orthodox világszemlélet, s még keményebb módszerekkel kényszeríti ki e világszemlélet elfogadását.”¹⁹ Berdyajev azt is történelmi szükségszerűségnek tartja, hogy az ortodox szemléletű nemzetállam mintájára a kommunista állam is nacionalista lett. Magyarázata szerint a Szovjetunió bezárkózott, önmagára koncentrált, így nacionalista lett. Megjegyezhetjük itt, hogy ennek mintájára, a román kommunizmus különösen is nacionalistának számított az egész szovjet tömbön belül.

A 20. századi romániai vallásos nacionalizmus

„Szent András apostol prédikációjából forrászva, és megőrizve mindmáig ezt az élő vizet, a román ortodox egyház a román néppel együtt fejlődött a Szentlélek irányítása alatt, léte során mindvégig szolgálta a népet, amellyel azonosult.”²⁰ – mondta 2003-ban Teoctist pátriárka, és szavai mintegy összefoglalják a román vallásos nacionalizmus központi gondolatát: a román nép tulajdonképpen azonos az apostoli hittel. A korábbi pátriárka szavaiban megtaláljuk mindazokat a szimbólumokat, amelyek végigkísérik a romániai vallásos nacionalizmus fejlődését: nemzet ősisége, őskeresztényi származás, mártíromság, egyetemes küldetés. Politikai rendszertől függetlenül ezek a jelképek mindig alkalmazhatónak bizonyultak, ezért a román szimfónia állandó hivatkozási elemei.

Az eredet kérdése mindig fontos témája volt úgy a politikának, mint az egyházi beszédnek, ezért ritkán jellemzi a történelmi objektivitás, annál inkább a nemzeti mítosz része: „Az ortodoxia a román nép etnikai alapjának része. Ez a kijelentés arra támaszkodik, hogy a kereszténységet nem kívülről erőltették a románokra, mint valami idegen dolgot, hanem része a kezdeti tapasztalatnak és a nép önazonosságának attól kezdve, amint van.”²¹

¹⁹ BERDYAJEV, Nyikolaj: *Harmadik Róma helyett Harmadik Internacionálé*. In: SZILÁGYI: A negyedik... i. m. 132.

²⁰ THEOCTIST *Exigențele ecumenismului actual din punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe Române*, 1. Resurse Ortodoxe. 2003, Forrás: http://www.resurse-ortodoxe.ro/pf-patriarh-teoctist-arapasu-exigentele-ecumenismului-actual-b-o-r-2003_197_p0.html (Letöltve 2016.02.27.) (Ford. András Szabolcs)

²¹ BRIA, Ion: *Spiritualite pentru timpul nostru*. Geneva, 1990. 3.

A nemzet apostolának nevezett Nae Ionescu fogalmazta meg a híres tételt, miszerint egy katolikus is lehet jó román, de önmagában román csak ortodox lehet. „Minden katolikus román fennköltén válaszolhat arra a kérdésre, hogy lehet-e jó román. Azonban egyikük sem áll meg annál az egyszerű – de legfontosabb – kérdésnél, hogy egy katolikus lehet-e román?”²²

Habár Ionescu elsősorban történelmi tényként használja tételét, mégis jelentős hatása volt a kor filozófusaira és teológusaira, köztük Crainicra és Stăniloae-ra. Crainic alapította az ún. *gândirism* irányzatot (a *Gândirea* folyóirat nyomán), amely az ortodox szellemiséget elegyíti a román irodalommal és gondolkodással, amelynek középpontjában a „paradicsom utáni nosztalgia” áll, vagyis visszatérés a román népi gyökerekhez.²³

A mi szempontunkból Crainic legfontosabb „alkotása” az *etnokrácia* fogalma: a többségi nemzetnek, esetünkben a románságnak joga van, hogy saját vallásának, az ortodoxia elveinek megfelelően kormányozzon, kizárva a hatalomból a kisebbségeket.²⁴ Stăniloae némi kritikával kezelte példaképe etnokrata elméletét, azt kifogásolta, hogy az ortodoxiát nem egyetemesen tartotta legfontosabb irányító elvnek, hanem csak regionálisan, és itt is csupán azért, mert többségi vallás.

Dumitru Stăniloae vallásos nacionalizmusa

Stăniloae több művében is foglalkozott a nemzet, a nacionalizmus, az állam kérdésével, mert meg volt győződve arról, hogy a román népnek Istentől kapott küldetése az, hogy sugározza a világba az isteni fényességet és örömet.²⁵ Tehát

²² IONESCU, Nae: *Îndreptar ortodox*. București, é.n. 88–93. (Ford. András Szabolcs)

²³ Ed. BĂRBULESCU, Mihai: *Istoria României*. București, 2005. 365.

²⁴ Idézi: LEUȘTEAN, Lucian: „For the Glory of Romanians”: *Orthodoxy and Nationalism in Greater Romania, 1918 – 1945*. In: *Nationalities Papers*, 35. (2007/4) 730. (Ford. András Szabolcs)

²⁵ „A román nép a világosság ortodox misztikumában nőtt lelkileg, nem a nyugat sötétség misztikumában, egy olyan nép, amely örvend a fénynek, mert a világosság fizikailag a küldetést fejezi ki, spirituálisan az emberi jóság és a harmónikus kapcsolat kifejeződése a sorstársa iránt. A jó ember arca kisugározza a világosságot.” STĂNILOAE, D.: *De ce suntem ortodocși*. In: *Teologie și viața*, Serie nouă, anul I, LXVII/4–8, aprilie-august 1991. (Forrás: STĂNILOAE, Dumitru: *Ortodoxie și naționalism*. 35–49. In: <http://www.nouadreapta.org/Doctrina%20-%20Pr.%20Dumitru%20Staniloae%20-%20Ortodoxie%20si%20nationalism.pdf>, [letöltve: 2017. május 10.]

az ő politikai eszmerendszerének kiindulópontja és végcélja Isten, és ebben a küldetésben az adott keret, ahol az ember tevékenykedik, az a nemzet, az egyház pedig a nemzetnek az a spirituális formája, amely Istenhez kapcsolja. Csak ezekkel az alapfogalmakkal érthetjük meg Stăniloae nemzetfelfogását, hiszen politikai fogalomhasználata nem mindig következetes, időnként elítélendőnek nevezi a nacionalista ideológiát, máskor magáénak vallja. Mindenesetre magát a modern nacionalizmus követőjének nevezi, amelyet megkülönböztet a 19. századi ideológiától, amelyben szerinte nem volt spiritualitás, csupán földrajzi koncepció alapján határozta meg a nemzetet. Ezzel szemben a modern nacionalizmus azt mondja: „Ma a nacionalizmusnak nem a szabadság a célja, amelyet némiképp fizikailag értelmeznek, hanem a saját nemzet sajátos tulajdonságainak a fejlesztése, saját spiritualitás megvalósítása, azzal a meggyőződéssel, hogy ennek a lelkeségnek örök értéke van. A mai nacionalizmus tudatában van annak, hogy minden nép Istent szolgálja, azáltal, hogy kemény munkával saját képességeit fejleszti.”²⁶

Amennyiben Stăniloae különbséget tesz a 19. és 20. századi nacionalizmus között, akkor mindenképp folyamatként is tekint rá, amely megfelel annak a teológiai elvnek, hogy az emberi lét minden formája Istentől származik, Istentől indul ki, ez az istenképiség; és Isten felé tart, ez a teózis, a megistenülés. Nemzeti jellegzetességet talál a teológus abban, hogy ki hogyan viszonyul az isteni küldetéshez és istenképiséghez, mit vall a Szentháromságról. Ugyanis a nyugati, vagyis a Tiszától nyugatra élő nemzetek a Filioque-tannal téves személy-fogalmat alakítottak ki.

Márpedig aki az isteni személyt és a Szentháromságot nem érti helyesen, annak téves képe van a társadalomról is: „A román ember az Egyház képére fogja fel a társadalmat. (...) Az egyén és a társadalom közötti viszony visszatükrözi a Szentháromságról szóló dogmát. (...) A nyugat megrontotta a Szentháromságról szóló eredeti hitvallást.

Számára a Szentlélek nemcsak az Atyától származik, hanem a Fiútól is. Ennek nagy jelentősége van abban, hogy miként gondolkozol és viselkedsz. (...) Ez

²⁶ STĂNILOAE, Dumitru: *Naționalismul în cadrul spiritualității creștine*. In: *Telegraful Român*, LXXXIV/36, 1936. p. 1. (Forrás: STĂNILOAE: *Ortodoxie... i.m.* 32.) (Ford. András. Szabolcs)

a társadalmi életben könnyen a személy iránti közönyhöz vezet, mert tömeggé olvasztja azt.²⁷

A román ember létéből fakadóan tudja Stăniloae szerint, hogy a világ nemcsak ember és anyag, hanem minden a megváltás után sóvárog [vö. Róm 8, 19–24], ezért a társadalmat az egyház hasonlatosságára látja, így megfelel a szentháromságos istenképnek. Erre az ekkleziológiai társadalomképre alkalmazza a román teológus az orosz eredetű szobornoszt, *sobornicitate* kifejezést.²⁸ Egyértelmű, hogy Stăniloae látásmódjában a hit, a nemzet, az egyház és az állam majdhogynem szinonimák, egymást lefedő fogalmak. Ebben a felfogásban az igazság csakis az ortodox gondolkodás sajátja, mivel a Nyugat elvesztette annak a képességét, hogy hordozza: „Mindezek a tulajdonságok az ortodox egyházban találja meg reflexióját, mivel ezek a dolgok hiányoznak a katolikus egyháztanból, és általában véve a nyugati kereszténységből a *Filioque* miatt. Nyugaton az egyháztan személytelen, jogi rendszer lett, miközben a teljes nyugati kultúra szigorúan racionálissá vált.”²⁹

Tehát Stăniloae számára a román nép nem egy racionális, jogilag meghatározható formátum, hanem spirituális közösség, amely erős missziós öntudattal rendelkezik.³⁰ A választott nép e missziós képessége az igaz hit, az *ortho-doxia* megőrzéséből forrásokozik. A Nyugat a *Filioque* miatt elvesztette ezt a képességét, mert nem érti a szoros kapcsolatot a Szentháromságos Isten, a személy, és a mennyei Atya nép iránti szeretete között.³¹ Stăniloae megfogalmazza a nemzeti mozgalom konkrét feladatát is: „A Szentlélek arra kötelez minket, hogy a szeretet mellett döntsünk, ami összeegyeztethetetlen az uniatizmussal – amely az egyházközi

²⁷ STĂNILOAE Dumitru: *Ortodoxie și româanism*, In: *Ortodoxie și româanism*, Sibiu, 1939. (Forrás: STĂNILOAE, *Ortodoxie și naționalism*. 43.)

²⁸ STĂNILOAE Dumitru: *Trecutul nostru*, In: *Telegraful Român*, LXXXIV/7. 1936. p. 2-3. (Forrás: STĂNILOAE Dumitru: *Ortodoxie și naționalism*. 21.)

²⁹ STĂNILOAE, Dumitru: *Theology and the Church*. Ford. BARRINGER, 1980. 107. (Ford. András Szabolcs)

³⁰ „Az ortodoxia által népünk központi szerepet játszott az európai Kelet és Nyugat védelmében. Amíg Európa keresztes hadjáratokkal és másképp vezette a kelet népeit, a mi népünk pozitív szerepet töltött be úgy Kelet-, mint Nyugat-Európában.” STĂNILOAE, D.: *De ce suntem ortodocși*. In: *Teologie și viața*. Serie nouă, anul I LXVII/4-8, aprilie-august, 1991. 15-27. (Ford. András Szabolcs)

³¹ STĂNILOAE, Dumitru: *Ortodoxie și naționalism... i. m.* 193.

szerepet akadályaként – a Szentlélek elleni bűn.³² Jól ismert Stăniloae személyes küzdelme a görögkatolikus egyház ellen, amelyet két szakaszban folytatott: 1948 előtt és 1989 után. Ennek során átvette és alkalmazta azt a már ismertetett Nae Ionescu-féle tételt, miszerint csak az ortodoxok lehetnek románok.

Összegzésként megállapíthatjuk a román vallásos nacionalizmusról, hogy ontológiai kapcsolatot feltételez az ortodox hit és a nemzet léte között. Ezzel az állítással a nacionalizmus legradikálisabb vallásos értelmezéssel találkozhatunk az ortodox államok esetében, ugyanis itt nemcsak az állam és az egyház együttműködéséről, szimfóniájáról van szó, hanem szétválaszthatatlan kölcsönösségről: a nép alapvető tulajdonsága az ortodox hit, és az ortodoxia sajátossága a nemzeti kultúra, történelem. Az összkép viszont nem egységes: Ionescu, Crainic esetében a nemzet megelőzi a hitet, míg Stăniloae felfogásában az ortodoxia előfeltétele a nemzet létezésének. Ha mindig szem előtt tartjuk ezt a felfogást, megérthetjük, hogy a Hitvallást érintő teológiai kérdések nem csupán a dogmatika hatáskörébe tartoznak, hanem a nemzeti identitást is érintik. Ebből a szempontból a román vallásos nacionalizmus különbözik az orosz eszmerendszertől, és közelebb áll hozzá a hellenista és bizánci gyökerekre hivatkozó görög nacionalizmus.

Összegzés

Végkövetkeztetésként megállapíthatjuk, hogy a 20. század folyamán az ortodox térségben is, politikai rendszertől függetlenül, az állam igyekezett eszközként felhasználni az egyházat vagy a vallási jelképeket és érzelmeket a szorosabb társadalmi ellenőrzés érdekében. Az ortodox egyház, amely a korábbi századokban nagy szerepet játszott a térség nemzeti emancipációs küzdelmeiben, nem utasította el ezt az állami kezdeményezést, egyrészt bizánci hagyományai miatt, másrészt missziós küldetésének megvalósítása érdekében.

Mivel a vallási, hittani kérdések a nemzeti identifikáció részévé váltak, a nemzeti – állami – egyházi viszonyrendszer nagy hatással volt olyan hitvallási kérdé-

³² STĂNILOAE, D.: *Uniatismul din Transilvania. Încercare de dezbinare a poporului român*. 1973. 214. (Forrás: ftp://ftp.logos.md/Biblioteca/_Colectie_RO/4uniatism.pdf, Download: 11.07.2016) Ford. András Szabolcs

sekről szóló ökumenikus párbeszédre, mint a Filioque. Habár e tanulmányban a kérdés társadalmi – ekkleziológiai oldalával foglalkoztam elsősorban, mégis annak megértése és kimutatása vezérelt, hogy sok esetben a dogmatikai kérdéseket nem tudjuk megfelelően kezelni csupán önmagukban, hanem figyelembe kell vennünk a kontextust, amelyben a kérdés felvetődik. Talán így nagyobb esély adódik a jövőben, hogy a Filioque esetében is előrelépést érhessünk el az ökumenikus párbeszéd során.

BALOGH GYULA

KRÚDY ÉS A BOSZORKÁNYSZOMBAT

Szegedi Tudományegyetem, Irodalomtudományi Doktori Iskola

Ha a Krúdy-recepció bizonyos szereplőinek figyelmét olykor le is kötötték a szövegekben fellelhető vallásos viselkedésminták, a transzcendencia megjelenési formáinak és funkciójának elmélyült vizsgálatával eddig még adós maradt a szakirodalom.

1895-ben jelent meg Krúdy *Bibliai virágok* című parafrázisa, melyben az elbeszélő a tékozló fiú történetének elismételhetetlenségén, a hazatérés lehetetlenségén keseregve, a keresztény szakralitás bizonyos elemeire rájátszva hozza létre a szövegben a modernség és a hagyomány dichotómiáját. Persze a Krúdy művek nemcsak a zsidó-keresztény vallások jellegzetességeit hozzák játékba, hanem a népi vallásosság, a néphit elemibb tapasztalatait is. Krúdyról ismeretes, hogy számára a babona, a hiedelemvilágok működése is élő tapasztalat volt, az ezekből táplálkozó motívumok pedig bűvópataként bukkannak elő az életmű bizonyos szakaszaiban. Persze az emberiség kultúrájából kitörölhetetlenek a vallásos viselkedésminták, olykor viszont a transzcendens felé való vonzódás robbanásszerűen divattá is szerveződik. Ilyen volt a századfordulón a spiritizmus, a különböző gnosztikus tanok, a szellemidézés, a varázslatba vetett hit megerősödése. A kor-szellemnek ezekre a mozgásaira Krúdy is markánsan reagált.

Természetesen az életmű egészére jellemző egy ilyen irányú érdeklődés, ezáltal azonban az egészen korai szövegekben igyekszem rámutatni a vallásos élmény, a transzcendens megjelenési formáinak reflektált, átpoetizált ábrázolására. Hogy az ezen időszakban tendenciózusan erősödő jelenség minél kontrasztosabban kerüljön elénk, Krúdy 1892-től 1895-ig, és az 1901-től 1902-ig megjelent szövegeiből válogatok, és azokat egymással párhuzamba állítva tárgyalom. Elemzéseimet megelőzően nem bocsátkozom részletes okfejtésekbe, de az említés szintjén, a szerző személyes érintettsége mellett a kor vallásos divathullámának társadal-

mi, történeti háttérét is hangsúlyozni fogom. Hiszen mindez, úgy vélem, feltétele annak, hogy a Krúdy későbbi munkáiban is fontos szerepet betöltő szakrális elemek előképeit ne csak a 19. századi hagyomány hordozójaként, ne valami örökké nyughatatlan elvágódó ironikus nosztalgiaaként, hanem a modernitás sorskérdéseire adott válaszlehetőségként is értelmezni tudjuk.

Fogalomkészlet

A vallásszociológia egyik alapvetése, hogy bár a vallás eleve széles fogalmi kört jelöl, minden emberben van valamilyen képesség annak felfogására, befogadására és gyakorlására. Előd István úgy fogalmaz: „A vallásosság elsősorban természetfölötti erők és lények létezésébe vetett hitet, érzelmi és akarati tudatvilágot, viselkedést jelent. A vallásos tudat és a vallásos viselkedés olyan „tárgyakra” irányul, amelyek összessége rendszert alkot, és legtöbbször ezt a rendszert nevezzük vallásnak.”¹ Erről a struktúráról beszél Durkheim is, mikor a vallást a szent dolgokra vonatkozó hitek és gyakorlatok egységes rendszerének nevezi. A különböző vallásos viselkedésmintáknak tehát, legyenek azok bár dogmatikusak, mint esetünkben az egyházi indíttatásúak, vagy népi vallásosságban gyökerezőek, mint a babonák, jövendőmondás, esetleg az okkult körébe tartozók, mint szellemidézés, a spiritizmus válfajai, a mágia, varázsolás; és tartozzanak bár a szentet és profánt a lét két lehetséges módozataként feltételező, vagy a világot egy egészként elképzelő animista, panteista világfelfogáshoz, mégis vannak alapvető, közös vonásaik. Ezeket összegzi, máig időt álló, *Die Religion der Menschheit*² című összehasonlító vallástudományi munkájában Friedrich Heiler. Bár a vallások komplex jellege miatt aligha képzelhetjük el azok iskolásan tökéletes beosztását, Heiler, könyvének *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* című fejezetében Rudolf Otto kategóriáihoz visszanyúlva, a szent tipológiáját rendkívül alapos és körültekintő módszerrel, kilenc fő csoportban hatá-

¹ VOIGT Vilmos: *A vallási élmény története*. Budapest, 2004. 61.

² HEILER, Friedrich: *Die Religion der Menschheit*. Neu herausgegeben von Kurt Goldammer. Stuttgart, 1980. 17–37.

rozza meg: szent tárgy, szent idő, szent hely, szent szám, szent cselekvés, szent szó, szent írás, szent ember, szent közösség.³

Krúdyra nem jellemző, hogy valamely tételes valláshoz kötné a szövegeit, tulajdonképpen azt mondhatjuk róla, hogy egyfajta szinkretizmust jelenít meg a szövegeiben. Viszont a Krúdy-értéshez éppen ezért alkalmas elméleti bázis egy a vallások általános jellemzőit horizontba emelő, komparatista szemléletű könyv. E kötet kategóriáit nem szándékom részletesen bemutatni, pusztán azt a teoretikus háttérrel kívántam megemlíteni, amely segítségünkre lehet a Krúdy-szövegek olvasásánál.

Krúdy és a boszorkányszombat

„a boszorkányszombatokra vonatkozó »tudós« ismeretek egyszerűen hiányoznak Magyarországon”⁴

„Amit a középkori szerzők boszorkányságnak neveztek, s ami a 14., 16. és 17. század boszorkányőrülete lett, annak gyökerei bizonyos archaikus mitikus-rituális forgatókönyvekben keresendők.”⁵ Éppen ezért nem meglepő a boszorkányság kérdését, jellemzőit taglaló munkák sokszínűsége sem, hiszen az ősiségig visszavezethető motívum az idők során, a néphit, a népi vallásosság, a tételes vallások által mind újabb és újabb jellemzőket kapott. Ráadásul, a „hagyományos néphit boszorkányának alakja a magyar népi hiedelmek egyik legbonyolultabb kérdése. A legterheltebb hiedelemfigura, hiszen a hozzá kötődő hiedelemkörbe más hiedeleményhez tartozó elemeket is egyesített és vegyített.”⁶ Dolgozatomban ezért nem is arra vállalkozom, hogy felmutassam, Krúdy mely boszorkánykép alapján építette fel műveinek alakjait. Céлом inkább a boszorkányság és még inkább a boszorkányszombatok általános jelenségeit számba véve áttekinteni Krúdy *Kísér-*

³ Vö. VOIGT: *A vallási élmény... i. m. 71–72.*

⁴ KLANICZAY Gábor: *Boszorkányhit, boszorkányvadás, boszorkányüldözés a XVI–XVIII. században.* Ethnographia XCVII. (1986) 282.

⁵ ELIADE, Mircea: *Okkultizmus, boszorkányság és kulturális divatok.* Budapest, 2002. 107.

⁶ KONCZ Ibolya Katalin: *A boszorkányüldözés jogtörténeti kérdései a Német Római Birodalomban.* PhD értekezés. Miskolc, 2007. 20.

tetek 2. *András jár a lápon* című írásának azon momentumait, amelyek az író ezen a téren szerzett ismereteiről árulkodnak.

A Krúdy-szövegek értelmezésének felvezetésekor Koncz Ibolya Katalin *A boszorkányüldözés jogtörténeti kérdései a Német Római Birodalomban és a Királyi Magyarországon* című dolgozatát használok. Amely munka éppen a jogtörténet módszere által megkívánt absztraktivitása révén segít hozzá a tárgykör általános vonásainak megismeréshez, sőt rávilágít olyan kézzelfogható eseményekre is, amelyekről feltehetően Krúdynak is tudomása lehetett.

Boszorkányszombat

„Mindenkor és mindenhol elterjedt volt a varázslásban való hit; egy nép sem állt a szellemi műveltség olyan alacsony fokán, hogy ehhez ne emelkedett volna fel, és egy sincs olyan magasan, hogy ezt magából teljesen elúzhette volna.”⁷ Hivatkozva Koncz a boszorkányfogalom magyarázatának előkészítésekor. A boszorkányságról alkotott képünk napjainkban is formálódik, hiszen maguk a hiedelmek a népi társadalom tudatának részeként vannak jelen, amely pedig a népi tudás valós tapasztalatai, valamint a közösség által gyakorolt tételes vallás szabályai között, azokkal szoros kölcsönhatásban alakul ki és határozza meg az adott közösség egészének és/vagy tagjainak gondolkodásmódját, viselkedését, cselekedeteit a mindennapok és ünnepek során.⁸

Éppen a fogalom folytonos jelentésváltozása miatt hasznos számunkra a jogtudomány, a perek folyamánként értelemszerűen megfogalmazódó tételes meghatározása, amely a Magyar Jogi Lexikon szerint: „A pogány vallás hitéből a kereszténységbe is átment ama démoni alak, amely természetfölötti hatalmat nyert más emberek megkárosítására, az ördöggel kötött szerződés és cimboraság révén képesítve van varázslásra, s egyéb bűbajos mesterségre.”⁹ A magyarországi, modern boszorkányfogalom néhány számunkra igen lényeges ponton azonban különbözik a német változatótól, amely a következő jegyeket sorolja: „A kifejlett

⁷ SOLDAN-HEPPE: *Geschichte der Hexenprozess*. München, 1911. 10.

⁸ Vö. KONCZ: *A boszorkányüldözés... i. m.* 10.

⁹ Uo. 16.

boszorkány fogalom az ördöggel kötött szövetség, az ördöggel való fajtalanság, a kárt okozó varázslás, valamint a boszorkányszombatokon való részvétel elemeneinek összefonódásából formálódott ki.”¹⁰ Ez a négy elem később aztán kiegészül a levegőben való repülés képességével, illetve az állattá való átváltozás lehetőségével is.¹¹ A különbözőség oka, ahogy arra Klaniczay Gábor is rámutat, hogy „a boszorkányszombatokra vonatkozó »tudós« ismeretek egyszerűen hiányoznak Magyarországon.”¹² A kiválasztott Krúdy mű elemzéséhez tehát érdemes a német definíció szerinti boszorkányképből kiindulnunk.

A boszorkányszombatok realitása kapcsán, mely fogalom a jog körébe bekerülve elsősorban azt segítette elő, hogy az egyes esetek kapcsán nagyobb társaságokat is pellengérré lehessen állítani,¹³ eltérőek a vélemények. Egyes kutatók, mint Pierre Chaunu valóságos eseményeknek feltételezik őket, míg mások, mint például Eliade, a népi kultúra egy rétegét, egy mitikus struktúrájú rítus meglétét vélik felfedezni bennük. Ez utóbbi véleményt támasztja alá Carlo Ginzburg is, aki szerint „a sabbath-elképzelés a hivatalos és népi kultúra egyes elemeinek összeolvadásából származott”.¹⁴ A gyűlések általánosan ismert vonásai mindenestre a következők: az ördög a legkülönfélébb formákban jelent meg rajtuk, főként mint kos, vagy mint öreg, ronda férfi. Így celebrálta az úgynevezett fekete misét, amely során mindenkinek a sátánt kellett imádni és az istent megtagadni. Akit újként akartak felvenni, annak le kellett mondania az Istenről és a keresztény vallásról, valamint az ördögöt, mint istent és urat elismerni, hőséget fogadni, és ezután neki örökké engedelmeskedni. Az ördöggel kötött szerződés szerint az újonnan felvett boszorkány az ördögtől valamelyik testrészére a hozzátartozás különleges jelét – stigma diabolicum vagy boszorkányjegy – kapta, általában szemölcs, anyajegy vagy májfolt formájában. A boszorkányjegy különleges ismertetőjele, hogy szúrásra, nyomásra, stb., teljesen érzéketlen.¹⁵

¹⁰ Uo. 20.

¹¹ HANSEN, Joseph: *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*. Aalen, 1964. 3–45.

¹² Vö. KLANICZAY: *Boszorkányhit, boszorkányvád...* i. m. 282.

¹³ „A boszorkánypörök hátramaradt irományaiból tudjuk, hogy még azokat is megégették, akikre egy ilyen kínpadra vonszolt szerencsétlen azt mondta, hogy látta a gellérthegyi boszorkánygyűlést.” KRÚDY Gyula: *Álmoskönyv*. Pozsony, 2008. 254.

¹⁴ KONCZ: *A boszorkányüldözés...* i. m. 17.

¹⁵ GLOGER, Bruno – ZÖLLER, Walter: *Teufelsglaube und Hexenwahn*. Leipzig, 1983. 143.

Emellett fontos még, hogy ezekre az összejövetelekre a résztvevők a levegőben érkeztek, amely képességüket az ördögtől kapták. És, hogy a boszorkányok általában egy meghatározott helyen gyűltek össze, mint például elhagyott várakban, útkereszteződéseknél, erdei tisztásokon, vagy „boszorkányhegyeken”. Sőt, egyes feltételezések szerint ezen összejöveteli helyek kapcsolatban voltak a régi kultúrával és áldozati helyekkel.¹⁶ Bár a jogban a boszorkányság vádjához nem tartozott hozzá az emberáldozat kérdése, számos hiedelem szerint a boszorkányok és az ördög találkozása, és az így megtartott orgia kereteiben rendszeresen történtek gyilkosságok is. Ahogy Ginzburg fogalmaz: „A boszorkányszombat fogalmában több ezer éves negatív sztereotípa elevenedik meg, melynek alapelvei az orgia, a rituális kannibalizmus és az állat képét öltő istenség imádata.”¹⁷ Kurt Seligmann pedig a frissen beavatottak kötelességei közt említi: „meg kell ígérniük, hogy minden hónapban vagy két hétben egy gyermeket megfojtanak” az ördög számára.¹⁸

András jár a lápon

1898-ban a Pesti Hírlap oldalain jelenik meg Krúdy háromrészes kísértetsorozata, melyek közül ezúttal a második, *Kísértetek. 2. András jár a lápon* című, november 29-én napvilágot látott írással foglalkozom. A mindenszentek és karácsony közt megjelent sorozat általános jellemzője, hogy nagy hangsúlyt fektet a kísérteties megjelenítésére és az úgynevezett gótikus hangulat megteremtésére. A stílusukban rendkívül hasonló, ám helyszíneiket, eseménysorukat tekintve változatos szövegek összehasonlító elemzését már máshol elvégeztem, nem is bocsátkoznék hosszabb önismétlésbe, pusztán a teljesség kedvéért, a sorozat első novellájában, *A Kísértetek. 1. Valaki jön a folyosón* egy piarista klostromban történt öngyilkosságról és kísértetjárásáról, a sorozat harmadik, *Kísértetek. Egy régi udvarház utolsó gazdája* című elemében pedig egy feltehetően szerelemfáltésból elkövetett gyil-

¹⁶ LEHMANN, Alfred: *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart*. Stuttgart, 1898/1900. 21.

¹⁷ GINZBURG, Carlo: *Éjszakai történet. A boszorkányszombat megfejtése*. Budapest, 2003. 15.

¹⁸ SELIGMANN, Kurt: *Mágia és okkultizmus az európai gondolkozásban*. Budapest, 1987. 167.

kosság történetéről értesülünk. Az elemzésre kiválasztott, *Kísértetek 2. András jár a lápon* című írás szintén egy haláleset köré szervezőik, melynek alapszituációja egy lidércfényes, ködös, fojtott éjszakán játszódó pusztai kaland.

A történet szereplőinek útja az ecsedi lápon vezet át. A főszereplő, Sztudinka bácsi és a kocsisa hajnali vonathoz igyekeznek. Az utasok farkastól félnek, ám a vezetőjük felvilágosítja őket, ezen az estén nem a vadállatoktól kell igazán tartani: „– Farkas, az nincs tekintetes úr, hanem nagyobb baj az mindennél a világon, hogy ma éjca Andrá éjcajája van. [...] minden gyerek tudja, hogy András éjcajáján a lép minden boszorkánya, lidérce kiül az országútra, és nyakába ugrik az utas embernek.”¹⁹ Rögtön ez után fel is tűnik a lép fölött a kékes, libegő fény, mely jelenségnek a néphit a boszorkányéhoz hasonló vagy azzal azonos tulajdonságokat feltételez.²⁰ A fény „mintha boszorkánytáncot járna”, ám el az elbeszélő, miután a kocsikereke rögtön el is törnek, ebből pedig a néphit szerint szintén a boszorkány biztos jelenléte következik.²¹ A balesetet követően Kis Pál, a kocsis sírni kezd: „– Két édes lovam, mi már az ördögé vagyunk.” A kocsis ezután hátramarad, ám búcsúzóul még megígéri, ha a lép lakói addig el nem viszik a lelkét, utoléri a gyalog továbbhaladó utazókat.

Ezt követően a két magányos alak látászögéből bomlik ki a lápi boszorkányszombat látványa. A „meleg, fülledt” levegőben a szereplők úgy érzik, mintha a lápi köd „susogna hidegséggel a fülünk mellett”, „rejtélyes árnyak kerengének nesztelen” és „megfejthetetlen hangok hallatszottak a lápból”. A sötétben röp-ködést, mozgolódást sejtető neszeket aztán felváltja a fények és árnyékok játéka: „Mellettünk, balról, temérdek sápadtkékes láng jelent meg egyszerre. [...] Sebes forgotagban táncoltak a lángok a ködben. [...] Egyszerre egy fekete alak jelent meg közöttük. És jönni kezdett a lápon. Hosszú, árnyékszerű mozdulatai voltak, és a lángok nyomában futottak. [...] A ködben szinte megdőbbsent a lélek.” A hó-

¹⁹ KRÚDY Gyula: *Összegyűjtött művei 21*. Pozsony, 2011. 95–101. Ezt követően nem hivatkozom az ebből a novellából származó Krúdy idézeteknél a forrást, mivel minden szemelvény erről a mindössze hat oldalról származik.

²⁰ „A hiedelemanyag egészét tekintve leginkább három vonása domborodik ki: a tüzes alakban való megjelenés, a szexuális jelleg, valamint a segítőszellem-jelleg.” *Magyar Néprajzi Lexikon 3*. Szerk. ORTUTAY Gyula. Budapest, 1980. 452.

²¹ *Irodalmi Magazin 6*. (2018/3) 5.

rihorgas, szomorú alakról végül kiderül, hogy egy árván maradt kútgém árnyéka, amely egy elhagyott csárda udvarán magasodik.

A boszorkányszombatok egyik hagyományos helyszíntípusa a romos épület vagy áldozati hely. A lidércek novellabeli gyülekező helye ennek megfelelően, a talán egy tragikus esemény emlékére, vércsapási csárdának nevezett épület udvara. A csárda leszedett ajtaja jelzi, megszűnt a válaszvonal, e világ és a túlvilág közt szabad az átjárás. A rituális összejövetelek helyszínének kijelölése szempontjából hagyományosan fontos kritérium az is, hogy a boszorkányok lehetőleg odvas fa, útjelző vagy bitófa közelében találkozzanak.²² Mert amikor „a boszorkányok megmámorosodtak, a fantasztikus formájú fatörzs hatalmas ördöggé változik.”²³ A novella további részében a fa-ördög szerepét a kútgém tölti majd be, ám a leírás egy részletében a tradicionális feltételeknek is megfelel: „A ködben csak egy magas, kopasz fa látszott, amin ezer aprógomba fénylett.”

Majd a leírás ekképp folytatódik: „A lidércek pedig folytatták rettenetes táncukat a lápon. [...] Csábító, jókedvű, táncos hölgyekhez hasonlítottam őket, majd rémeket, pusztabeli manókat, lápi boszorkányokat láttam bennük. [...] a hosszú, fekete árnyék, amint mozgott, hajladozott; lehajolt, mintha a lidércekkel csókolódnék, majd átkarolván őket, táncot lejtene velük a rettenetes éjjelen. [...] úgy táncoltak, ölelkeztek azzal a hosszú, fekete árnyékkal, mintha az volna az ő szerelmesük.”

A sötétben magasló árnyat körülropködő boszorkányok leírásának variánsait, ahogy Eliade írja, bőségesen megörökítették az elmúlt századok. Jellemző elemei: „a sátán megidézése és megjelenése, a fények kioltása és ezek után a válogatás nélküli közösülés”.²⁴ Mindezek az elemek a Krúdy szövegbe is belekerültek, ha attól eltekintünk, hogy itt a lidércfények mind a kútgém kegyeiért állnak sorba, tehát az orgiákra egyébként jellemző kuszaság a novellában valamelyest egyirányúsodik.

Mindezek után a Krúdy-szöveg idejéről is feltétlen említést kell tennem. Egyrészt, mert a szombati rituáléknak is megvannak a maga konvencióik. „A nép hite szerint tizenegy órakor kezdődik a kísértetek ideje és tart egyig. (lásd Goethe

²² SELIGMANN: *Mágia és okkultizmus... i. m.* 161.

²³ Uo. 165.

²⁴ ELIADE: *Okkultizmus, boszorkányság... i. m.* 107–108.

Todestanzjának végét: Die Glocke, sie donnert ein mächtiges Eins, Und unten zerschellt das Grippe). »Még hallatszik a harang bűgása, mely a tizenegyet éppen elütötte.«²⁵ Ez a kitétel teljesülni is látszik, hiszen az eseménysor egy bizonyos „rettenetes éjfélén” játszódik. Ahogy az a feltétel is megvalósul, miszerint a boszorkányünnepnek valamely jeles napokhoz kell kötődnie. Ám itt egy apróság miatt mégis meg kell állnunk egy kitérőre.

Krúdy, részletes néprajzi ismeretei ellenére itt feltehetően téved. Úgy tűnik legalábbis, hogy összekeveri a szent György napot a szent Andráséval. A lidércfényt követve kincset keresni ugyanis szent György napon szokás, a szent András napja a szerelmi jóslásoké. A Krúdy-írások kapcsán evidencia, hogy nem érdemes a történeti hitelességüket firtatni, ezt a kérdést viszont mégis érdekessé teszi, hogy négy nappal e szöveget követően, 1898. december 3-án megjelenik Krúdy *Szent András* című írása is az *Egyetértés*ben, amelyben az író a ténylegesen szent András naphoz kötődő forró ólom vízbe öntésével történő jóslás módszeréről tudósít, ahol is a megszilárdult fém által kirajzolt betű a leendő férj nevének kezdőbetűjét jelentette.²⁶ Persze mindez mit sem változtat a szöveg tematikus strukturáltságán, a népszokások összekeverésére csak fel akartam hívni a figyelmet, mielőtt még továbbléptem volna a novella befejező mozzanata felé.

A novella záró passzusában újabb kísérteties alak lép a színre, egy távoli hang szakítja meg a szereplők döbbségteljes figyelmét: „Kétségbeesett, ködöt átható üvöltés, olyan borzalmas, hogy megfagyott a vér ereinkben. Artikulátlan, ördögi bőgés volt ez, mintha onnan, a lápi lidércek, kacér, szép boszorkányok halálos ölelésre fonódott karjai közül jönne.” Krúdy *A boszorkányok* című írásában szintén olvashatunk a boszorkányoknak gyönyörézet okozó fojtogatásról és fuldoklásról,²⁷ itt azonban első ránézésre egy bonyolultabban szituáció kerül elénk, mert míg a boszorkány említett szeretője halandó, addig itt úgy tűnik: „Mintha maga az ördög lett volna, akit Szent András éjjelén bűvös táncukkal magukhoz csalogattak poklából a szerelmes lidércek, és most belefojtanak őt az ingoványba.” Ám feltételezésünk, miszerint itt a fekete mágának azon technikájáról lenne szó,

²⁵ HÖRCHER Gusztáv: *Német balladák és románczok*. Budapest, 1886. 57.

²⁶ KRÚDY Gyula: *Szent András. Összegyűjtött művei* 21. Pozsony, 2011. 116–125.

²⁷ Uő: *A boszorkányok, Álmoskönyv*. Pozsony, 2008. 1983.

amellyel az ördögöt csapdába ejtve, őt kincskeresésre lehet utasítani, csak kósza felvetés marad, ugyanis a novella záró momentumából mégis úgy tűnik, hogy a jajveszékelő figura valóban egy ember, aki alatt pukkanva fölrepedt a feneketlen ingovány: „Én vagyok a kelepeci rektor, és kincset kerestem András éjjelén... Uram, Isten, légy velem! Most valami zsoltár első két sorát énekelte a szerencsétlen kelepeci rektor, aztán egyszerre némaság lón.”²⁸ Az énekelve, imádkozva elsüllyedő figuráról az elbeszélő ezután szintén elbizonytalanítóan fogalmaz: „A kísértet üvöltése elveszett a sötétségben.” Kísértetnek nevezi, bár a kijelentés feltehetően a lápba fulladt, fojtott alak halálának bizonyosságát hivatott hangsúlyozni.

Az orgia

A lápvilág tehát meghozta áldozatát, a boszorkányszombat leírása a rektor halálával kiteljesedett. A legtöbb hagyományos kultúrában a halál eljövetelének mitikus magyarázata van: „Az első emberek, mitikus ősök még nem ismerték a halált, ezért az utódok azt az ősidőkben történt valamiféle esemény következményének tartották.” (valamilyen baleset, ostoba döntés, esetleg egy démonikus lény munkálkodása hozza a világba stb.)²⁹ A halál ebben a viszonylatban ugyanakkor beavatást, bevezetést is jelentett egy új létmódba. Sok esetben erre a pusztulás-születés mítoszra emlékeztetnek az emberáldozatok. Nagyon lényeges momentuma ugyanakkor a Krúdy szövegnek, hogy mindez egy különleges napon történt, hiszen rituális áldozatot bemutatni csak a profántól leválasztott, ünnepi időben lehet, máskülönben nem beszélünk másról, mint gyilkosságról. Dolgozatom záró fejezetében a rituális orgiák programszerű, szertelen (szexuális) viselkedési formáinak vallási funkcióiról fogok írni. Persze csak rendkívül vázlatosan, hiszen eleve egy olyan koncepcióról van szó, amely az évezredek folyamán lépten-nyomon változott.

Bár a boszorkányszombat orgiasztikusságára vonatkozó gondolatok elterjedésének megokolására sokféle elmélet létezik, az egyik, amit Seligmann is hangsúlyoz, az a szexualitás elnyomására adott válaszreakcióból eredezteti a jelenséget.

²⁸ Seligmann, a Fekete mágiáról írt fejezetében az ördögök szolgásgba hajtásáról is ír, melynek egyik leggyakoribb oka a kincskeresetetés. SELIGMANN: *Mágia és okkultizmus... i. m.* 189–196.

²⁹ Vö. ELIADE: *Okkultizmus, boszorkányság... i. m.* 44.

„A hagyományos összejöveletekből, a május első napjának előestéjén tartott druida fesztiválokból, a bacchanáliákból, a Diana-ünnepekből boszorkányszombatok lettek; és a seprű, a szent otthon szimbóluma, bár nemi jelentését megtartotta, gonosz szerszámmá vált. Az ősi szexuális rítusok, melyek a természet termékenységének az ösztönzését szolgálták, most a tiltott testi bujaság megnyilvánulásai lettek.”³⁰

Mások, mint például Eliade, a szexuális lázadáson túl, vallásos magatartást látnak a boszorkányszombatok rituáléiban: „Először is a szexuális orgiák tiltakozásról árulkodnak a kortárs vallási és társadalmi helyzet ellen [...] bármi lehetett is az oka, fontos tény, hogy az orgiasztikus gyakorlatok vallási nosztalgiáról tanúskodnak, arról az erős vágyról, hogy az ember visszatérhessen a kultúra ősi szakaszába – a mesés »kezdetek« álomszerű idejébe.”³¹

Eliade két fő indítékot lát a rituális orgiák mögött, az egyik szerint azért rendezik őket, „hogy elkerüljék a kozmikus vagy társadalmi válságot”, a másik ok, „hogy mágikus-vallásos támogatást kölcsönözzenek valamely kedvező eseménynek.” Azt írja, e kettősség mögött ugyanakkor a közösség azon igénye formálódik meg, hogy hátha e „válogatás nélküli és szertelen szexuális együttlét a kezdetek mesés korszakába repítik a közösséget.”[...] Az ilyen rítusok újra megelevenítik a Teremtés őseredeti pillanatát.”³²

Ezek a rítusok persze komoly jelentésmódosuláson mentek át, mikor például olyan vallásokkal kerültek kapcsolatba, mint a nemiségnek alapvetően szentségi jelleget tulajdonító zsidó és keresztény.³³ Bár a zsidó-kereszténységben belül is értelmet nyerhet a meztelenség, a spontán nemi érintkezés, mint a bűnbeesés előtti, paradicsomi időket megidéző kísérlet, mégis, mivel ezek a fennálló rend normáival szemben szentségtörésnek számítanak, így értelemszerűen elítélendőek, sőt, a bipolaritás jegyében előbb-utóbb elkerülhetetlenül diabolizálódnak is.

A témával kapcsolatban még egy nevet említ meg, George Bataille-ét. Bataille azt mondja, az „orgia igazi jellemzője az elszabadult szexuális szenvedély, amely ezzel ellentétben szakrális jelleget mutat.” De az orgiák szükségszerű elfa-

³⁰ SELIGMANN: *Mágia és okkultizmus...* i. m. 169.

³¹ ELIADE: *Okkultizmus, boszorkányság...* i. m. 114–5.

³² Uo. 110–111.

³³ Uo. 113.

julására is felhívja a figyelmet: „A kezdeti rítus szerint a menádok, vad féktelenségükben, elevenen falták fel kisgyermeküket. Később, ezt a szörnyűséget idézve, azt a véres szokást vezették be, hogy nyers kecskegidahúst ettek.”³⁴

Bataille ebből kifolyólag, az áldozat fogalmának meghatározásakor arra is rámutat, a szentség a vallási áldozat által manifesztálódik, tehát megszegés, erőszak által, mégis ez nyit utat számára a vágyott cél, a folyamatosság felé. „Az áldozatot megölik. Kivégzése előtt egyéni elkülönültségébe zárt lény. [...] De a halál átadja őt a lét folytonosságának, véget vet egykori elkülönültségének.”³⁵

Az áldozat halála fontos helyet foglal el Bataille transzgresszió elméletében is, mely kiindulópontja az a megállapítás, miszerint a megszakított létezőt, a halandó embert állandó vágy hajtja a folytonosság felé. Ez készíti a saját határainak áthágására, az úgynevezett transzgresszióra. Ez a rajtunk kívültre, azaz a folytonosságra való vágy, nyilvánul meg a szerelmi gyönyör pillanatában bekövetkező tökéletes személyiségfeladás, illetve a vallásosságban megélt, otto-i terminussal élve,³⁶ *mysterium transcendendum* állapotában. Ám ezek is csak pusztán kísérletek a lehetetlen meglépésére, hiszen ahhoz, hogy túllépjünk a megszakítottságunkon, a saját létezésünkön, saját létezésünk alapfeltételét, a diszkontinuitást kellene legyőznünk, ami csak és kizárólag a megsemmisüléssel lehet egyenlő. Ugyanis a halál mint vég és határ egyszerre hozza létre a megszakítást és ugyanakkor a kontinuitást is.³⁷

Mindezek persze igen nagy távlatok egy folklórmotívumokból építkező, rövidke Krúdy novella értelmezésekor, ám úgy vélem, az orgia fogalmi körének vizsgálata nemcsak itt, de további Krúdy művek elemzésénél is termékeny alapot biztosíthat.

³⁴ BATAILLE, Georges: *Az erotika*. Budapest, 2001. 144.

³⁵ Uo. 114.

³⁶ Vö. KELEMEN Zoltán: *Mitikus átváltozások, Multikulturalizmus a közép-európai irodalmakban*. Szeged, 2004. 22–43.

³⁷ Vö. POPOVICS Zoltán: *George Bataille*. BUKSZ 14. (2002/1) 76.

BALOGNÉ VINCZE KATALIN

A BOLDOGSÁGÓRA MOZGALOM KIHÍVÁSA A HITTANÓRÁK ÉS AZ EGYHÁZI ISKOLÁK ÖSSZEFÜGGÉSÉBEN

*Evangélikus Hittudományi Egyetem, Hittudományi Doktori Iskola
tudományos segédmunkatárs*

Apropó

A boldogság fogalomköre, akár mint az öröm átélése a tanulás folyamatában, akár mint boldogságra való képesség vagy a boldogulás képessége, sőt a boldog életre nevelés, mint cél szükségszerűen jelen van a pedagógiai gondolkodásban és annak dokumentumaiban. Visszatérő motívumok intézmények pedagógiai programjában, de pedagógiai folyamatok tárgyalásakor is fontos szerepet töltenek be. Nem vitás, hogy a pedagógia tudománya gyakran valamely általa aktuálisan elfogadott pszichológiai paradigma alapján veszi számba megállapításait.¹ Az ember boldogulásának elősegítése, s így boldogsága kérdése sem csupán egy pszichológiai iskola sajátos területére tartozik, mégis érdemes figyelmünket a napjainkban divatos és egyre elterjedtebb pozitív pszichológiai irányzat felé fordítani, mely e törekvést hangsúlyozottan elismeri és célul tűzi ki. A pozitív irányzat pedagógiai alkalmazási lehetőségeiről Magyarországon elsősorban Bredács Alice² és Oláh Attila³ összefoglaló munkáiból tájékozódhatunk. Utóbbi szerzőre hivatkozik a Bagdy Emőke nevével is fémjelzett Boldogságóra Program⁴, mely számos egyházi is-

¹ BREDÁCS Alice: *A pozitív pszichológia pedagógiai és művészetpedagógiai aspektusai és a szemléletváltás igénye a közoktatásban*. Parlando 59. (2017/6) (http://www.parlando.hu/2017/2017-6/Bredacs_Alice.pdf)

² BREDÁCS: *A pozitív pszichológiái... i. m.*

³ OLÁH Attila: *A pozitív pszichológia javaslatai az iskoláknak*. In: Tanulmányok a pedagógusképzés 21. századi fejlesztéséhez. Szerk. KISPÁLNÉ HORVÁTH Mária. Szombathely, 2015. 115–130.

⁴ Honlap: boldogiskola.hu; SZÓDY Judit: *Boldogságóra kicsiknek, nagyoknak*. Új Köznevelés 172. (2016/5-6.) <http://folyoiratok.ofi.hu/uj-kozneveles/boldogsagora-kicsiknek-nagyoknak>.(2019.09.01.)

kolában is bevezetésre került.⁵ Az Újszövetség χαρ-төвű szavaival⁶ kapcsolatban készülő disszertációm valláspedagógiai megfontolásokat tartalmazó fejezetében megkerülhetetlennek tűnik a hitoktatás meghatározó fogalmaival részben azonos fogalmakra⁷ felfűzött Boldogságóra Program vizsgálata a hittanórákkal való összevetés és az egyházi iskolákban megvalósuló nevelési munka szempontjából. Jelen tanulmányban tehát e rendszerint önálló tanítási órák keretében megvalósuló program kihívásait mutatom be a hitoktatás és az egyházi iskolák pedagógiai munkájának összefüggésében.

Kétféle boldogság? – a boldogságórák és a hitoktatás összevetése

Keretek

Míg a kötelezően választandó heti egy hit- és erkölcsstan óra, vagy az egyházi iskolákban megvalósuló heti két felekezeti hittanóra állami és egyházi szabályozások keretei között valósul meg a tantervi követelményeknek megfelelően egyházi minőségbiztosítással, a Boldogságóra Mozgalom a Jobb Veled a Világ Alapítvány kezdeményezésében indult, a képzés tartalmát, tankönyveit és a pedagógusok ezirányú akkreditált továbbképzését is az Alapítvány biztosítja. Amennyiben egy iskola vállalja, hogy helyi pedagógiai programjába illeszti a következő tanév szeptember 15. napjáig a Boldogságóra Programot, legalább egy pedagógus elvégzi a 30 órás akkreditált továbbképzést, és minden hónapban megvalósul az iskolában egy boldogságóra, a Boldog Iskola cím birtokosa lehet.⁸ Arra vonatkozólag, hogy a boldogságóra program mely tantárgyak, vagy akár az osztályfőnöki órák keretei között valósuljon meg, az alapítvány nem tesz kikötést. Jóllehet a négy-négy

⁵ A Jobb Veled a Világ Alapítvány honlapján található térképen (<http://boldogiskola.hu/boldog-iskola/>) több, boldog iskola címet elnyert római katolikus, református, evangélikus és baptista iskola szerepel. (2018.09.21.)

⁶ χαίρω, χαρά, συγχαίρω, χαρίζομαι, χάρις, χάρισμα, εὐχαριστέω, εὐχαριστία

⁷ A boldogságórák tíz témaköre közül négy megfelel a χαρ-төвű szavaknak: a „hála gyakorlása”, a „boldogító jócselekedetek”, az „apró örömök élvezete”, „a megbocsátás gyakorlása”.

⁸ E cím birtokosaként annak lehetséges reklámértéke mellett kedvezményes tankönyvcsomagot kap és képzések lehetőségét is kapja az alapítványtól. (<http://boldogiskola.hu/cim-elnyerese/#ujboldogiskola>)

évfolyam (1–4., 5–8., 9–12.) számára szánt tankönyvekben havi megfeleltetésben találjuk a 10 témakör anyagát, a feldolgozás történhet évről évre havi egy órában, vagy egy-egy kiválasztott évfolyamon akár heti rendszerességgel is. Jelen szabályozás szerint pedig az a korábbi gyakorlat is elismerést nyert, hogy iskola-pszichológus vezetésével szerveznek személyiségfejlesztő kurzust⁹ a témakörök mentén, vagy éppen fejlesztő foglalkozásokba vagy csoportbontott nyelvórákba a boldogságórák bizonyos elemeit, esetleg művészeti órák tematikájába emelik be a Boldogságóra témák feldolgozását (Boldog Iskola cím birtokosaként vagy enélkül) a továbbképzést végzett pedagógusok. Bizonyos elemek pedig talán éppen a boldogságórák kapcsán kerültek bele sok pedagógus kelléktárába.¹⁰ A Boldogságóra Program sikerének egyik kulcsa rugalmas alkalmazási lehetősége lehet. Gyakorlati megvalósulásait pedig mintegy a pozitív irányzat iránti kereslet jeleként és pedagógiai törekvéseinek gyakorló terepeként értékelhetjük. Alkalmazásmódja némi formai hasonlóságot mutat az (egyházi) iskolai nevelés tantárgyakat átszövő alapelveivel, és (az egyházi szempontú tartalmak) szaktantárgyi órákba való beépítésével is. Tartalmi szempontból pedig valláspedagógiai megfontolásokra adhat alkalmat a kérdés: van-e alapja, helye, lehetősége a hitoktatásban is a pozitív irányzat pedagógiai törekvéseinek?

Célok

Míg a hitoktatás célja a hitéleti nevelés – melyre német terminológia szerint „vallási kompetenciák” fejlesztésével¹¹ törekszünk –, a boldogságórák célja¹² alapvetően személyiség- valamint közösségfejlesztés mintegy boldogságkompetenciák,

⁹ Boldogságóra a Szent Margit Gimnáziumban: <https://www.youtube.com/watch?v=jDcANsPRvaQ> (2018.09.21.)

¹⁰ Ilyenek lehetnek akár az órakezdő meditációk gyakorlatai vagy az ölelések, esetleg további gyakorlati feladatok.

¹¹ A vallási kompetencia definíciója Ulrich Hemel szerint: A vallási kompetencia a saját vallásossággal és annak különböző dimenzióival és élettörténeti változásaival együtt való felelős bánás tanulható és komplex képessége. BALOGNÉ VINCZE Katalin: *Imádkozás hit- és erkölcsstan órán*. In: Szavak és hallgatások az imádságban. Szerk. SZABÓ Lajos. Budapest, 2018. 297–319., itt: 303.

¹² BAGDI Bella: *Miért fontos, hogy a gyerekek fejlessék a boldogságra való képességüket?* In: BAGDI Bella – BAGDY Emőke: *Boldogságóra 10-14 éveseknek. Kézikönyv pedagógusoknak és szülőknek*. Budapest, 2017. 14–19.

vagy – miként a tankönyvben jelzik – „boldogságfokozó technikák” mentén.¹³ Jóllehet, a felső tagozatos tanári kézikönyv ekképp szól a boldogságórák céljáról: „A boldogságórák célja nem az, hogy problémamentes életmodellt állítson a fiatalok elé, hanem hogy vezérfonalat adjon az iskolásoknak, hogy könnyebben nézzenek szembe a kihívásokkal, képesek legyenek megbirkózni a problémákkal, valamint a testi-lelki egészségmegtartás tényezőinek tanulmányozására adjon lehetőséget.”¹⁴ A boldogságórák és a hitoktatás fő nevelési céljaiban és ezek megvalósításának útjaiban is jelentős tehát a különbség, részcélokban és elvárt hatásokban lehetnek átfedések: mindkét tanórán fejleszthetjük az empátiát, végezhetünk önismereti feladatokat, közösséget is építünk és személyiségfejlesztést is végezhetünk, ráadásul szeretnénk segíteni diákjaink megbirkózását az élet problémáival, sőt több kutatás alátámasztja a vallásosság és a boldogság összefüggését is,¹⁵ mégis mindezt a hittanórán végső soron transzcendens megalapozással tesszük, amely a boldogságórák szempontjai között nem jelenik meg.¹⁶

Tartalmak

Döntő különbség tehát a tananyag tartalmában rejlik. Bár a témakörök címei¹⁷ e különbségeket elfedni is alkalmasak volnának talán, de míg a hitoktatás terén az alapot a bibliai kinyilatkoztatás szolgáltatja, és a hívószavak is már e kinyilatkoz-

¹³ BAGDI–BAGDY: *Boldogságóra... i. m.* 15. Jóllehet, a tanári kézikönyv tudományos bevezetője szerint az előbbit várnák, a könyv maga az utóbbi terminológiát használja Sonja Lyubomirsky nyomán. Hogy a technikák gyakorlása mintegy kompetenciafejlesztés jelleggel történik-e, nagymértékben múlik a tanáron. A könyv és a honlap e tekintetben nem szolgál további útmutatással. A leckék ugyan tartalmaznak olykor kihívás jellegű szituációkat, ám összességében nem tűnik rendszeresnek az efféle kompetenciaorientáció.

¹⁴ BAGDI–BAGDY: *Boldogságóra... i. m.* 12.

¹⁵ MARTOS Tamás: *Vallásosság és boldogság*. In: *Az Istenhit mint erőforrás. Pszichológusok és teológusok* 8. Új Ember 2006. 111–150.; KÉZDY Anikó – MARTOS Tamás – URBÁN Szabolcs – HORVÁTH-SZABÓ Katalin: *A vallásos attitűdök, a megküzdési módok és a lelki egészség összefüggései serdülő- és fiatal felnőtt korban*. Mentálhigiéne és Pszichoszomatika 11. (2010/1) 1–16.

¹⁶ Az általam is látogatott továbbképzésen részt vett hívó pedagógusok ugyan rendszerint kiemelik a transzcendens vonatkozások létjogosultságát pedagógiai megfontolásaik és a témafeldolgozások kapcsán, ám ez a világnézeti semlegességre törekvő programnak hivatalosan nem képezi a tárgyát.

¹⁷ A hála gyakorlása; Az optimizmus gyakorlása; A társas kapcsolatok ápolása; Boldogító jó cselekedetek; Célok kitűzése és elérése; Megküzdési stratégiák; Apró örömök élvezete; A megbocsátás gyakorlása; Testmozgás; Fenntartható boldogság.

tatáson alapuló tanítás rendszerében helyezkednek el, a boldogságórák tananyagául Sonja Lyubomirsky: *Hogyan legyünk boldogok? Életünk alakításának útjai tudományos megközelítésben*¹⁸ című művének fő témakörei, s elsődlegesen az amerikai pszichológus által papírra vetett pozitív pszichológiai eredmények és útmutató-sok szolgálnak. Míg tehát a hitoktatásban az evilági jelenségek, feladatok, lehetőségek Istenhez való viszonya a kulcskérdés, a boldogságórák megmaradnak az evilági tapasztalatok leírásánál, s azokban evilági szempontok segítségével való boldogulásra való nevelésnél.¹⁹

Módszerek

A boldogságórák népszerűsége a rugalmas kereteken és a vonzó, gyakorlatias tartalmakon túl a változatosan alkalmazható, sokszínű, gyakorlatorientált módszertanból is fakad. A munkatankönyvek és a tanári kézikönyvek²⁰ korszerű pedagógiai szempontok figyelembevételével kiválasztott, a tapasztalati tanulást támogató módszereket ajánlanak: aktív tanulás; kooperatív csoportmunka; játékos-dramatikus elemek; alkotás; cselekvés; gesztusok; videók; az önreflexió és projektmunkák kiváló alkalmait szolgáltatják. Különös hangsúllyal bír az óra légkörének megteremtése²¹ és az attitűdformálás mind a pedagógusok, mind a diákok, sőt akár a szülők körében is, valamint a hasonlóan több körben szorgalmazott élmény és tudásmegosztás.²² Külön figyelmet érdemelnek az egész napon, héten, hónapon vagy akár tanéven átívelő feladatok, melyek a tanultak elmélyítését és gyakorlati alkalmazását támogatják. Ezek természetesen a korszerű valláspedagógiában is alkalmazott és alkalmazandó módszerek. Ebből a szempontból is érdemes tehát kitekintnünk a boldogságórák területére. Sőt egyfajta

¹⁸ Sonja LYUBOMIRSKY: *Hogyan legyünk boldogok? Életünk alakításának útjai tudományos megközelítésben*. Budapest, 2015.

¹⁹ Jóllehet Sonja Lyubomirsky könyve egy alfejezetet szentel a spiritualitás és vallás témájának a test és a lélek ápolása kapcsán, a magyar szerzők ezt az alfejezetet nem integrálták tankönyveikbe. Döntésük feltehetőleg az oktatás világnézeti semlegességére tekintettel született.

²⁰ Tankönyvjegyzék a <https://bagdibella.hu/boldogsagora-konyvek/> cím alatt található. (2018.09.21.)

²¹ Főként Bagdi Bella dalai és a Bagdy Emőke által összeállított meditációs anyag segítségével.

²² Az alapítvány honlapján e célból külön felületet hoztak létre a <http://boldogsagora.hu/gyerekek-munkai/> cím alatt. (2018.09.21.)

figyelmeztetésként is értelmezhetjük: miként a boldogságórák esetén fontos, hogy a tanári attitűd és alkalmazott módszerek is megfelelően támogassák a tartalmi üzenetet, a hitoktatásban is figyelmet érdemel a tanári reflexiók alkalmával talán különösképpen is, hogy a tárgyalandó témákkal összhangban az alkalmazott módszerek és a hitoktatás egészének üzenete is transzcendens összefüggéssel bír. Tehát a hitoktatásban mind a transzcendens vonatkozásokat, mind a személyiségfejlesztést, közösségépítést és a hosszútávú hatásokat szem előtt kell tartanunk az egyes órák vagy tematikus egységek kialakításakor.

A boldogságórák és a hitoktatás helye és viszonya a magyarországi közoktatásban különös tekintettel az egyházi iskolákra

A hit- és erkölcsstan vagy hitoktatás és a boldogságórák eltérő keretek között, de a gyakorlatban párhuzamosan vannak jelen a magyarországi közoktatásban. Bár eltérő alapvetésből indulnak ki, számos érintkezési pont kínálkozik a két „tárgy” tanításában. Mivel mind az iskolai élet mindennapjaiban (különösen is az egyházi fenntartású iskolák esetében), mind az iskolák pedagógiai programjában akár konkrétumok, akár alapelvek formájában helyet kapnak, felvetődik az egymásmellettség gyakorlatának, sőt az együttműködés lehetőségének is a kérdése. Hogy a személyes tapasztalatok vagy az interneten fellelhető anyagok tanulságain túlmenően képet kapjunk e témakörrel, kérdéssorral kerestem meg az evangélikus egyház fenntartásában működő boldog iskolákat.²³ A négy boldog iskola közül háromból kaptam választ. A megkérdezett evangélikus fenntartású iskolák mind vidéki városokban találhatóak. Kapcsolattartóim az iskolalelkészek voltak, akik rövid levelet írtak nekem tapasztalataikról, s továbbították kérésemet a boldogságórát tartó pedagógusok felé. A válaszadó iskolák boldogságórát tartó pedagógusai mindnyájan²⁴ szívesen válaszoltak a kérdésekre, és számos fontos tapasztalatot osztottak meg velem.

²³ Az óvodákra válaszok híján nem terjedt ki a vizsgálat, ám a jövőben e terület is izgalmas szempontokat nyújthat.

²⁴ Két iskolából egy-egy pedagógustól, a harmadik iskolából háromtól kaptam választ.

Feltett kérdések

1. Miért tartom fontosnak a boldogságórákat?
2. Milyen hatásait tapasztalom a boldogságóráknak diákjaim körében/csoportomban/osztályomban/intézményemben?
3. Történik-e együttműködés a boldogságórákkal kapcsolatban a lelkésszel, hitoktatóval?

Valamint kértem a kollégákat, hogy osszák meg velem további fontos tapasztalataikat akár a kérdésen túlmenően is a minél alaposabb kutatás érdekében.

Iskolalelkészek válaszai

Az iskolalelkészek tömör, rövid válaszokkal szolgáltak. Együttműködés a boldogságórák kapcsán közöttük és a boldogságórát tartó pedagógusok között iskolájukban eddig még nem valósult meg. Egyik lelkész viszont hospitált már boldogságórán. A többiek a pedagógusokkal való beszélgetésekből, a szülők és a diákok visszajelzéseiből tájékozódtak eddig főként. A lelkészek nyitottan állnak a kérdéskörhöz. Ezt a szemléletet erősítik a hozzájuk elérkezett pozitív visszajelzések. Ugyanakkor van, akinél némi bizonytalanság, óvatosság is érzékelhető. Ennek hátterét talán egyrészt az az alapvető kérdés adja, hogy miért van szükség boldogságórára? Vagy miért van szükség boldogságórára egy egyházi iskolában? Nem elég a hitoktatás vagy éppen az iskola nevelési elveinek e témához köthető számos vonatkozása? Másrészt felmerülhet a boldogságórák tananyaga részleteinek, és a boldogságórákat kezdő meditációk²⁵ adekvátságának kérdése is.

Pedagógusok válaszai

Bár a minikutatáshoz nem kértem a pedagógusoktól információkat végzettségükről és a csoportokról sem, a válaszokból kitűnt, hogy mindnyájan tanítóként alsó tagozaton tartják a boldogságórákat. Két helyen az iskola, egy helyen a tanító-nő kezdeményezte a programban való részvételt. A boldogságórát tartók szív-

²⁵ BAGDY Emőke: *Módszertani útmutató a boldogságórákhoz kapcsolódó relaxációs és meditációs gyakorlatok alkalmazásához*. In: BAGDI-BAGDY: *Boldogságóra...* i. m. 32–43.

ből azonosulnak a program célkitűzéseivel, s folyamatos megerősítést kapnak munkájukban a gyermekek reakciói által. Egyikük így ír: „amikor megismertük a programot, azonnal éreztük, hogy tartalmával remekül illeszkedik a mi célkitűzéseinkhez, és nagy segítséget nyújt a napi felhasználásban”. Van, aki a pedagógus attitűdjének fontosságát emeli ki: „A program véleményem szerint akkor sikeres, ha egy empátiás, harmonikus pedagógiai attitűd párosul hozzá. Akkor lesz a gyermek számára vonzó, ha látja, hogy a pedagógusnak is szívügye és szíve legnagyobb dobbanásával végzi el a meghatározott feladatokat, amelyeket nem feladatnak, inkább lehetőségnek tekint.”

A pedagógusok célkitűzései között többször találkozunk azzal, hogy az órák hozzájáruljanak a diákok körében tapasztalható – az iskolai és az iskolán túli életből fakadó – magas stresszszint és szorongás csökkentéséhez. Szeretnék felkészíteni diákjaikat egy harmonikusabb életre az erőforrások és a „boldogságfokozó technikák” tudatos használatára való neveléssel. Van, aki kiemeli, hogy a boldogságórán tanultak segíthetik a diákokat talpon maradni „majdani válsághelyzetek idején is”. E szempont fontos lehet, de féltő, hogy túl nagy elvárást fogalmaz meg a boldogságórákkal szemben. Az ott megtanulható technikák, empirikus statisztikai eredmények ugyanis nem biztos, hogy válsághelyzetben is kapaszkodót tudnak nyújtani a diákoknak. Elgondolkodtató impulzus lehet egy-egy szélsőséges helyzetre adott felemelő személyes válasz, amivel az órán foglalkoznak, de ha útmutatásként a mindennapokban többnyire be is válhat, nem biztos, hogy válsághelyzetben védelmet nyújt e tapasztalat.

Öröndetes, hogy a boldogságórákról beszámoló tanítók boldogság szemlélete kellőképpen árnyalt. Van, aki így ír: „nem csak jó dolgok léteznek a világban, a környezetünkben, hanem vannak olyan dolgok is, amiket meg kell oldanunk. De mindezt veszekedés és sértődés nélkül. (...) Nem azt akarom tanítani nekik, hogy minden rózsaszín, hanem azt, hogy mindent megoldhatunk beszélgetéssel, figyelemmel a verekedés és piszkálódás helyett.”

Az oktatás módszereivel kapcsolatban kiemelik a színes, kézbe adható „felhasználóbarát” tankönyveket, mint praktikus ötlettárat, a differenciálás lehetőségeit és fontosságát, valamint az ölelések gyakorlatát. Érdekes, hogy az evangélikus iskolákban tanító pedagógusok kedvenc részeként e hitoktatással egészen

harmonizáló témákat emelték ki: a hála, a megbocsátás, az apró örömök, a jó cselekedetek, az egymás megerősítése témája több levélben is kiemelésre került. Másikuk a boldogságórák módszerének lényegét az alábbiakban összegzi: „semmi újat nem mondanak, inkább csak felszínre hoznak érzéseket. Jó róluk beszélni, átélni élményeket, mert ezekből tettek születnek.” Volt, aki a gyermekek eltérő érzelmi fejlettsége, esetleg hátrányos helyzete okán a kreatív feladatok végzésekor is a differenciálás szükségességére, és ennek megoldhatóságára hívta fel a figyelmet. Akár a hitoktatás szempontjából is megszívlelendő lehet tehát a gyakorlati és érzelmetli átélés lehetőségét biztosító feldolgozási módok előtérbe helyezése akár éppen a fent jelzett témakörök tárgyalása esetén is.

A boldogságórák hatásáról írva van, aki sajnálattal jegyzi meg, hogy az órákon tanultakat, gyakoroltakat nem könnyen ültetik át diákjaik a mindennapokban, a tanítók többsége mégis mintegy visszaigazolásként számol be ezzel kapcsolatos tapasztalatairól, amikor kifejti, hogy az órák hatásának tulajdoníthatóan osztályában kevesebb a konfliktus, oldottabb, derűsebb, motiváltabb légkör veszi körül, elfogadóbb viselkedést tapasztal, a mindennapi életbe is sikerül átültetni a tanultakat (hála, megbocsátás, boldogító üzenetek), s megtanulnak tudatosan bánni a problémákkal, konfliktusokkal is.

A boldogságórák előnyei kapcsán nemcsak a gyakorlatias témafeldolgozás és a módszertani gazdagodás, hanem a pedagógusi attitűd formálásának lehetőségét is többen említik. Az iskolájukban mintegy munkaközösségként együtt dolgozó boldogságórát tartó tanítók egyike ezt írja a boldogságóra programról: „Olyan hiányterületet érint, amit eddig csak éreztünk, sejtettünk, hogy fontos, de nem volt hozzá kézzelfogható szakirodalom a pedagógusok számára. Abban érezzük a jelentőségét, hogy rávilágít arra, hogy az ismeretszerzés, tanulás motivációját a pozitív érzelmek adják. Boldog, jókedvű, magabiztos gyermekekkel lehet hatékonyan tanulni. Félős, szomorú, szorongó gyermekekkel nem.”

Nyilvánvaló, hogy e felismerések pedagógiai alkalmazásának nem egyedüli letéteményese a Boldogságóra Program, de mint mozgalom, alkalmas lehet a pedagógusok pozitív irányú szemlélet- és attitűdformálására.

Következtetések

Elsősorban az egyházi iskolák életében adódik lehetőség a boldogságórák kapcsán együttműködésre a hitoktató és boldogságórát tartó pedagógusok között. Itt a fenntartó érdeke is, hogy a boldogságprogram és a nevelés keresztyén szempontú alapelveivel egyaránt számot vessen az iskola pedagógiai irányvonalainak meghatározásakor, s amennyiben igénye van a program integrálására,²⁶ azt pedagógiai alapelveinek és arculatának megfelelően, pedagógiai-valláspedagógiai meggyőződésével összhangban alkalmazza. A nem egyházi fenntartású intézményekben a gyakorlati együttműködésnek kisebb az esélye, és bizonyos szempontból talán félrevezető is lehetne,²⁷ ugyanakkor a hit- és erkölcsstan oktatás szempontjából is találunk értékes impulzusokat a boldogságórák vizsgálata során.

A valláspedagógia és a keresztyén nevelés viszonyulása a pozitív paradigmához

A pozitív pszichológia emberképét Bredács Alice így foglalja össze: „az ember felelős saját aktivitásáért, döntéséért és egészségéért, boldogságra, boldogulásra, kiteljesedésre képes”.²⁸ E gondolat nem idegen a keresztyén antropológiától, harmonizál teremtettségünk felelősségtetikai megközelítésével. Ebből az alapállásból kiindulva írja le a kutató a pozitív érzélemvilág kialakulásának folyamatát három lépésben Frederickson megállapítására²⁹ alapozva. „Az első lépés eszerint a pozitív élmények tudatosítása (mint az érzés, észlelet, gondolat, viselkedés, ha-

²⁶ Ezt elvileg kifejezi a Boldog Iskola cím megpályázásával és az iskola pedagógiai programjába való beillesztés vállalásával. Abban a tekintetben, hogy a gyakorlatban a boldogságóra program, mint egy sajátos innovációs lehetőség felsorolás szinten, vagy kimondva-kimondatlanul a preambulumban található alapelvek közé kerül beillesztésre, tehát hogy az iskola milyen mértékben és mélységben, vagy milyen pedagógiai összefüggésben vállalja fel ezt az irányvonalat, jelentős eltérések találhatók a programot megvalósító iskolák között.

²⁷ A tartalmi alapok és célok eltérő voltát érdemes egyértelműen körülhatárolni, tehát együttműködés esetén is világosan értelmezni.

²⁸ BREDÁCS: *A pozitív pszichológia... i. m.* 4–5.

²⁹ FREDERICKSON, Barbara: *A pozitív érzelmek láss-gyarápíts elmélete*. In: *Élni jó! Tanulmányok a pozitív pszichológiáról*. Szerk. CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály – CSÍKSZENTMIHÁLYI, Isabella Selega. Budapest, 2011. 114–137.

tás, örömteli pillanat), a második az aktuális események és a korábbiak összekapcsolása és a harmadik a transzformációs praktikák kidolgozása.”³⁰ Ha e három lépcsőfokra tekintünk, alapvetően szintén nem valláspedagógia-idegen eljárást látunk magunk előtt, hiszen a hitélet területén is hasonló utakat járunk be például az imádság, a prédikáció, vagy egy a jól felépített hittanórai témafeldolgozás során. Ugyanakkor nem a tanár vagy a diákok, esetleg a tankönyvszerző személyes meggyőződése és világszemlélete határozza meg a hitoktatásban, hogy e tapasztalatokat mivel kapcsoljuk össze, milyen alapokon értelmezzük, s mit szűrünk le belőlük, vagy hogy milyen „transzformációs praktikákat”³¹ dolgozunk ki és alkalmazunk, hanem önértelmezésünkhöz hasonlóan e folyamat minden egyes lépését is a teológia mérlegére kell tennünk.

Bredács Alice és a Boldogságóra Program számára egyaránt iránymutató Oláh Attila professzor modellje a pszichológiai immunrendszeréről.³² Ezen pszichológiai immunrendszer fejlesztésére törekszik a boldogságóra program is. Fő komponensei többnyire keresztyén szempontból sem megkérdőjelezendő, sok esetben valláspedagógiai relevanciával is bíró képességek, melyek tartalmát és használatát ugyanakkor a biblikus alapú teológiai gondolkodás jelentősen befolyásolja, relativizálja, bizonyos esetekben korlátozza. Ezek egyrészt a megközelítő-monitorozó tevékenységet támogató képességek: pozitív gondolkodás, célorientáció, növekedésérzés, kontrollérzés, koherencia érzés, kihívás- és változáskeresés, szociális forrásmonitorozó képesség; másrészt a mobilizáló, alkotó és végrehajtó területet támogató képességek: énhatékonyosság érzés, kreatív énkép, találékonyság, szociális forrásmobilizáló képesség, szociális forrásteremtő képesség; harmad-

³⁰ BREDÁCS: *A pozitív pszichológia... i. m.* 6.

³¹ Transzformációs praktikákra Bredács Alice az alábbi példákat hozza: „pozitív érzelmek ápolása („hálás vagyok, hogy ezt megélhettem” érzés), az időkitolás („bárcsak örökké tartana” érzés), az intenzitásérossítás élménymegosztással, az élmény mentális fényképként való rögzítése, a saját szerep felnagyítása és az örömet, boldogságot leértékelő érzelmek, kételkedő gondolatok, kizárása. De ilyenek a komplexebb képességterületek, mint az áramlatba kerülés gyakoriságát növelő és a benne maradást segítő képességterületek; a jó kapcsolatok kialakításának, ápolásának, a szociális háló felhasználásának képességterületei; a képességekkel összehangolt életcélok kiválasztásának képessége, a megküzdő-képesség; valamint a tanult tehetetlenség leküzdésének képessége.” BREDÁCS: *A pozitív pszichológia... i. m.* 7.

³² OLÁH Attila: *Érzelmek, megküzdés és optimális élmény. Belső világunk megismerésének módszerei.* Budapest, 2005.

részt az önszabályozást támogató szinkronképesség, impulzivitás kontroll és érzelmi kontroll. E képességeket egyenként is megvizsgálhatnánk valláspedagógiai szempontok szerint, ám e vizsgálat túlmutatna jelen tanulmány keretein. Érdeemes viszont megfontolnunk, hogy míg e képességek fontos szerepet töltenek be a személy szocializációjában és megküzdésében, a boldogságkeresés empirikusan igazolt eredményessége más szempontoktól is nagy mértékben függ. Még ha filozófiai és teológiai szempontoktól el is tekintünk.

A Szondy Máté és Martos Tamás munkája során Magyarországon is validált Boldogságorientáció Skálával szerzett tapasztalatok ugyanis hazánkban is bizonyították, hogy *„Az étellel való elégedettséget az áramlatkereső és az értelemkereső boldogság jósolta be szignifikánsan, az élvezetkereső boldogság nem. A legmagasabb szintű elégedettséget a három orientáció együttes jelenléte (az ú.n. „teljes élet”) eredményezte.”*³³ A két különböző megközelítésben (pszichológiai immunrendszer és boldogságkeresés) használt fogalmak és állítások nem fedik egymást. Mégis látszik, hogy eltérő fókuszukból adódóan a pszichológiai immunrendszerhez tartozó képességek sora az áramlatkereső és az élvezetkereső stratégiát támogatják elsősorban, az értelemkereső stratégia kívül esik mind a pszichológiai immunitás faktorain, mind Sonja Lyubomirsky programadó könyvének fókuszán, s így végül a boldogságórák témafeldolgozásain is. Jóllehet, a legtöbb témakör³⁴ esetében elképzelhető volna az értelemkeresés, erre a boldogságórák tankönyvei és tanári kézikönyvei kísérletet sem tesznek. Természetesen van létjogosultsága e stratégiának is, viszont mind a boldogságórák megértése, mind integrálása, vagy éppen a hitoktatással való együttműködés tervezésekor különös figyelmet érdemel ez a szempont. Ugyanakkor a hitoktatásért felelősséget érző gondolkodás és a valláspedagógia számára az értelemkeresés mellett megjelenő másik két dimenzió tematizálása is gyümölcsöző lehet. Így tehát a módszertani gazdagodás, vagy a teológiai fogalmak lefordításának vagy pontosításának alkalmán túl a boldogság, boldogulás, jóllét teológiai-antropológiai vagy szociáletikai megközelítését is gaz-

³³ SZONDY Máté – MARTOS Tamás: *A boldogság három arca: a Boldogság Orientáció Skála magyar változatának validálása.* Mentálhigiéné és Pszichoszomatika 15. (2014/3) 229–243., itt: 229.

³⁴ Pl.: A társas kapcsolatok ápolása; Boldogító jó cselekedetek; Célok kitűzése és elérése; Megküzdési stratégiák; Apró örömök élvezete; A megbocsátás gyakorlása; Fenntartható boldogság.

dagíthatja a boldogságórákkal való konfrontáció és párbeszéd. További érdekes eredményeket és mélyre ható konklúziókat hozhat még a kép teljessége szempontjából is elengedhetetlenül fontos szótériológiai és a pneumatológiai szempontjainak bevonása, melytől jelen munkában terjedelmi okokból eltekintettem.

Köszönetnyilvánítás

Köszönettel tartozom a bonyhádi, orosházi és pápai evangélikus iskolák boldogságórát tarató pedagógusainak és iskolalelkészeinek, Csizmadiáné Énekes Piroskának, Horváth Szilviának, Zircher Zitának, Feketéné Varga Mónikának, Jámbor Anikónak, Barcsik Zoltánnak, Szigethy Szilárdnak és Németh Katalinnak, akik a kutatás ötletét nyitottan fogadták és tapasztalataikat, gondolataikat a kutatás céljából megosztották velem.

BARCSA KRISZTINA

A MAGYARORSZÁGI RÓMAI KATOLIKUS EGYHÁZI VEZETŐK MIGRÁCIÓVAL KAPCSOLATOS NYILATKOZATAI

KUTATÁSI RIPORT

Bécsi Tudományegyetem, Teológia/valláspedagógia doktori alprogram

Bevezetés

Jelen tanulmányban két korábbi kutatásom¹ recenzióját igyekszem bemutatni röviden. A módszertani és gyakorlati kérdéseken felül részletesebben ismertetem a kutatások egy-egy aspektusát – mely a katolikus vonatkozást foglalja magába – tartalmi oldalról. Tanulmányom célja, hogy bemutassam a 2015 és 2017 között, a magyarországi katolikus egyház vezetői részéről tett, migrációval kapcsolatos nyilatkozatokat, illetve személyenként képet adjak a vizsgált időszakokról, azok hangsúlyos személyeiről és álláspontjaikról.

A két kutatásról

A két kutatás alapvetően azt vizsgálta, hogy Magyarországon a különböző vallási közösségek vezetői milyen nyilatkozatokat tettek a migrációs krízissel kapcsolatban, illetve milyen iránymutatást igyekeztek adni híveiknek abban a hatalmas és tartalmában széles skálát felölelő információs áradatban, amely a médiának köszönhetően mintegy szökőárként árasztotta el az emberek mindennapjait, hétköznapi életét. Mindkét kutatás adatgyűjtését, kategorizálását és elemzését töb-

¹ A kutatásokból született tanulmányok: BARCSA Krisztina – MÁTÉ-TÓTH András: *The Hungarian Religious Leaders' Statements from the Beginning of the Migration*. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe 36. (2016/3) 1–14. Illetve BARCSA Krisztina – HEIDL Sára – SÁNDOR Kitti: *The Hungarian Religious Leaders' Statements on the Migration from 2016 and 2017*. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe 39. (2019/3) 35–78.

ben végeztük, elsődlegesen online forrásokra támaszkodtunk. Fontos kiemelni, hogy mind a két kutatás során kifejezetten interjúkra, nyilatkozatokra és állásfoglalásokra fókuszáltunk, így abban az esetben, ha csak hírközlést vagy átvett hírt tartalmazott egy cikk, igyekeztünk visszakeresni azt az eredeti forrást, ahol megtalálható volt az adott egyházi vezetővel készített interjú, videó, rádióműsori beszélgetés. A mintánkból és érdeklődésünk homlokteréből ennek nyomán kikerült továbbá minden olyan cikk, amely nem egy személy konkrét véleményével, annak kifejtésével foglalkozott, hanem például csak spekulációt, magyarázatot, ismertetést stb. tartalmazott. Be lettek emelve azonban azok a hivatalos nyilatkozatok és állásfoglalások, amelyeket sok esetben nem egy konkrét személy, hanem egy teljes vallási közösség adott ki vagy tett közzé saját fórumain.

Az első kutatás elsődlegesen a migráció kezdeti szakaszára koncentrált, adatfelvétele nem utólagos volt, hanem folyamatos. Az első adatfelvétel időszaka 2015 áprilisától 2016 elejéig tartott. A vizsgált időszak tekintetében azonban később szűkítve lett a fókusz, és a végső minta a 2015 április vége-december elejei cikkeket tartalmazta. Ennek oka, hogy jobbnak láttuk elsődlegesen a kezdeti szakaszra fókuszálni, mert az kissé jobban elkülönült az azt követő, még a mai napig is zajló diskurzustól. A folyamatos adatfelvétel útján kapott cikkek listája ezután bővítésre került utólagos kereséssel és hálóba módszer használatával. Ezt követően a gyűjtött cikkek szelektálása és kategóriákba rendezése következett. A leválogatás során végül csak azokat a nyilatkozatokat tartottuk meg, amelyek kifejezetten a papi hierarchia felsőbb szintjéről érkeztek; a keresztény egyházak esetében püspököktől, bíborosoktól, apátoktól, kisebb vagy más vallások és egyházak esetében pedig a közösség alapítójától, elnökétől, vezetőjétől.

Az elhangzott nyilatkozatok kategorizálása során jobbnak látszott kerülni a szűkebb keretek közé történő, tartalmi alapú besorolás alkalmazását és végül inkább egy leíró-jellegű tanulmányban közöltük a feltárt állásfoglalásokat, véleményeket. Ennek oka nemcsak a téma akkor aktuálisan megnövekedett túlérzékenysége volt, hanem részben az, hogy az első időszakra kevésbé volt jellemző a kiforrott vélemények közlése, sok esetben érzelmi alapú nyilatkozatok születtek és ezek gyakran ellentmondó elemeket is tartalmaztak, így igencsak heterogének voltak tartalmilag. Mivel a tartalmi kategorizálással együtt járhat egyfajta reduk-

ció vagy egyszerűsítés is, ezért sok esetben félrevezető és erőltetett lett volna ennek alkalmazása. Ezért a kategóriákat egy külső szempont, a vallási vagy felekezeti hovatartozás alapján hoztuk létre. További elemzések tehát nem képezték sem a kutatás, sem az abból készült tanulmány részét.

A második kutatás célja megegyezett az elsőével. Egyaránt egy leíró jellegű tanulmány készült végül, melynek remélt célja, hogy alapként tud szolgálni és hozzá tud járulni a további elemzésekhez. Azonban módszerében és jellegében erőteljesen eltérő volt; itt már egy utólagos adatfelvétel zajlott, melyet 2018-ban végeztünk a 2016 és 2017 közötti időszak vonatkozásában. A kutatás elsődlegesen a könyvtártudományban használatos információkeresés és -feltárás módszertani alapjaira támaszkodott.

A feltárás folyamata két irányvonal mentén zajlott. Az első munkafázisban először az előző tanulmányból kiindulva kereséseket futtattunk le azokon az online híroldalakon, amelyek az eddigi tapasztalatok alapján jó esélyt mutattak arra, hogy tartalmazzanak a téma vonatkozásában cikkeket. Ezt követően a Google keresőjének használatával és különböző, előre meghatározott keresőszavakkal lettek feltárva azok a cikkek, amelyek relevánsak lehetnek a témában és kisebb, általunk nem, vagy kevésbé ismert híroldalakon jelentek meg.

A keresés szakaszát követően a kapott találatok adatbázisba történő rendezése majd különböző címkékkel való megjelölése következett, melyek alapján feldolgozásra kerültek a talált cikkek. A címkézést több szinten végeztük el. Az első címke azt tartalmazta, hogy a cikk elsődlegesen vallási vagy pedig politikai vonatkozású-e tartalmilag. Ezen belül a vallási témájú cikkeket felekezetek szerint osztottuk tovább. A második címke jelölte azt, hogy kinek a nevéhez köthető az adott nyilatkozat vagy kiről szól az adott hír. Az adatbázis utolsó három oszlopába kerültek a megjegyzésekre vonatkozó címkék: (1) egy rövid, egy mondatos összefoglalás, (2) a cikk megjelenésének dátuma, illetve (3) egy becslés arra vonatkozólag, hogy az előzetesen megfogalmazott céljaink szempontjából az adott cikk fontos, nem fontos vagy pedig bizonytalan kategóriába esik.

Az első fázis során gyűjtött cikkek száma 112 volt. A duplumszűrést és az átvalogatást követően 74 cikk lett relevánsnak ítélve, melyekből kiindulva kezdődött meg a következő munkafázis. Itt, ahogy az első kutatás során is, ki lettek

zárva azok a nyilatkozatok, amelyek olyan emberektől származtak, akik a papi hierarchia alacsonyabb fokain helyezkednek el. Ezt követően a megmaradt személyeket listába rendeztük, és hólabda módszerrel az első fázisban megtalált cikkekből kiindulva tártuk fel az addig meg nem talált, azonban ide tartozó és releváns cikkeket és állásfoglalásokat, melyek végül alapját képezték a kutatásból készített második tanulmányunk.

Az első időszak nyilatkozatai

Általánosságban elmondható, hogy az első időszakot elsődlegesen a Ferenc pápa által tett nyilatkozatokra adott reakciók dominálták. A pápa kijelentéseire eltérően reagált a hazai papság. Voltak, akik teljes mértékben egyetértettek vele, voltak, akik egyértelműen elutasították felszólításait arra hivatkozva, hogy a pápa nem lát bele a hazai eseményekbe és kontextusba, illetve voltak, akik tartózkodtak ehhez a diskurzushoz csatlakozni és inkább más irányvonalak mentén közelítették meg a kérdést.

Röviden összefoglalva Ferenc pápa már az eseménysorozat elején aggodalmát fejezte ki a menekültek sorsával kapcsolatban, és elismerését fejezte ki azokkal az országokkal szemben, akik befogadásukra nyitottnak mutatkoztak. Júniusban már konkrét cselekvésre szólított fel, azt kérte a hívektől, hogy ne zárkózzanak be, ne szembesítsék a menekülteket zárt ajtókkal, hangsúlyozta az ima fontosságát és sürgette a segítségadást.²

A katolikus egyházfő hangsúlyozta, hogy a konfliktusokat csakis párbeszédrel lehet megoldani. Illetve kijelentette: a világban, különböző színtereken ugyan, de egy „harmadik világháború” zajlik³.

Szeptemberben arra figyelmeztetett, hogy jó kereszténynek nem az számít, aki a külvilág előtt azt mutatja, hogy „betű szerint” betartja az egyházi tanításokat, hanem az, aki a szegényeket, gyengéket és elnyomottakat segíti. Az egyházfő ki-

² SCHWARTZ, Rafi: *Pope Francis to Shelter Refugees in the Vatican, Urges Catholics Across Europe to Do the Same*. GOOD Magazine. (2015). <https://www.good.is/articles/pope-francis-welcoming-syrian-refugees> (2016.03.06.)

³ FERENC PÁPA: *Bizonyos értelemben ez a harmadik világháború*. (2015). <http://hirtv.hu/hirtvkulfold/hatalmas-tomeg-fogadta-a-papat-szarajevoban-1289569>. (2016.03.06.)

jelentette, azt kéri a nemzetközi közösségtől „tegyen valamit az erőszak és a viszályok leállítására”.⁴

Szintén szeptemberben arra szólított fel minden európai plébániát, vallási közösséget és rendházat, hogy fogadjon be egy menekült családot, és bejelentette, hogy ebben példát fog mutatni, élen fog járni az általa vezetett római egyházközség és a két vatikáni plébánia, amelyek már „a következő napokban” megteszik ezt a lépést. Hangsúlyozta, hogy a plébánia fogalma alatt elsődlegesen nem a konkrét plébániai épületeket érti, hanem az egy plébániához tartozó közösségeket.

Az egyházfő ekkori kijelentései szerint az öregedő Európát a bevándorlók tartják életben. Hangsúlyozta, hogy megérti azokat, akik a terrorizmus fenyegetésétől tartanak, de Európának be kell fogadnia a bevándorlókat, menekülteket.⁵

Arra, hogy ezt követően hogyan artikulálódtak a pápa kijelentései, itt most nem térek ki, azonban arra kiemelten fel kell hívni a figyelmet, hogy a kontextus alakulásával a nyilatkozatok is változtak, árnyalódtak és váltak komplexebbé nemcsak a pápa, hanem rengeteg világi és egyházi személy vonatkozásában is.

Az egyik legmeghatározóbb személy az első, vizsgált időszak diskurzusában Dr. Erdő Péter bíboros, esztergom-budapesti érsek, metropolita volt, aki az első között nyilatkozott a témában.

Az Infórádióknak adott egy interjút, melyben kiemelte a krisztusi ellenségszeretet tanítását, és ezt párhuzamba állította a menekültkérdéssel. Így fogalmazott: „Ez a mai helyzetre lefordítva azt jelenti, hogy egy igazi keresztény a menekültben sem nézheti azt, hogy az illetőnek milyen a beállítottsága. A nyomorúságot, ínséget szenvedőt kell meglátnia benne, akin – ha tud –, segítenie kell. A fő cél megszüntetni a kétségbeesett elvándorlás okait, és lehetővé tenni, hogy mindenki békében élhessen a saját hazájában. Ám, addig is, amíg ehhez nem teremődnek meg a kedvező feltételek, a szolidaritásnak kell dominálnia.”⁶

⁴ *Ferenc pápa a holtan megtalált 71 menekültért imádkozott.* (2015). <https://www.hirado.hu/2015/08/30/ferenc-papa-az-osztrak-autosztradan-holtan-megtalalt-71-menekultert-imadkozott/> (2016.03.08.)

⁵ FERENC PÁPA: *Minden európai katolikus templom fogadjon be egy menekült családot.* (2015). http://hvg.hu/vilag/20150906_Ferenc_papa_Minden_europai_katolikus_temp. (2016.03.06.)

⁶ ERDŐ PÉTER: *A bevándorlókon segíteni kell.* (2015). <https://infostart.hu/belfold/2015/05/22/erdo-peter-a-bevandorlokon-segiteni-kell-728515>. (2016.03.06.)

A fennálló állapotok komolyodásának és romlásának köszönhetően civil aktivisták és önkéntesek segítették a menekültek ellátását a tranzitónákban. Azonban a média hiányolta az egyházi segítőköt, az egyházi segítséget. Válaszként szeptemberben a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia őszi tanácskozása után tartott sajtótájékoztatón⁷ Erdő Péter hangsúlyozta, hogy a Katolikus Karitás együttműködik a menekültekkel foglalkozó hivatalos szervezetekkel és csendben teszi a dolgát, illetve részletezte a konkrét tevékenységeket, melyekkel hozzájárultak a helyzet javításához. Ugyancsak beszélt arról, hogy milyen megoldási stratégiákon, befogadási lehetőségeken keresztül tudna az egyház javítani a menekült emberek helyzetén és sorsán. Kiemelte, hogy nehéz azonban az ilyen irányú gondolkodás, mert „a migránsok jogi helyzete szinte napról napra változik.” Ezen gondolatkör kapcsán hangzott el következő kijelentése is, amelyet széleskörű sajtóvisszhang követett: „Pillanatnyilag az egyházak nem jogosultak arra, hogy befogadjanak menekülteket. Ez tilos: ha így tennének, akkor embercsempészek lennének.” Továbbá hozzáfűzte az eredeti interjújában, hogy az egyház tárgyal a kormánnyal, hogy még a hideg beállta előtt tudjanak kínálni valamiféle menedéket a rászorulóknak. Elmondása alapján az MKPK megbeszélésén két ingatlan is felmerült lehetséges befogadóállomásként.

A bíboros emellett hangsúlyozta: „borzalmasan nagy a probléma”, és jelenleg Európában „igazán jól szinte senki nem tudja kezelni”. „Nagyon rugalmas és felelős közös megoldás keresésére van szükség. Nem lehet elkerülni az alkotó együttműködést” – figyelmeztetett, hozzátéve, hogy az idő sürget. Ezeket a kijelentéseket még az előtt tette, hogy Ferenc pápa egy-egy menekült család befogadására szólított volna fel.

A média kiragadva a csempészetre vonatkozó szavakat negatív, támadó hangnemben lépett fel Erdő Péterrel szemben, aki ezt követően az Index.hu-nak adott tisztázó interjújában⁸ cáfolta a vádakot és pontosította kijelentéseit.

⁷ *A katolikusok csendben segítenek a menekülteken.* (2015). <https://www.origo.hu/itthon/20150903-a-katolikusok-csendben-segitenek-a-menekulteken.html>. (2016.03.06.). Illetve Erdő Péter: *Embercsempészsé válnánk, ha befogadnánk a menekülteket.* (2015). <http://nol.hu/belfold/erdo-peter-embercsempesse-valnank-ha-befogadnank-a-menekulteket-1560839>. (2016.03.06.)

⁸ SPIRK József: *Erdő Péter: Az egyház emberei inkognitóban voltak a Keletinél.* (2015). http://index.hu/belfold/2015/09/06/erdo_peter/. (2016.03.06.)

Két hivatalos állásfoglalást is ki kell emelni Erdő Péter interjúi mellett. Az egyik a Magyar Katolikus Püspöki Kar által kiadott közlemény a fentebb elhangzott konferenciát követően:

„A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia a rászorulóknak megsegítésére – Ferenc pápával egységben – felkérte a Katolikus Karitást, hogy az állami hatóságokkal együttműködve – miként eddig is – az adott jogi és humanitárius helyzetben keresse a segítségnyújtás leghatékonyabb módjait. A jelen történelmi helyzet súlyának tudatában aggodalmunkat fejezzük ki közel-keleti keresztény testvéreink sorsa iránt. Ezzel egyidejűleg hangsúlyozzuk, hogy az államok joga és kötelessége megvédeni polgáraikat.”⁹

A másik állásfoglalás pedig, hogy miután a pápa egy-egy család befogadására szólított fel, Erdő Péter és az MKPK hivatalos választ küldött a pápának, melynek szövege a következő volt:

„Szentséges Atya!

A vasárnapi Angelus előtt mondott szavait hálással köszönjük!

A menekültek befogadásáról és segítségéről szóló felhívását készséggel és örömmel követjük. Szavai nagy erősítést és bátorítást jelentenek a megkezdett munkában. Köszönjük, hogy előttünk jár az Evangélium útján és megjelöli a cselekvés helyes irányát! Kérjük imáit az igazságosságért, a békéért, a rászorulókért és mindazokért, akik segítik őket!”¹⁰

A média erőteljesen szembeállította Erdő Pétert Várszegi Asztrikkal, a Pannonhalmi Bencés Apátság főapátjával, aki elmondta, hogy ha valaki odaérkezik, mindenképpen be kell fogadni, ki kell nyitni előtte az ajtót.¹¹ A tisztázó interjúban Erdő Péter az erre vonatkozó kérdésre csak ennyit mondott: „Ez is a mi egyházunk hiteles akciója. Mindenki keresi a módját, hogy a legjobban segítsen.”

⁹ Az MKPK közleménye. <http://uj.katolikus.hu/cikk.php?h=2215>. (2016.03.06.)

¹⁰ Erdő Péter bíboros és Veres András püspök, valamint az MKPK tagjainak levele Ferenc pápának. (2015). <http://www.magyarkurir.hu/hazai/erdo-peter-biboros-es-veres-andras-puspok-valamint-az-mkpk-tagjainak-levele-ferenc-papanak>. (2016.03.06.)

¹¹ KOLOZSI Ádám: *A Pannonhalmi Apátságban is menekültek vannak*. (2015). http://index.hu/belfold/2015/09/05/a_annonhalmi_apatsagon_is_menekultek_vannak. (2016.03.06.)

Dr. Veres András győri megyéspüspök¹² szavait idézve „a keresztényeknek segíteniük kell az úton lévő, nehéz élethelyzetbe került embereket, nemre, korra, nemzetiségre vagy éppen felekezetre való tekintet nélkül. Eddig sem volt semiféle véleménykülönbség az egyházon belül a menekültek támogatásáról, a keresztény ember nem is tehet mást, mint segíti a rászoruló, bajban lévő, nehéz helyzetbe került embereket.”¹³

Dr. Kiss-Rigó László szeged-csanádi püspök első nyilatkozatáról a The Washington Post számolt be¹⁴, aki a következő elemeket ragadta ki a püspök beszédéből. Kiss-Rigó elmondta, hogy teljesen egyetért a miniszterelnökkel, „a pápának pedig fogalma sincs a helyzetről”. Véleménye szerint az Európába áramló tömeg magukat menekültnek kiadó emberekből áll, akik óriási fenyegetést jelentenek Európa „keresztény, univerzális értékeire”. „Ők nem menekültek, ez egy invázió.” „A menekültek többsége arrogánsan és cinikusan viselkedik” – mondta.

A Civilhetesnek adott ezt követően szintén egy tisztázó interjút¹⁵ Kiss-Rigó, melyben hangsúlyozta, hogy szavait eltorzították, ő nem uszított a menekültek ellen és hangsúlyozta, egyetért a pápa lelki iránymutatásával. Kiemelte azokat a segítségnyújtási formákat, amelyeket a rászorulóknak nyújtottak, és elmondta, hogy az egyházmegye kész mindenkit befogadni, aki menekültként regisztrálta magát és rendelkezik a szükséges papírokkal. Azonban hozzátette: „Más kérdés, hogy a mostani migránsok áradatában még nem találkoztunk ilyen személlyel”. A mostani helyzet véleménye szerint „egyfajta betolakodás”, akik ide érkeznek elsődlegesen gazdasági bevándorlók, akik elutasítják a segítséget.

A pápával tett kijelentésével kapcsolatban pontosított és kiemelte, hogy itt arra gondolt, hogy távolról nehezebb megítélni a helyzetet, és az ember nem rendelkezhet olyan tapasztalati tudással, mint az, aki testközelből átéli a szituációt. Ezzel kapcsolatban személyes példákat is hozott: például a határt Röske térségében

¹² Erdő Pétert követően jelenleg is ő az MKPK elnöke 2015 szeptembere óta.

¹³ VERES András püspök: *Segíteni kell az úton lévőket.* (2015). http://keresztény.mandiner.hu/cikk/20150911_veres_andras_puspok_segiteni_kell_az_uton_levoket. (2016. 03. 06.)

¹⁴ WITTE, Griff: *Hungarian Bishop Says Pope Is Wrong about Refugees.* The Washington Post (2015). https://www.washingtonpost.com/world/hungarian-bishop-says-pope-is-wrong-about-refugees/2015/09/07/icba72e6-558a-11e5-9f54-1ea23f6e02f3_story.html. (2016.03.06.)

¹⁵ KISS-RIGÓ László: *„Eltorzították a Szavaimat!”.* (2015). <http://civilhetes.net/kiss-rigo-eltorzitotak-a-szavaimat>. (2016.03.06.)

átlépők nem fogadják el az enivalót és a vizet, illetve kövekkel dobálták meg azokat, akik segíteni próbáltak rajtuk.

Emellett kiemelte, hogy egyetért mind Orbán Viktor miniszterelnök menekültpolitikájával, mind az MKPK által, Ferenc pápának küldött levél tartalmával, amely – meggyőződése szerint – összhangban áll az általa elmondottakkal, és azal, ami a szeged-csanádi egyházmegye gyakorlatává vált.

Dr. Beer Miklós váci megyéspüspök álláspontja a második időszakban volt erőteljesen meghatározó, így röviden összefoglalva azt lehet kiemelni az első időszakban tett nyilatkozataiból, hogy elsődlegesen annak fontosságát hangsúlyozta: meg kell különböztetni, hogy „kikről beszélünk egyáltalán. Menekültekről, akik az életüket mentik, vagy olyanokról, akik pusztán magasabb fizetésre vágyanak”. Emellett hosszútávú gondolkodásra, a normalizált együttélés biztosítására és megalapozására szólított fel.¹⁶

Dr. Székely János szombathelyi megyéspüspök 2015-ben részletes, nyílt levelet adott közzé a menekültkérdés kapcsán. Szinte egyedülálló módon levele nem csak véleményt, hanem részletes és konkrét elemzést, adatokat, illetve útmutatást is tartalmazott.¹⁷

Balás Béla kaposvári megyéspüspök¹⁸ egy utópisztikus szövegen keresztül vázolta fel, hogy a kereszténység végét jelentheti Európában a kialakult menekültválság. A Heti Válaszban megjelent írásában a migráció következményének lehetséges vízióit írja le, melyben a keresztény épületek pusztulását, a hívek üldözését, cenzúrárt és menekülést vetít előre.¹⁹

Az első időszak utolsó katolikus vezetője, akit bemutatok, Dr. Márfi Gyula veszprémi érsek, metropolita. Elmondta, hogy „Véleményem szerint Európa leigázása történik az iszlám által, még ha nem is fegyverekkel – hanem hittel.” „Ha az európai keresztényeknek lenne hasonló hitük, s virágoznék nálunk a keresz-

¹⁶ BEER Miklós: *A Migránsügy is lakmusz.* (2015). <https://www.hirado.hu/2015/09/23/beer-miklos-a-migransugy-is-lakmusz>. (2016.03.12.)

¹⁷ GÉGÉNY István: *Székely János püspök: A bevándorlási hullám keresztény szemmel.* (2015). https://szemelek.net/2015/10/02/szekely_janos_puspok_a_bevandorlasi_hullam_kereszteny_szemmel. (2016.03.13.)

¹⁸ 2017-ig töltötte be ezt a tisztséget.

¹⁹ BALÁS Béla: *Esti Híradó az Európai Kalifátusból a kereszténység utáni I. század idején.* Heti Válasz. (2015/56).

ténység, a muszlimok nem jönnének ide.” Hozzátette, hogy a bevándorlók között „biztosan vannak menekültek is”, akiknek segíteni kell. Emellett a migrációt Isten büntetéseként jellemzi. A pápa kijelentéseivel kapcsolatban elmondta, hogy „a pápa csak akkor tévedhetetlen, ha hit és erkölcs dolgában az egész egyház számára kötelező tanítást ad. Itt nem erről van szó.”²⁰

A második időszak nyilatkozatai

Ahogy az első hullám számára a Ferenc pápa által tett nyilatkozatok képezték a kiindulási pontot, úgy a második vizsgált időszakban a diskurzus alapját a Magyar Kormány által végrehajtott intézkedések és nyilatkozatok jelentették, melyeket jelen tanulmányomban nem fejtek ki részletesebben.

A második vizsgált időszak legmeghatározóbb személye Beer Miklós püspök volt. Rengeteg interjú, nyilatkozat, véleményformálás jelent meg tőle a médiában. Ezek alapján általánosságban elmondható, hogy Beer komplexen, árnyaltan igyekszik körüljárni a témát, annak aspektusait, miközben a krisztusi tanítást próbálja követni – melyet kiemel több interjújában is – és ugyanilyen gondolkodásra szólít fel a téma kapcsán. A magyarországi helyzettel kapcsolatban úgy véli, hogy az emberek meg vannak zavarodva, a világ kusza és káoszos számukra, nincsenek támpontok, nem tudják, kinek higgyenek, kihez alkalmazkodjanak. Ez ugyancsak átítatja a kormány intézkedéseit is, akinek tetteit – véleménye szerint – elsődlegesen a féltő szeretet vezérli, mint mikor a szülő meg akarja mondani gyerekének, hogy mit csinálhat és mit nem, ahelyett, hogy gondolkodásra és a kapcsolatok keresésére tanítaná gyermekét. Kiemeli továbbá, hogy fáj, amit lát és aggódik honfitársaiért.²¹ Beer Miklós gondolatainak összegzéséül egyik legfőbb nyilatkozatát idézem, mely szintén egyaránt kapott erőteljes negatív és pozitív kritikát is. A menekültek világnapján közös videóüzenetet tettek közzé Dr. Fabiny Tamás evangélikus püspökkel, melynek szövege a következő volt:

²⁰ NÉMETH F. Bernadett: *Isten helyét elfoglalták a bálványok – Márfi Gyula veszprémi érsek az iszlám térhódításáról és a kereszténységről.* (2015). <https://veol.hu/hirek/isten-helyet-elfoglaltak-a-balvan-yok-1734794>. (2016.03.06.)

²¹ A Beer Miklóssal 2017 augusztusában készített interjú visszanezhető ezen a linken: <https://hirtv.hu/video/188106> (2019.05.28.)

„Minden nap emberek ezreit űzik el az otthonukból a háborúk. Olyan embereket, mint Ön. Olyan embereket, mint én. Az erőszak elől menekülnek, és mindenüket hátrahagyják. Mindenüket, kivéve az álmaikat és a reményt, hogy egy békésebb jövőt találnak. Hisszük, hogy minden menekült megérdemli, hogy biztonságban éljen. Mi a menekülteket támogatjuk. Kérjük, csatlakozzon hozzánk.”²²

Márfi Gyulával két interjú készült, amelyekben beszámolt a Rómában tett Ad limina látogatásáról, ahol azt tapasztalta, hogy a pápa ismeri a helyzetet, jobban, mint amennyire mi innen Magyarországról belelátunk. Európa iszlamizálódásával és a mögöttes hódítási szándékkal kapcsolatban nem változott Márfi véleménye az első vizsgált időszakhoz képest, azonban az eddigieket kiegészítve hangsúlyozta, hogy ő nem muszlimellenes. Emellett kiemelte, hogy a kereszténység rossz úton jár, szükség lenne visszatérni a gyökerekhez.²³

Székely Jánost a HírTv kérdezte a fentebb idézett, Beer Miklós és Fabiny Tamás által közzétett videóüzenetet követő konfliktus és támadások kapcsán. Ekkor elmondta: „Mi, katolikus egyházban levő emberek, Krisztust kereső emberek, úgy érezzük, hogy legalább az a kicsi, amit megtehetünk, hogy az a néhány száz ember, aki itt van a határainkon belül, sokan hál' istennek, kaptak már menedéktárust vagy menekültstátuszt, de van, aki még ennek a folyamatnak a közepén van, legalább önékik próbáljunk segítséget nyújtani és hál' istennek én is így látom, hogy egyre többen, akár befogadó nyilatkozattal, munkahellyel, szállásadással kolostorok és más intézmények segítenek.”²⁴

Kiss-Rigó Lászlótól egyetlen nyilatkozat került mintánkba a vizsgált időszakra vonatkozóan, ebben számszerűsítve beszámolt a Szeged-Csanádi Egyházmegye által nyújtott segítségről, illetve hozzátette: „A szolidaritást az evangéliumi parancs alapján gyakoroljuk, de nem a brüsszeli bürokraták diktálását követve,

²² UNHCR Menekültek Világnapja 2017 - Fabiny Tamás és Beer Miklós videóüzenete. <https://www.youtube.com/watch?v=1Okpat8MQ3E>. (2019.05.28.)

²³ KACSOH Dániel: *Jönnék, hogy elfoglalják Európát.* (2016). http://magyarhirlap.hu/cikk/61249/Jonnek_hogy_elfoglaljak_Europat. (2017.12.11.). Illetve *Islám és migráció: árnyalni kell a képet a Szentatyáról. Interjú Márfi Gyula veszprémi érsekkel.* (2017). http://hu.radiovaticana.va/news/2017/11/23/ad_limina_1%C3%A1togat%C3%A1s_interj%C3%BA_m%C3%A1rfi_gyula_vezspr%C3%A9mi_%C3%A9rsekkel/1350760. (2017.12.18.)

²⁴ *Újabb püspök megy szembe a kormány politikájával.* https://hirtv.hu/ahirtvhirei_adattar/ujabb-pusok-megy-szembe-a-kormany-politikajaval-1390841. (2017.12.10.)

hanem inkább Ferenc pápa buzdítására”. Hangsúlyozta továbbá, hogy mindezt vallástól, származástól, bőrszíntől függetlenül kell gyakorolni.

Veres András a 2017 március 9-i, győri ökumenikus fórumon beszélt arról, hogy a különböző felekezetek és az egyházak nem hallgathatnak, amikor minden ötödik percben legalább egy keresztény meghal a világon. Ezeknek az eseményeknek az elsődleges helyszínei pedig azok az országok, ahonnan a migrációs folyamatok kiindulnak. Elmondta, hogy aki menekültként érkezik az országba, akár keresztény, akár nem, ha segítségre szorul, kötelességünk rajta segíteni.²⁵

Erdő Péternek ezúttal egyetlen, a témában releváns megnyilatkozását lehet itt felsorolni. Erdő és az EMIH elnöke, Köves Slomó kerekasztalbeszélgetése során szóba került a migrációval kapcsolatos érzések és félelmek kérdésköre is. Itt elmondta, hogy „napjainkban tapasztalható félelmünk igazi oka a pillanatnyi kelles közérzet kultusza”, melynek köszönhetően, ha nem látjuk életünk és a világ célját, akkor a bizonytalanságtól való félelem könnyedén eluralkodhat rajtunk. Emellett arra, hogy miként lehetne helyesen cselekedni a migrációs kérdés kapcsán, Erdő kiemelte, hogy a katolikusok legfőbb feladata a keresztényi szeretet, azonban ennek megnyilvánulása az adott helyzettől függ.²⁶

Összegzés

Zárásként néhány olyan gondolatot szeretnék kiemelni, amelyek gyakran foglalkoztattak az elmúlt pár év során, miközben a témán dolgoztam. Amikor az ember iránymutatást keres egy-egy nehéz kérdésben, gyakran találja magát bizonytalanságban, „sötétségben”. Ilyenkor azonban érdemes emlékezni arra, hogy Jézus mindenkihez szólt – a szenvedőkhöz és bűnösökhöz egyaránt, nem csak azokhoz, akik betű szerint minden törvényt és szabályt betartottak. Ez pedig hosszútávon ahhoz vezetett, hogy „A betegek iránti különös szeretete a századok során arra indította a keresztényeket, hogy karolják föl a testben vagy lélekben szenvedőket;

²⁵ *Az egység abban áll, hogy mindannyian Krisztust keressük – Ökumenikus fórumot tartottak Győrben.* <https://www.magyarkurir.hu/hirek/az-egyseg-abbanall-hogy-mindannyian-krisztust-keressuk-okumenikus-forumot-tartottak-gyor>. (2017.10.22.)

²⁶ *Erdő Péter és Köves Slomó beszélgetett a Párbeszéd Házában.* <http://www.magyarkurir.hu/hirek/erdo-peter-es-koves-slomo-beszeltett-parbeszed-hazaban>. (2018.01.14.)

ez készített fáradhatatlan erőfeszítésekre a szenvedések enyhítése végett” (KEK 1503). Ő maga minden tettében és szavában más, magasabb szintű kritériumokat emelt, mércéje túllép a mi mércénkén és félelmeinken. Krisztus felebaráti szeretetről szóló tanítása nem csak a keresztény közösségeken belül érvényes – ma már mondhatni halmozott érvénye van a globalizációs és multikulturális folyamatok hatása alatt formálódó világrendben. Egy ilyen vagy hasonlóan súlyos, komplex és összetett helyzetben mindig nehéz adekvát döntéseket hozni és veszélyes leegyszerűsített véleményt formálni. A legjobb (de nem a legkönnyebb) talán, amit ilyenkor tehetünk, hogy az árnyalt képalkotás és gondolkodás előtérbe helyezése mellett igyekszünk egy magasabb mércéhez igazodni és Embernek maradni a legnehezebb helyzetekben is vallási nézetektől és hovatartozástól függetlenül.

BELOVAI GYÖRGY

JACQUES DERRIDA ÉS A VALLÁS (NÉLKÜLI VALLÁS) KÜLÖNÖS ESETE

Pécsi Tudományegyetem, Filozófia Doktori Iskola

Dolgozatomban amellet érvelek, hogy Jacques Derrida filozófiájának nemcsak és kizárólag a kései (1980-as évek második felétől) korszakában követhetjük nyomon az etikai, politikai, vallási motívumokat, problémafelvetéseket, még ha ezek explicit módon az említett időintervallumban született írásaiban is jelennek meg, de már az 1960-as években született írásaiban is megtalálhatjuk azokat. Ezáltal pedig nem egy fordulatot, mint inkább egy hangsúlyeltolódást figyelhetünk meg. Ha Catherine Malabou kifejezéseivel szeretnénk élni, akkor a dekonstrukció egyfajta „lazulásáról” van szó, amennyiben a dekonstrukció a szigorúan vett *írás* kérdésfeltevése mellett egyre inkább lazít megkötésein, kitágítja horizontját és plasztikusabbá válik a *befogadás* szempontjából, tehát Malabou állítása szerint egy áttérés figyelhető meg a *motor scheme of writing*ről a *motor scheme of plasticity*-re.¹ Ez a plasztikusság pedig azt jelenti, hogy a dekonstrukció olyan témák felé fordul, amelyekkel korábban csak érintőlegesen foglalkozott, így születhettek meg Derridának azok az írásai, amelyek már központi kérdésként foglalkoztak például a vallással, az etikával vagy a politikával.²

Arra, hogy ezek a témák (vallás, etika, politika) már Derrida elsőként publikált szövegeiben is szerepet játszanak először az amerikai angolszász intellektuális közeg figyelt fel az 1980-as évektől kezdődően. Taylor, Wingquist és mások arra hívták fel a figyelmet, hogy a Derrida által kidolgozott dekonstrukció olyan eddig háttérterületnek gondolt diszciplínák, mint például a teológia újragondolása és (poszt)

¹ MALABOU, Catherine: *Plasticity at the Dusk of Writing. Dialectic, Destruction, Deconstruction*. New York, 2005.

² A Derrida filozófiájában megfigyelhető „fordulatról” magyarul lásd még: KICSÁK Lóránt: *A dekonstrukció mint politikai filozófia*. In: Lábjegyzetek Platónhoz 14. Az agresszió. LACZKÓ Sándor. Szeged, 2016. 377–397.

modernizálása szempontjából is gyümölcsöző lehet.³ Crockett mutat rá arra, hogy azok a kérdésfeltevések és problémák, amelyek explicit módon csak Derrida kései korszakában írt szövegeiben jelennek meg, már az 1967-ben publikált triászban (*A hang és a fenomén, Grammatológia, L'écriture et la différence*) is felfedezhetők.⁴ *A hang és fenoménben*⁵ Derrida Husserl transzcendentális fenomenológiájának jel-elméletét vizsgálva amellet érvel, hogy a husserli logosz és Isten analógiára hozható egymással, ahol a logosz tulajdonképpen a platóni Jó ideájának felel meg. Az elgondolás tévességére Derrida az eredetnélküliséggel mutat rá (amit a *différance* segítségével a *Grammatológiában*⁶ fejt ki), ami alapján a nyugati gondolkodásban eddig eredetként meghatározott logosz (és más nevei: Beszéd, Jó, Apa, Isten) megszűnik egyeduralkodónak és elnyomónak lenni az írással szemben. Ennél konkrétabb példákkal szolgál Derrida 1964-ben Emmanuel Levinas filozófiájáról írt szövege, a *Violence et métaphysique*⁷, amiben Derrida különös hangsúlyt fektet a természettel egységet alkotó görög „boldog öntudat” és a hegeli terminussal élve, héber „boldogtalan öntudat” között feszülő ellentétnek, ami Levinas filozófiájában is megfigyelhető.⁸ Ebben a szövegében Derrida a dekonstrukciós eljárást alkalmazva rámutat arra, hogy a vallást (itt egyben etikait is jelent), ami nem kötődik egy konkrét valláshoz, inkább nevezhető vallásinak, nem választhatjuk el gyökeresen a filozófiától. Sőt, ennek szükségszerű következménye lesz az, hogy nem tudjuk megválaszolni azt a kérdést, hogy végeredményben zsidók vagy görögök vagyunk-e.⁹

Az első olyan szövege Derridának, amelyik már explicit módon a vallás, etika, politika elválaszthatatlannak tűnő kérdésfeltevéseivel foglalkozik, az 1989-ben

³ Lásd: TAYLOR, Mark C.: *Deconstructing Theology*. Oxford, 1982.; WINQUIST, Charles: *Epiphanies of Darkness*. Aurora, 1986.; ALTIZER, Thomas J. J.: *Deconstruction and Theology*. New York, 1982.; COWARD, Harold – FOSHAY, Toby: *Derrida and Negative Theology*. New York, 1992.

⁴ CROCKETT, Clayton: *Derrida after the End of Writing. Political Theology and New Materialism*. New York, 2018. 16.

⁵ DERRIDA, Jacques: *A hang és a fenomén – A jel problémája Husserl fenomenológiájában*. Budapest, 2013.

⁶ DERRIDA, Jacques: *Grammatológia*. Budapest, 2014.

⁷ DERRIDA, Jacques: *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*. Párizs, 1964. A Derrida-Levinas párbeszédhez lásd még: LEVINAS, Emmanuel: *Egész másképp (Jacques Derridáról)*. In: Nyelv és közelség. LEVINAS, Emmanuel. Pécs, 1996.; DERRIDA, Jacques: *Istenhözád Emmanuel Lévinasnak*. Pécs, 2000.

⁸ DERRIDA, Jacques: *Writing and Difference*. London, 2002. XXII. (az angol kiadást fordító Alan Bass előszava)

⁹ CROCKETT: *Derrida after... i. m. 20.*

publikált *Törvényerő*.¹⁰ A *Törvényerő*ben Derrida élesen elkülöníti az igazságosságot a törvény és a jog által képviselt igazságosságtól, a dekonstrukciót pedig mint igazságosságot használja. A dekonstrukció politikai és etikai afirmációja egy időben zajlik a vallási témák erősödésével Derrida szövegeiben. Crockettal egyetértve, Derrida három munkáját emelhetjük ki az 1990-es évek elejétől, amelyek meghatározzák kései filozófiáját.¹¹ Ezekkel a szövegekkel a későbbi fejezetekben részletesebben kívánok foglalkozni, itt a gondolatmenet vonalának fenntartása miatt, csak említés szintjén utalok rájuk. Az 1992-es *A halál adományában*¹² Sören Kierkegaard *Félelem és reszketés* című könyvét veti dekonstrukciós olvasat alá és a dán filozófus által elemzett Izsák feláldozásáról szóló bibliai történet kapcsán beszél a „halál adományáról”, a titokról, egy köznapi és egy „felsőbbrendű” etika közötti áthidalhatatlannak tűnő ellentétről. Az 1993-as *Marx kísértetei*¹³ című írásában egy bizonyos messiás nélküli messianizmus elméletét vázolja fel, ami különbözik az ún. ábrahámi vallások messiási képétől. Majd a *Hit és tudás*¹⁴ 1994-ben megjelent könyvében Derrida először tette szövegének központi kérdésévé a vallást, a ma (kilencvenes évek) visszatérő vallását.¹⁵

Ha Derrida filozófiájában ugyan nem húzhatunk egy éles határvonalat, azonban gondolkodásának interpretálásában annál inkább. Nemcsak az amerikai posztmodern teológia számára volt mérföldkő John D. Caputo 1997-es *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*¹⁶ című könyve, de a Derridát övező filozófiai diskurzusnak is. Caputo egy vallás nélküli vallásnak (*religion without religion*) a lehetőségét vélte felfedezni Derrida szövegeiben,¹⁷ ezzel új utat nyitva nemcsak a „plasztici-

¹⁰ DERRIDA, Jacques: *Törvényerő. „A tekintély misztikus alapja”*. Budapest, 2016.

¹¹ CROCKETT: *Derrida after...* i. m. 21.

¹² DERRIDA, Jacques: *A halál adománya: adni – kinek? (A tudás paradoxona)*. In: Az árnyék helye. GULYÁS, Gábor – SZÉPLAKY, Gerda. Pozsony, 2011. 55–80. A továbbiakban a magyar fordításra hivatkozom.

¹³ DERRIDA, Jacques: *Marx kísértetei*. Pécs, 1995.

¹⁴ DERRIDA, Jacques: *Hit és tudás*. Pécs, 2006.

¹⁵ A dolgozat terjedelme miatt főleg az idézett művekre koncentrálok, de Derrida számos 1990-es évektől megjelent írásában megfigyelhetjük a plaszticitás jegyeit, lásd: DERRIDA, Jacques: *Politiques de l'amitié*. Paris, 1994.; DERRIDA, Jacques: *Esszé a névről*. Pécs, 1995.; DERRIDA, Jacques: *Ki az anya?* Pécs, 1997.; DERRIDA, Jacques: *Bitangok*. Budapest, 2015.

¹⁶ CAPUTO, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Bloomington, 1997.

¹⁷ A nélküliség (*sans, without*) használata Derridánál, Hart szerint Blanchot-ra vezethető vissza, aki Levinasszal polemizálva használja a „*relation sans relation*” kifejezést. HART, Kevin: *Religion*. In: *Understanding Derrida*. Eds. REYNOLDS, Jack – ROFFE, Jonathan. New York, 2004. Lásd még: PENALVER

kusság” éveitől íródott szövegek értelmezésének, de az 1980-as évekig megjelent írások újraolvasásának is, amiből kiderül, hogy mindig többről és másról is volt szó, mint az írás és a szöveg kapcsolatáról.¹⁸ Caputoval ért egyet Michael Naas is, aki a *Miracle and Machine* c. könyvében a *Hit és tudás* tükrén keresztül vizsgálja meg Jacques Derrida egész filozófiáját.¹⁹ Naas ezen könyve és más szövegei elengedhetetlenek azok számára, akik úgy gondolják, hogy a dekonstrukció „több, mint írás”, és egy új nézőpontból kívánják kutatni Derrida munkásságát.

Vallás könyv nélkül

Ebben a fejezetben azt vizsgálom meg, hogy Jacques Derrida vallás felfogása hogyan viszonyult az ún. ábrahámi vallásokhoz, vagyis a kereszténységhez, az iszlámhoz és a zsidósághoz. Erre azért van szükség, mert Derrida mindig ehhez a három valláshoz viszonyítva jelölte ki a maga álláspontját egy bizonyos vallásosságról.

Jacques Derrida számára, amikor a XX. század második felében, egy keresztény Európában a vallásról gondolkodott, elkerülhetetlen volt a belépés a kereszténységről szóló diskurzusba. Ez abból az egyszerű tényből következik, hogy a nyugat-európai kultúrtörténetet a kereszténység dominálja, ahogy Derrida fogalmaz a *Hit és tudás*ban: „Négy különböző nyelvet képviselünk és beszélünk, de „közös” kultúránk, mondjuk ki, sokkal nyilvánvalóbb módon keresztény, alig zsidó-keresztény.”²⁰ A dekonstrukció nem hagyhatja figyelmen kívül a kereszténységet. A kereszténység és a dekonstrukció kapcsolata még erőteljesebben jelenik meg Jean-Luc Nancy-nál, aki egyenesen azt állítja, hogy a dekonstrukció kizárólag egy keresztény horizonton képzelhető el.²¹ Derrida szerint Nancy törekvése a *The Deconstruction of Christianity*-ben pontosan azt hordozza magában, amit el kíván kerülni (ezáltal hiperbolikus), azaz a kereszténység mint *Nyugat* totális győzelmét, azt, hogy a kereszténység egy abszolút vallásként győzedelmeskedjen. Ráadásul

GOMEZ, Patricio: *Le „sans” d’une pensée sans l’être*. In: *Le passage des frontières*. MALLET, Marie-Louise. Paris, 1994. 165–172.

¹⁸ CROCKETT: *Derrida after...* i. m. 95.

¹⁹ NAAS, Michael: *Miracle and Machine. Jacques Derrida and the Two Sources of Religion*. New York, 2012.

²⁰ DERRIDA: *Hit és tudás...* i. m. 15.

²¹ NANCY, Jean-Luc: *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity*. New York, 2008. 149.

Nancy a nyugati kereszténység képében egy horizontot adott a dekonstrukciónak, amit Derrida mindvégig kerülni próbált, különös tekintettel a vallás, a vallási dekonstrukciójánál, például a messianizmus sajátos értelmezésénél.

Ha Derrida álláspontját vesszük figyelembe, akkor a kereszténységet nem meghaladni kell, hanem „túlélni” (*survivre*), nem a halál, hanem a „túl-élet” (*survie*) felé kell fordulni.²² A dekonstrukció meggyászolja a kereszténységet, de nem csak a kereszténységet, hanem az összes történeti vallást, egy Új Felvilágosodás jegyében, ahol a ráció többé már nem állítható szembe a hittel.²³ Ezt hívja majd Caputo „vallás nélküli vallásnak” (*religion without religion*), amelyben döntő szerep jut az ún. aktív hitnek.

Tehát, amikor Jacques Derrida szövegeiben előtérbe kerültek a vallással kapcsolatos kérdések, akkor kénytelen volt ezeket a kérdéseket a kereszténységnek is feltenni. Abban az időszakban, amikor a dekonstrukció egyet jelentett az igazságossággal, a toleranciával, a Másik (*tout autre est tout autre*, minden másik mint egészen másik) iránti tisztelettel és felelősséggel, Derrida nem tehette meg azt, hogy a fenti kérdések megválaszolásához ne vegye figyelembe a kereszténység mellett az iszlám és a zsidóság „képviselőit” is. Derrida igyekszik nem szétválasztani a három történeti vallást (ezért használja leggyakrabban az ábrahामी vallások kifejezést), törekszik arra, hogy a „távolaradókat” is megszólaltassa.²⁴ Derrida, amikor az 1990-es években a „ma” vallásáról beszél, akkor azt a kereszténység, a zsidóság és az iszlám közötti feszültség apropóján teszi meg. Ez a feszültség pedig legtöbbször erőszakban manifesztálódik. A *Marx kísérteteiben* ezért beszél messiási eszkatológiákról: „(...) ma a „Merre tart a marxizmus?” („Whither marxism?”) kérdése beiródik, a Közel-Keleten van, ott van a helye, az alakzata, vagy a helyének az alakzata: három másik messiási eszkatológia mozgósítja ott a világ és az egész „világrend” minden erejét egy közvetve vagy közvetlenül vívott kö-

²² CROCKETT: *Derrida after... i. m.* 38.

²³ CAPUTO, John D.: *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*. New York, 1996. 164.

²⁴ „Nincs közöttünk egyetlen muzulmán sem, legalábbis ezen az előzetes megbeszélésen, abban a pillanatban, amikor az iszlám felé kellene fordítanunk a tekintetünket. Egyetlen más kultusz képviselője sincs. Egyetlen nő sincs. Számot kell vetnünk azzal, hogy e néma tanúk érdekében beszélünk anélkül, hogy értük beszélnénk, a helyükben, anélkül, hogy mindenféle következtetéseket vonnánk le ebből.” (DERRIDA: *Hit és tudás... i. m.* 15–16.)

nyörtelen háborúban; (...).”²⁵ Éppen ezért, amikor a vallás dekonstrukcióját hajtja végre, Derrida egy olyan megoldásra törekszik, amit nemcsak egy-egy történeti vallás, de mindhárom ábrahám, sőt mindenki, vallástól függetlenül magáénak tudhat. Ez lesz majd a feltétlen (és felelőtlen) etika, ami a feltétel nélküli vendégszeretben ölt testet, univerzalitásáról pedig így ír az *A halál adományában*: „Érvényes mind a zsidók, mind a keresztények, mind a mohamedánok számára, de mindenki más számára is, mindenki más számára az egészen máshoz való viszonyában.”²⁶

Messiás nélküli messianizmus

Álláspontom szerint tehát, Derrida filozófiájában nem húzható egy éles határvonal, amitől kezdve egy vallási fordulatról beszélhetünk, azonban az 1980-as évek második felétől születő szövegeiben már explicit módon találkozhatunk vallási motívumokkal. Ezek közül különös fontossággal bír Derrida egyedi messianizmusa, amit ebben a fejezetben fogok bemutatni.

1993-ban, mindössze néhány évvel a Szovjetunió összeomlását követően Derrida a Kaliforniai Egyetemen tartott egy kétrészes előadást a „*Wither marxism?*” címmel ellátott kollokvium bevezetőjeként. Ebből állt össze a *Marx kísértetei* című szövege, amiben Derrida elkötelezi magát a messiási egy bizonyos jelentése mellett. Nem ez volt az első szöveghely, ahol a messianizmust említette, hiszen az 1989-es *Törvényerő* első kiadásában is találkozhatunk a messiásival, ahol Derrida még hezitál túl gyorsan asszimilálni az „igazságosság eszmét” egy messiási ígérettel.²⁷ Azonban a *Marx kísérteteiben* ez az egyedi messianizmus már főszerepet játszik a gondolatmenetben, amely Marxnak, a marxizmusnak egy olyan szellemét igyekszik megidézni, amit a XX. század végén is hasznosnak találhatunk, amely végül a marxizmus messianisztikus jellegében nyilvánul meg, amit felhasználva Derrida saját messiási képéhez, majd messianikusságnak (*messianicité*) fog nevezni.

²⁵ DERRIDA: *Marx kísértetei...* i. m. 68.

²⁶ DERRIDA: *A halál adománya...* i. m. 78–79.

²⁷ DERRIDA: *Törvényerő...* i. m. 34.

De mit ért Jacques Derrida *messianicité* alatt? Először is el kell különítenünk a tradicionális messianizmusoktól. Derrida számára ez nem csupán az ábrahám-i vallások messianizmusát jelenti, de a filozófia oldalán megjelenő messiásit is, gondolva itt Hegelre vagy Marxra. Az alapvető probléma ezekkel a messianizmusokkal, hogy egy konkrét horizont mentén tudják magukat meghatározni, túlságosan konkretizálóak és lehatároltak. Derrida egy olyan messianizmust ábrázol, amelyik nem determinált, hanem feltétlen és abszolút. Ahogyan Caputo fogalmaz: „a messianikusság nem egy horizont, hanem a horizont megzavarása, a horizont megnyitása”.²⁸ Egy olyan univerzális messianizmus, ami a tapasztalás egy struktúrájának (*a structure of experience*) prioritásán nyugszik. Derrida elképzelése, hogy az ábrahám-i messianizmus alakzatait elsivatagosítsa, annak egy, ahogy Caputo fogalmaz, „ateologikus örökségét” hozza létre, amiben megragadja a messiási univerzális lényegét, amely a Marx kísérteteiben úgy jelenik meg, mint a várakozás, a nyitottság az „előreláthatatlan jövő” felé.²⁹ A messianikusság egy várakozási horizont nélküli várakozás, ami a remény, az abszolút vendégszeretetet igényének kell, hogy megfeleljen. A messianikusság lesz az, ami alapját szolgálja a sajátos derridai vallásfelfogásnak, ahol a hit, egy tudásra redukálhatatlan hit körül összpontosul minden, amit később Caputo „vallás nélküli hitnek” (*faith without religion*) vagy „vallás nélküli vallásnak” nevez (*religion without religion*). Derrida a *Hit és tudás*ban így fogalmaz: „Ez az absztrakt messianikusság a hit tapasztalatának, a tudásra redukálhatatlan hívésnek vagy bizalomnak és megbízhatóságnak a játékba lépése, mely a tanúságtételben minden másikkal való viszonyt „megalapoz”.³⁰ A khórával egyetemben, a messianikusság ennek a vallás nélküli hitnek lesz az egyik neve, amit azért nevez Derrida egy sivatag sivatagának, mert már maga a derridai hit is a történeti vallásdefiníció dekonstrukciójának, elsivatagosodásának az eredménye.³¹

A messianikusság, mint a derridai vallás felfogás egyik fontos tartópillérének lényege tehát a hit aktusa, a várakozás, a „türelmetlen és nosztalgikus várakozás

²⁸ CAPUTO, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida...* i. m. 118.

²⁹ DERRIDA: *Marx kísértetei...* i. m. 181.

³⁰ DERRIDA: *Hit és tudás...* i. m. 33.

³¹ DERRIDA: *Hit és tudás...* i. m. 31–32.

egy megváltásra (*rédemption*)”, a megnyílás a jövő felé, egy ismeretlen jövő felé, ami mindig el-jövő (*l’á-venir*) marad.³² Ez a messianikusság nem kötődik semmilyen konkrétumhoz, kötődik azonban egy bizonyos igazságossághoz és egy bizonyos vendégszeretethez.

Feltétel nélküli vallási-etikai-politikai dimenzió

Ha arról akarunk megbizonyosodni, hogy az ún. plasztikusság motor-rendszer után Derrida szövegeiben mennyire összefonódnak a vallási képek, az etikai problémák és az aktuális politikai kérdések, akkor ismét az 1993-as *Marx kísértetei* szövegét kell elolvasunk. Ebben a szövegben a marxizmus számos szelleme közül Derrida arra helyezi a hangsúlyt, amely azt összeköti az ábrahámi vallások egy bizonyos szellemével, ez pedig a messiási iránti kényszer. Derrida azt állítja, a „marxista ontológia *maga is*, megannyi modern vagy posztmodern tagadás dacára, messiási eszkatológiát tartalmaz”, majd, hogy még hangsúlyosabb legyen az a bizonyos kényszer, így fogalmaz: „*kénytelen tartalmazni*”.³³ Ez az a pontja a szövegnek, ahol a marxizmus messianizmusát végleg összekapcsolja a három másik messiási eszkatológiával, vagyis a zsidó, keresztény és muszlim messianizmussal, amelyek a szöveg születésekor „Jeruzsálem elsajátítása” néven véres háborút vívnak a Közel-Keleten. Ez az a szövegrész, ahol a vallási, az etikai és a politikai is egybeforr a messianikusság, az igazságosság és az eljövő demokrácia neveiben:

„Nos, ami éppoly redukálhatatlan minden dekonstrukció lehetősége, az talán az emancipáció ígéretének bizonyos tapasztalata; talán egy strukturális messianizmus, egy *vallás nélküli messianizmus*, egy messianizmus nélküli messiási formalitása maga, az *igazságosság eszméjéé* – amelyet mindig megkülönböztetünk a jogtól, sőt az emberi jogoktól –, és a *demokrácia eszméjéé*, amelyet megkülönböztetünk aktuális fogalmától és ma adott jelzőitől.”³⁴ (Kiemelés a szerzőtől.)

³² „(...) miközben a jövő felé fordul, afelé tart, onnan is jön, a jövőből származik.”. DERRIDA: *Marx kísértetei...* i. m. 9.

³³ DERRIDA: *Marx kísértetei...* i. m. 69.

³⁴ Uo.

Itt ragadható meg a dekonstrukció plasztikussága, ami az 1980-as évek közepétől nemcsak befogadja a politikát, az etikát és a vallást, de összhangba is hozza őket. Meglátásom szerint Derrida a kiemelt szövegrészben és a kései írásaiban több helyen is tulajdonképpen egy dologról ír, csak más neveken.³⁵ Talán a legfontosabb dolog, amit ezek a nevek megneveznek az a Másik tapasztalata. A másiké, mint teljesen másiké, ahogyan az *A halál adományában* olvasható: *tout autre est tout autre*, azaz minden egyes más, egészen más. Ezért gondolom úgy, hogy azok közül a nevek közül, amelyeket Derrida ezekben a szövegekben leír, a legdominánsabb a feltétel nélküli vendégszeretet. De egyelőre térjünk vissza a fentebb idézett szövegre, hogy tisztázzuk a benne megszólított nevek jelentését.

Először is, a vallás nélküli messianizmust már vizsgáltam az előző fejezetben, ahol bemutattam, hogy szakítani próbál a történeti messianizmusok konkretizáló jellegével, miközben kvázi lényegét a hit tapasztalatában, az eljövő felé való megnyílásban állapítja meg Derrida. A második név az idézett szövegben az igazság eszméjéé. Ez nevezi meg az etikai dimenziót. Ahogyan a messianikusság nevével Derrida igyekszik a vallási és filozófiai messianizmusból absztrahált messiási képpel előállni, úgy az igazságosság újratárgyalásával is a tradicionális, történeti jelentést próbálja dekonstruálni. A derridai igazságosság túlhaladja azt, amihez a klasszikus igazságosság ragaszkodik, a jogot és a bosszúvágyat.³⁶ Derrida így ír a jog és az igazságosság „halálos eredetéről”: „Íme az eredeti hiba, a születés sebe, amelytől szenved, egy meg nem érdemelt seb, egy helyrehozhatatlan tragédia, a meghatározhatatlan átok, mely a jog történelmét vagy a történelmet mint jogot jelöl: hogy az idő *out of joint*, íme, ezt is tanúsítja a születés maga, amikor valakit arra szán, hogy csak a hibát helyrehozó örökösként legyen a jog embere, azaz büntetve, megtorolva, gyilkolva. Az átok magába a jogba íródott volna bele. Annak halálos eredetébe”.³⁷ A jog és a bosszú logikáján túlhaladva a derridai igazságosság az ígéret, a felelősség felé fordul, ám ez a felelősség nem jelent egyet a kötelességgel. Az igazságosság felelőssége elsődlegesen pedig mindenki más, mint teljesen más (*tout autre est tout autre*) felé fordul, a mások felé, akik „nincsenek jelen, s jelenleg nem

³⁵ Khóra, sivatag stb.

³⁶ Lásd bővebben: DERRIDA: *Törvényerő... i. m.*

³⁷ DERRIDA: *Marx kísértetei... i. m.* 30–31.

élők sem számunkra, sem bennünk, sem kívülünk”.³⁸ Elsőre szinte felfoghatatlan, hogy az igazságosság nevében mindenek előtt a még meg nem születettekhez és a halottakhoz kell fordulnunk. Az igazságosság azokat „illeti meg”, akik nincsenek jelen, legyenek azok muszlimok, vagy éppen nők. Ez a felelősség feltétlen, mégis a jog bitorolta etikával szemben egy árulás, ami emiatt felelőtlené teszi ezt a felelősséget: „Az abszolút felelősség nem felelősség, legalábbis nem általános vagy általában vett felelősség. Feltétel nélkül és a szó legszorosabb értelmében kell kivételesnek vagy rendkívülinek lennie: úgy mintha az abszolút felelősség már nem függene a felelősség fogalmától, ennél fogva felfoghatatlan, mi több elfogadhatatlan maradna azért, hogy az lehessen, aminek lennie kell: felelőtlennek kell tehát lennie ahhoz, hogy abszolút módon lehessen felelős.”³⁹

Az eddigiek alapján nem ér minket meglepetésként, hogy ennek a felelőtlen abszolút felelősségnek a példázatát Derrida egy bibliai történetben találja meg. Kierkegaard *Félelem és reszketés* c. szövegében bemutatott Izsák feláldozásáról szóló történet nyomán elemzi Derrida Ábrahám és Isten kapcsolatát és találja meg benne az abszolút másikhoz való odafordulás mozzanatát, ami a köznapis etika elárulását is jelenti. Derrida olyannyira hangsúlyosnak tartja a történetet, hogy a már korábban említett három világvallás közötti erőszakos konfliktus forrását is ebben fedezi fel, abban, hogy maguknak követelik „a messianizmusnak és Izsák feláldozásának eredeti történeti-politikai interpretációját”.⁴⁰

Az igazságosság „mint az adomány kiszámíthatatlansága, és a másiknak való an-ökonómikus kitettség egyedisége”, írja Derrida a *Marx kísérteteiben*, majd Levinas idézi, miszerint az igazságosság a másikhoz való viszony.⁴¹ Ahogyan a messianikusságnál sem egy konkrét, jól körülhatárolható horizont mentén felállított messianizmusról van szó, úgy az igazságosság eszméje sem köthető a konkretizáló joghoz, a „kőbe vésett” törvényekhez, a „moralisták” kötelességéhez. Ugyanúgy, ahogy a vallás dogmatikus oldalát megveti Derrida és egy „aktív” vallást preferál (a hit aktusát⁴²), a derridai igazságosság mozgatórugója is a cselekvés

³⁸ DERRIDA: *Marx kísértetei...* i. m. 8.

³⁹ DERRIDA: *A halál adománya...* i. m. 62.

⁴⁰ DERRIDA: *A halál adománya...* i. m. 70.

⁴¹ DERRIDA: *Marx kísértetei...* i. m. 32.

⁴² CAPUTO: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida...* i. m. 156.

lesz. Nem elég felfogni és beszélni róla, „csinálni” kell az igazságosságot. Derrida kiemeli, hogy ez mentette meg Izsák életét is, ezért kegyelmezett meg neki Isten. Ábrahám megcselekedte az abszolút felelősséget, amikor átadta magát a teljesen másinak, elárulta az általánosságot (ami a beszédben és a joghoz és kötelességhez kapcsolható etikában jelen van) és még a reményről is lemondva kész volt feláldozni saját fiát. Ábrahám mint a „hit lovagja” magára maradt, de ez lesz az a hit, amely összekapcsolja a messianikusságot, az igazságot és a másikhöz való odafordulás harmadik nevét is, az (eljövő) demokráciát.

Derrida a másik kettő névhez hasonlóan itt is rögtön leszögezi, hogy mitől kíván elhatárolódni, amikor a sajátos demokráciaképéről beszél. A messianikussághoz és az igazságossághoz hasonlóan, itt a klasszikus jelentésekről van szó, az aktuális fogalomról és a ma adott jelzőkről, amelyek miatt dekonstruálásra szorul a demokrácia. A politika, így a demokráciának elnevezett politikai forma is a szuverenitásban gyökeredzik. Crockett szerint Derrida egy „szuverenitás nélküli politikai teológiát” vázol fel az 1990-es évektől született írásaiban, ami gyökeresen szembehelyezkedik Carl Schmitt elképzeléseivel.⁴³ Derrida azért próbál megszabadulni a szuveréntől, mert az az egyet, az *egy*-séget, a homogenitást képviseli a politikai teológiában (a demokratikus formában ugyanúgy), a dekonstrukció ezzel szemben a heterogenitást. Derrida egy radikális demokráciát javasol, egy olyan demokráciát, ami mindig eljövő marad, hasonlóan a messianikussághoz. Miközben Schmittnél a szuverenitás és a politikum nem választható külön, Derrida egy poszt-szuverén demokráciában az előbbit az igazságossággal cseréli ki. Derrida célja ezzel, hogy a pluralitás jegyében ne csak döntések sokasága legyen elérhető, de mindig több, mint egy döntéshozó is legyen⁴⁴. Hiszen tulajdonképpen a demokráciában is a legerősebb Egy kezében összpontosul a döntéshozói hatalom. Ez az igazságosság nevével fémjelzett demokrácia mindig eljövő marad, ahogyan Caputo fogalmaz, „a demokrácia az eljövőnek a neve, az előre nem látható jövőé, a megjövendölhetetlen ígéreté”.⁴⁵

⁴³ CROCKETT: *Derrida after... i. m.* 48. Schmitt politikai teológiájának derridai kritikájához lásd még: DERRIDA: *Politiques de l'amitié*.

⁴⁴ CROCKETT: *Derrida after... i. m.* 56.

⁴⁵ CAPUTO: *Deconstruction in a Nutshell... i. m.* 123.

Az imént bemutatott három név a másik felé fordulásban még egy valamin osztozik: a hiten. Derrida a dekonstruált hit nélkül, ami egy vallás nélküli hit, egy aktív hit, ami a lehető legtávolabb áll a dogmatikus hittől, e nélkül a hit nélkül nem lenne képes összefogni az eljövő demokráciát, az abszolút vendégszeretetet, az igazságosságot vagy éppen a hithez névleg legközelebb álló messianikusságot. Meglátásom szerint a hit aktusa mint a jövő ígérete adja Derrida kései filozófiájának tétjét.

BODNÁR ZOLTÁN

A KÁNONI MUNKAJOG KIALAKULÁSA ÉS FEJLŐDÉSTÖRTÉNETE

Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hittudományi Doktori Iskola, Kánonjogi Program

A kánoni munkajog gyökerei

A munkavégzésre vonatkozó joganyag az egyház jog normarendszerén belül soha nem volt kiemelt helyzete és szerepe. Ennek oka részben arra vezethető vissza, hogy a munkavégzés a korai és a középkori Egyház máig ható jogfelfogása szerint is klasszikusan olyan, az Egyház megszentelő és tanító feladatkörén kívül eső köznapi tevékenység, melyet részleteibe menően a világi jognak kell szabályoznia az egyes, nyilvánvaló evangéliumi parancsok és tanítóhivatali megnyilatkozások megfelelő figyelembevételével. A klasszikus egyházi jogi gyűjtemények ezért – a ma hatályos, 1983-ban kiadott *Egyházi Törvénykönyvhöz* (CIC) is hasonlatosan – csupán utalásszinten tartalmazzák munkajogi relevanciával bíró normákat, melyek többnyire egy-egy evangéliumi tanításra vagy példabeszédre visszavezetve deklarálják a munkás tisztességes bérhez való jogát.¹

Mindemellett azonban kivételesen az egyházi jogtörténetben is feltűnnek olyan egyedi jogi szabályozó eszközök, melyek a klérus, vagy a laikus egyházi szolgálattevők és egyéb közreműködők megélhetésének finanszírozását rendezik, vagy az egyházi szolgálataikért járó, illő juttatást szabályozzák. Jelentős számban lelhetőek fel emellett olyan, ma összeférhetetlenséginek mondott, alkalmazási korlátozásokat bevezető rendelkezések is, melyek bizonyos – az Egyház értékrendszere szempontjából elítélendő – foglalkozások gyakorlót rekesztik ki az egyházi szolgálattevők és segítők közösségéből.²

¹ Lásd: *Die Apostolischen Väter. Bibliothek der Kirchenväter*. 35. kötet. Szerk. ZELLER, FRANZ. München, 1918. Vö. még: CIC 1286. kánon 2. §. In: *Az egyházi törvénykönyv*. Szerk. ERDŐ Péter. Budapest, 1986.

² Lásd: *Traditio Apostolica* 16. fejezet. In: BOTTE, Bernard: *La Tradition Apostolique*. Sources Chrétiennes. Paris, 1984.

Az ősegyház joggyűjteményei közül először a *Traditio Apostolica*-ban bukkan fel munkajogilag releváns norma.³ A temetkezési helyekről szóló XL. fejezet tartalmaz egy olyan érintőleges szabályt, mely talán az első, kifejezett munkajogi normának tekinthető a kánoni jogban: „Ne szabjanak súlyos feltételeket ahhoz, hogy valaki a temetőbe temetkezhessen, mert ez minden szegény számára hozzáférhető kell hogy legyen. Mégis, fizessék meg annak munkabérét, aki kiássa a gödröt, valamint a téglák árát. [...] A püspök gondoskodik azok ellátásáról, akik a temetőt gondozzák és ott élnek. Így kerüljék el, hogy bárkit is terheljenek, aki erre a helyre jön.”⁴

Az ezt követő idők egyházfegyelmi normái között sem a *Didaszkália*, sem pedig a *Constitutio Apostolica* nem nevesít olyan egyedi szabályokat, melyek különösebb jelentőséggel bírhatnának. A későbbi jogirodalomban csupán a *Decretum Gratiani* foglal magában olyan joganyagot, mely elemeinek *másodlagos* jelentéstartalmából munkajogi rendezőelvek vezethetőek le.⁵ Ezek a normák alapvetően egyéb, túlnyomórészt magánjogi jellegű életviszonyokra vonatkoznak és csak érintőlegesen, példázat szintjén említenek meg egyes, a jogalkotó által közismertnek tekintett munkajogi jellegű kötelezettségeket, melyek léte ezáltal mögöttesen megerősítést is nyer. Ilyen, az orvosnak járó honorárium és a munkásnak fizetendő bér kérdése,⁶ vagy a közös sikerekben részesedés jogának és a jótéteményekért kifejezett hálának a munkás béréhez, bérigényéhez történő hasonlítása.⁷ A *Liber Extra* már konkrétan értelmezhető rendelkezéseket is tartalmaz e körben, melyek elsődleges jelentéstartalma részben munkajogi normaként funkcionál. Ilyenek a klerikusok megélhetését szabályozó előírások, melyek kimondják, hogy az egyházi szolgálattevők javadalmasítását az egyházi vagyonból kell megoldani, illetve, melyek szerint mindazok, akiket egyházi tisztségre választanak, nem kell, hogy lemondjanak a járandóság-igényük-

³ Lásd bővebben: Dix, Gregory: *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr*. London, 1992.

⁴ HIPPOLÜTOSZ: *A traditio apostolica*. In: Ókeresztény írók. Szerk. VANYÓ László. Budapest, 1983. 101.

⁵ A dekrétumok szövegéhez lásd: *Corpus Iuris Canonici*. Szerk.: FRIEDBERG, Emil. Graz, 1959.

⁶ „Nam plerique nec medico volunt reddere honorem suum, nec operario mercedem” (*Decr. Grat. C. 14. Q. 5. C. 15.*).

⁷ „Sane his, qui secum fuissent in adiumentum fortasse sociati, partem emolumentum tribuendam asserit tamquam mercedem laboris.” (*Decr. Grat. C. 23. Q. 5. C. 25.*) és „Cavendum est nobis, ut, si forte aliquod bonum agimus, in praesenti seculo remunerationem accipiamus, ne forte dicatur nobis: «Receperunt mercedem suam»” (*Decr. Grat. uo. C. 47.*).

ról, ahogyan a munkás is méltó a maga bérére.⁸ VIII. Bonifác pápa *Liber Sextus*-a inkább általános, de a jelen korig alkalmazott jogelveket rögzít, melyek némelyike, mint generális polgári jogi norma – a szerződések világában a munkavégzés kifejtését célzó szolgálati szerződésekre – korunkban is megfelelően alkalmazható.⁹

Kollektív munkajogi elemek az egyház társadalmi tanításában

A Tridenti Zsinat utáni egyházi munkajogban a XIX. század hozott jelentős előrelépést.¹⁰ A kor társadalmi kihívásainak megfelelni szándékozó Egyház maga is több szentszéki megnyilatkozásban, enciklikában foglalkozott úgy általánosságában véve a szociális kérdésekkel, mint kifejezetten egyes, munkajogi relevanciával bíró témakörökkel. Ezek jellemzően az Egyház társadalmi szerepvállalásával foglalkoznak, ezen belül pedig a munkáltatói és a munkavállalói oldal között fennálló szociális és gazdasági egyenlőtlenségek negatív hatásainak mérséklésével, a kollektív érdekérvényesítés csatornáinak keresztény szellemiségű átitatásával, valamint a két, egymással gyakorta ellentétbe kerülő érdekcsoport közötti konfliktusok megelőzésével és azoknak a keresztény „*társadalmi szolidaritás*”-elv mentén történő kezelésével.¹¹ A fenti tárgykört érintő dokumentumok túlnyomórészt a munkaügyi célú szövetkezés alapjogán nyugvóan létrejött szakszerveze-

⁸ „Quum secundum Apostolum qui altario servit vivere debeat de altari, et qui ad onus eligitur repelli non debeat a mercede, patet a simili, ut clerici vivere debeant de patrimonio Iesu Christi.” (*Lib. 3. Tit. 3. Cap. 16.*) és „sed quia dignus est operarius mercede sua. [...]” (*Lib. 3. Tit. 28. Cap. 1.*, és azonos érdemi tartalommal: *Lib. 3. Tit. 28. Cap. 2.*). A dekrétumok szövegét lásd: Corpus Iuris Canonici. Pars Secunda: Decretalium. Collectiones Decretales Gregorii p. IX. Szerk. RICHTER, Emil Ludwig – FRIEDBERG, Emil. Lipcse, 1881.

⁹ Vö. BENEDEK Ferenc: *Római magánjog*. Pécs, 1995. 180–181.; és MARTON Géza: *A római magánjog elemeinek tankönyve. Institúciók*. Budapest, 1963. 209–210. Lásd még e körben: MARTIN, Victor: *Gabriel Le Bras, L’immunité réelle. Étude sur la formation de la théorie canonique de la participation de l’Église aux charges de l’État, et sur son application dans la monarchie française du XIIIe siècle*, 1920. *Revue des Sciences Religieuses* 2. (1922) 376–382.

¹⁰ Vö. MARMOT, Jean: *Chronique économique et sociale*. *La Revue administrative* 41. (1988) 190–193.; és a témában lásd bővebben: JOBLIN, Joseph: *Le discours social de l’Église: ses transformations au cours des deux derniers siècles*. *Archivum Historiae Pontificiae* 50. (2012) 167–197.

¹¹ Vö. LAKNER Zoltán: *Egyház és társadalom*. Budapest, 2012. 63–65.; és lásd: FARKAS Péter: *A katolikus egyház társadalmi tanításának alapelvei és gyakorlati alkalmazásuk*. *Kapocs* 11/2. (2012) 32. Lásd még: KRÄMER, Werner: *Arbeit – Sozialer Teil*. In: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Szerk. EICHER, Peter. München, 2005. 59.

tek jogállására, valamint keresztény társadalom-etikai elvek szerinti működésre történő sarkallására fókuszálnak és kifejezetten érintik a kollektív munkaügyi igényérvényesítés eszköztárát, így a sztrájkjogot is.¹²

Elsőként XIII. Leó pápa nevesíti *Rerum novarum* kezdetű enciklikájában a szakszervezeteket.¹³ Az enciklika támogatásáról biztosítja ezeket, mert alkalmasnak bizonyulhatnak arra, hogy a munkások érdekeit megvédjék, feltéve, hogy vezetőik nem az állam, vagy az Egyház intézményének lerombolására törekednek. Sokkal inkább hasznosabbnak tartja azonban azokat az egyházi alapokon szerveződő egyesüléseket, melyek a szakszervezetekhez hasonlóan ugyancsak képesek a hathatós érdekvédelem ellátására, de nem veszélyeztetik a fennálló társadalmi berendezkedést, ezért tagjainak vallásos meggyőződését sem.¹⁴ XIII. Leó pápa a sztrájkot a munkajogi érdekvédelem eszközeként nevesíti és egyes szerzők álláspontja szerint „rossznak ítéli, de nem tiltását, hanem okai megszüntetését javasolja”.¹⁵ Az enciklika szavaiból kifejezett sztrájktilalom nem olvasható ki, a megfogalmazásból pedig csak az nyilvánvaló, hogy a sztrájk, mint olyan, társadalmi-gazdasági kockázatokat rejt magában, mely nem kívánt következményekkel is járhat, ezért mindenekelőtt az ahhoz vezető érdekkonfliktusokat kell hathatós, megelőző eszközökkel – még időben – feloldani.¹⁶

Az 1917. évi *Egyházi Törvénykönyv* egy meglehetősen rövid kánonban (1524. kánon) foglalkozik a munkajog kérdésével, a korábbi évszázadok gyakorlatához híven leginkább a tisztességes bér kifizetésének kötelezettségét rögzítve.¹⁷ Munkajogilag értékelhető még emellett az 1529. kánon is, mely a világi jog megfelelő alkalmazását rendeli – többek között – a munkaszerveződés szabályozás alá eső

¹² FARKAS Péter: *A katolikus egyház társadalmi tanításának történetéből*. Kapocs 11. (2012) 41–42.

¹³ XIII. LEÓ pápa: *Rerum novarum...* (RN). In: *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*. Szerk. TOMKA Miklós – GOLYÁK János. Budapest, é.n. 27.; és vö. CONSIDINE, Kevin: *Does the church support unions?* U.S.Catholic 81. (2016) 49.

¹⁴ Vö. RN 40–41, és lásd még: SZENT XXIII. JÁNOS pápa: *Mater et magistra...* (MM). In: TOMKA–GOLYÁK: *Az Egyház...* i. m. 105.

¹⁵ TOMKA Miklós: *Az Egyház társadalmi tanítása*. In: TOMKA–GOLYÁK: *Az Egyház...* i. m. 9. és 22.

¹⁶ Vö. RN 31. Vö. még: GENOSKO, Joachim: *Sozialpartnerschaft in einem vereinten Europa*. In: *Soziale Integration in Europa II*. Szerk. KLEINHENZ, Gerhard. Berlin, 1996. 115.; és BECKER, Winfried: *Die Enzyklika Rerum novarum und die Sozialpolitik des deutschen Katholizismus*. „Rerum novarum“ Écriture, contenu et réception d'une encyclique. Róma, 1997. 389–409.; és CLÉMENT, Jean-Louis: *La propagation de la doctrine sociale de l'Église dans le diocèse de Toulouse (1891–1956)*. *Revue d'histoire de l'Église de France* 79. (1993) 321–223.

¹⁷ Vö. *Codex iuris canonici Pii X pontificis maximi iussu digestus Benedicti papae XV auctoritate promulgatus*. Szerk. GASPARRI, Pietro. New York, 1918. 443.

kánoni életviszonyokra is.¹⁸ XIII. Leóval ellentétben XI. Piusz pápa *Quadragesimo anno* elnevezést viselő enciklikájában már nem csak a világban végbemenő társadalmi változásokkal kellett, hogy szembenézzon, hanem az első világháborút követő társadalmi-gazdasági összeomlásra, a kialakult új világrendre és Európa fokozatos fasizálódására is adekvát választ kellett, hogy adjon.¹⁹ Enciklikája elődjével ellentétben tartózkodó kritikával illeti a korporatív állami szakszervezeti modellt, mert ebben „az állam, amelynek pedig be kellene érnie a szükséges és elégséges segítségnyújtással, itt bizony a szabad cselekvés helyébe nyomul” (QA 95) és inkább a – korban hatályos, 1917-es Kódex 684-725. kánonjaiban részletekbe menően is szabályozott – egyesülési szabadságon alapuló érdek-képviselői szervezkedést támogatja, ha az nem ellentétes a vallási szempontokkal.²⁰

XI. Piusz sztrájkról alkotott nézeteit egyes szerzők félreértelmezik. Állítják, enciklikája szerint „[a] sztrájk tilos. Ha a felek nem tudnak megegyezni, a hatóság dönt” (QA 94)²¹. Ez a meglátás azonban téves. A *Quadragesimo anno* egy helyütt sem helyezkedik szembe a *Rerum novarum* tanításával, így a sztrájk vonatkozásában sem foglal el eltérő álláspontot. XIII. Leó valóban fogalmazott meg bizonyos észszerű kritikákat a sztrájk intézményével kapcsolatban – melyek jóllehet ma is érvényesek – azonban soha nem tagadta a sztrájk létjogosultságát a munkaügyi érdekérvényesítés folyamatában. XI. Piusz enciklikájának a sztrájk tilalmát tartalmazó pontja sem normatív rendelkezés, hanem a kritikával illetett *fasiszta társadalmi rend leírása* és jellemzése. A sztrájktilalom a korporatív államberendezkedés sajátja, nem pedig a *Szentszék* enciklikális előírása.²²

¹⁸ Vö. GASPARRI: *Codex... i. m.* 445. Lásd még: BÁNK József: *Kánoni jog I–II.* Budapest, 1963. 397–398. és 400.

¹⁹ Vö. MONTCLOS, Xavier de: *Le discours de Pie XI sur la défense des droits de la personne humaine.* In: Achille Ratti pape Pie XI. Actes du colloque de Rome (15-18 mars 1989) organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III – Greco n° 2 du CNRS, l'Università degli studi di Milano, l'Università degli studi di Roma – «La Sapienza», la Biblioteca Ambrosiana. Szerk. n. Róma, 1996. 864–864; és FARKAS: *A katolikus... i. m.* 41.

²⁰ XI. PIUSZ pápa: *Quadragesimo anno...* (QA). In: TOMKA–GOLYÁK: *Az Egyház...* i. m. 57; QA 35.

²¹ Vö. TOMKA: *Az Egyház...* i. m. 22.

²² Az eredeti szöveg idevágó résznek bevezetése: „Ipsa civilis potestas syndicatum ita constituit in personam iuridicam...”, tartalmi befejezése pedig: „Iamvero, huius, quam summam descripsimus...”. A szövegrész leíró, elbeszélő jellege tehát egyértelmű, de fontos e két szövegrész közé ékelt fenti rendelkezés megfelelő olvasata is, mely eredetben így hangzik: „Cessationes operae vetantur; si partes litem componere nequeant, adest magistratus. Látható, hogy az ígék indicativus-ban állnak leíró, bemutató jelleggel (vetantur, adest), nem pedig előíró, parancsoló coniunctivusban (vetentur, adsit).

A *Quadragesimo anno* expressis verbis egyáltalán nem foglal állást a sztrájk kérdésében.

Utódja, XII. Piusz pápa több levelében és rádióbeszédében méltatta a szakszervezetek munkáját és elismerte fontosságukat, azokat a világi apostolkodás nélkülözhetetlen eszközének tekintve.²³ Szent XXIII. János pápa új, a munkaügyi igényérvényesítés témakörét is érintő enciklikát bocsátott ki: a *Mater et Magistra* kezdetű apostoli buzdítás munkajog-dogmatikai szempontból talán legjelentősebb tanítása az, mely a szakszervezeti szervezkedés jogát természetjogon alapulónak ismeri el, tehát eredetét az isteni jogból vezeti le.²⁴ Annak ellenére, hogy az enciklika a sztrájk jogát nem nevesíti, az „érdekeiknek megfelelő önkéntes kezdeményezés” kitétel azt, mint érdekvédelmi eszközt, mindenképpen magában foglalja. A II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* kezdetű enciklikája szintetizálja és egyértelműsíti a korábban már kiadott szentszéki megnyilatkozásokat és iránymutató jelleggel állást foglal a szakszervezetek és jogaik védelmében: „A személy alapvető jogai közé kell sorolni a dolgozóknak azt a jogát, hogy szabadon létesíthessenek

²³ Lásd e körben: XII. Piusz pápa: *Allocutio ad adscriptos societatibus christianis operariorum italicorum, die 11 mensis Martii anno 1945, ex Italiae dioecesis romae coadunatos*. AAS 37. (1945) 68–72.; XII. Piusz pápa: *Allocutio ad adscriptos Societatibus Christianis Operariorum Italicorum, ex Italiae Dioecibus Romae coadunatos, habita die 29 Iunii mensis anno 1948*. AAS 40. (1948) 331–337.; XII. Piusz pápa: *Allocutio sociis Unionis sodalitatum, cui nomen «Mouvement Ouvrier Chrétien de Belgique», ad S. Sedem peregrinantium, habita die 11 Septembris mensis anno 1948*. AAS 41. (1949) 547–551.; XII. Piusz pápa: *Allocutio participantium Conventui internationali Studiorum rerum socialium et Conventui Sodalitatis internationalis socialis christianae, Romae habitis*. AAS 42. (1950) 485–488.; XII. Piusz pápa: *Postquam apostolicis*. AAS 44. (1952) 65–150.; XII. Piusz pápa: *Allocutio adscriptis Sodalitati catholicae ex Operariis Italicis, ob commendationem Litterarum Encyclicarum «Rerum novarum» coadunatis*. AAS 45. (1953) 402–408.; XII. Piusz pápa: *Epistula ad egregium virum Carolum Flory, praesidem coetus conventibus catholicorum «semaines sociales» in Gallia apparandis*. AAS 46. (1954) 482–487.; XII. Piusz pápa: *Allocutio iis qui interfuerunt Conventui ex Delegatis a Sodalitate, quae «Organisation Internationale du Travail» appellatur, Romae habito*. AAS 46. (1954) 714–718.; XII. Piusz pápa: *Allocutio ad adscriptos Societatibus Christianis Operariorum Italicorum ex Italiae Dioecibus Romae coadunatos*. AAS 47. (1955) 402–407.; XII. Piusz pápa: *Epistula ad revum d. Hermannum Iosephum Schmitt' et ad clarum virum Iosephum Gockeln, delegatos a sodalitate «Fédération Internationale des Mouvements Ouvriers Chrétiens» ob conventum eiusdem foederationis in urbe Düsseldorf habendum*. AAS 47. (1955) 390–392.; XII. Piusz pápa: *Allocutio iis qui interfuerunt decimo Conventui Foederationis nationalis Italicae Agrorum Cultorum, Romae habito*. AAS 48. (1956) 277–282.; XII. Piusz pápa: *Allocutio sodalibus Societatum Christianarum Operariorum Italicorum (A.C.L.I.)*. AAS 48. (1956) 287–292.; XII. Piusz pápa: *Allocutio iis, qui interfuerunt Conventui Romae habito Sodalitatis universae Iuvenum Operariorum Catholicorum (J.O.C.), in Foro Sancti Petri coadunatis*. AAS 49. (1957) 837–845.; XII. Piusz pápa: *Allocutio ancillis mulieribusque domesticae curae in Urbe addictis*. AAS 50. (1958) 85–90.

²⁴ SZENT XXIII. JÁNOS pápa: *Mater et magistra...* (MM). AAS 53. (1961) 401–469. 22.

őket képviselő, a gazdasági élet helyes irányítását befolyásoló szervezeteket, s bennük a megtorlás veszélye nélkül, szabadon tevékenykedhessenek. E szervezett formában való részvétel, ha gazdasági és társadalmi képzéssel párosul, napról napra növeli mindnyájukban a maguk feladatának és felelősségének tudatát; mely által eljutnak odáig, hogy képességeik és rátermettségük arányában munkatársaknak érezzék magukat az egész gazdasági és társadalmi fejlődésben és a közjóról való gondoskodásban. Amikor társadalmi-gazdasági összeütközések támadnak, arra kell törekedni, hogy békés megoldást találjanak. Jóllehet először mindig a felek őszinte párbeszédéhez kell folyamodni, a mai körülmények között is a sztrájk lehet a végső eszköz arra, hogy a dolgozók megvédjék jogaikat és teljesüljenek jogos követeléseik. Mielőbb keresni kell azonban a tárgyaláshoz és az egyeztető megbeszéléshez vezető utakat (GS 68).²⁵

Szent VI. Pál pápa *Octogesima adveniens* kezdetű apostoli levelében a szakszervezeteket egyértelműen pozitív színben tünteti fel, azokat támogatja. „[A] szakszervezeteknek igen nagy jelentőségük van: céljuk, hogy a dolgozók különféle csoportjainak érdekét képviseljék, hogy e különböző csoportok jogilag szabályozott együttes működését a társadalom gazdasági fejlődésének érdekében hangolják egybe, és hogy így maguk a munkások is egyre inkább tudatában legyenek a közös megvalósításában viselt felelősségüknek.” A szóban forgó apostoli levél a sztrájkjogot elismeri, kiemeli azonban az elégséges társadalmi közszolgáltatások nyújtását zavaró sztrájk indokolatlanságát és ezek elkerülésére buzdít (OA 14).²⁶ De az 1971-ben tartott Püspöki Szinódus záródokumentuma is elismeri a szakszervezetek szerepét az igazságosság előmozdításában: „Az igazságosságra először is a családban nevelik az embert. Teljesen tisztában vagyunk vele, hogy nem csupán az egyház intézményei munkálkodnak ezen közös erőfeszítéssel, hanem mások, a [...] szakszervezetek [...] is (IM 54).²⁷

Szent II. János Pál pápa – mindamelllett, hogy az 1980-as évek elején személyes támogatásáról biztosította a lengyel „*Szolidaritás*” szakszervezeti mozgalom vezetőit – olyan, kifejezetten a munkavégzéshez kapcsolódó enciklikát is kiadott, mely

²⁵ II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes...* In: TOMKA–GOLYÁK: Az Egyház... i. m. 197.

²⁶ SZENT VI. PÁL pápa: *Octogesima adveniens...* In: TOMKA–GOLYÁK: Az Egyház... i. m. 315.

²⁷ PÜSPÖKI SZINÓDUS: *De Iustitia in Mundo*. In: TOMKA–GOLYÁK: Az Egyház... i. m. 349.

már nem csak általánosságában foglalkozik az Egyház társadalmi tanításával, hanem célzatosan annak a munkajogviszonyhoz kötődő szegmensét tárgyalja.²⁸ Tartalmát a pápa a későbbiekben több apostoli megnyilatkozásában is következetesen megerősítette.²⁹ A munkához való jogot és a munkaügyi igényérvényesítés jogát – amennyiben az nem öncélú és az igazságosság előmozdítását szolgálja – az emberi alapjogok egyikének ismeri el, követve elődei gondolatmenetét (LE 72).³⁰ Átfogó részt szentel a szakszervezeteknek és – némiképp a korabeli, általános, szocialista társadalomelméleti felfogást is kritizálva – rögzíti: „A katolikus társadalmi tanítás nem tartja azt a véleményt, hogy a szakszervezetek csupán a társadalom «osztály» -szerkezetét tükrözik, s hogy az «osztályharc» képviselői, amely szükségszerűen irányítja a társadalmi életet. A[...] szakszervezetek a társadalmi egyenlőségért és a munkásember jogaiért folyó harc képviselői, mindegyik a maga feladatának megfelelően. Mindazonáltal ezt a harcot úgy kell tekintelnünk, mint közös versenyt a «közjóért»: azért a jóért, amely a foglalkozásuk szerezint egyesült dolgozó emberek szükségleteinek és érdekeinek megfelel. Ez a harc azonban nem a «többiek ellen» zajlik. S ha az ellentétes vélemények esetén szembe helyezkedést jelent is másokkal, ez a társadalmi igazságosság miatt történik, s nem magáért «a harcért», sem pedig azért, hogy kiszorítsa az ellenfelet.” (LE 95)

A *Laborem exercens* enciklika összegzi a sztrájk kérdésében kifejeződött évszázados tanítóhivatali álláspontot is: „Miközben a szakszervezetek igazságos jogaikért fáradoznak, a «sztrájk» eszközével is élnek, azaz a munkabeszüntetéssel, mint bizonyos végső figyelmeztetéssel, ami «ultimátumnak» nevezhető az

²⁸ Vö. SZ. N.: *Chronologie des événements polonais 1980-1982. Politique étrangère* 47. (1982) 109–114.; DIETZ, Hella: *Opposition der Siebziger in Polen. Ein Beitrag zur Integration neuerer Theorien sozialer Bewegungen.* Arch.europ.sociol. 2. (2008) 222–223.; WILLIAMS, George Huntston: *John Paul II's Relations with Non-Catholic States and Current Political Movements.* Journal of Church and State 25. (1983) 13–55.; CURRY, James – RILEY, Richard: *Notes on church-state affairs.* Journal of Church and State 24. (1982) 181.; BEYER, Gerald: *A Theoretical Appreciation of the Ethic of Solidarity in Poland Twenty-Five Years after.* The Journal of Religious Ethics 35. (2007) 212–213.; és GIBBONS, Joel: *Work, labor and social justice.* The Catholic Social Science Review 16. (2011) 27–38.

²⁹ Vö. SZENT II. JÁNOS PÁL pápa: *Sollicitudo rei socialis.* In: TOMKA–GOLYÁK: *Az Egyház... i. m.* 487. 15.; és SZENT II. JÁNOS PÁL pápa: *Centesimus annus... In: TOMKA–GOLYÁK: Az Egyház... i. m.* 531. 7 és 15. Lásd még: LOWER, Michael: *John Paul II and employee participation in corporate governance.* Notre Dame Journal Law Ethics Public Policy 21. (2007) 111–158.; O'BOYLE, Edward: *Profit Maximization and the Subjective Dimension of Work.* The Catholic Social Science Review 17. (2012) 179–195.

³⁰ SZENT II. JÁNOS PÁL pápa: *Laborem exercens... Budapest, 1981.*

illetékes hatóságok és elsősorban a munkaadók felé. Ezt az eszközt a katolikus társadalmi tanítás, az igazságosság határain belül megfelelő feltételek mellett, törvényesnek tekinti. Ezzel kapcsolatban a munkások számára biztosítani kell a sztrájkhoz való jogot anélkül, hogy a munkabeszüntetés miatt büntetés érne őket. Elfogadva, hogy a sztrájk igazságos és törvényes eszköz, ugyanakkor hangsúlyozni kell, hogy bizonyos értelemben utolsó eszköz. Tilos vele visszaélni; különösen pedig tilos «politikai» célok szolgálatába állítani. Ezen túlmenően soha nem szabad elfelejteni, hogy amikor a polgári együttélés számára lényeges szolgáltatásokról van szó, ezeket minden esetben, ha szükséges, törvényes eszközökkel is biztosítani kell. A sztrájkjal való visszaélés ugyanis az egész társadalmi-gazdasági élet megbénulásához vezethet, ez pedig ellentétben áll a társadalom köz java igényével, amely közjő megfelel a helyesen értett munka rendeltetésének is” (LE 99).³¹

Megállapíthatjuk, hogy az Egyház – mindmáig változatlan, következetes – társadalmi tanításában a szakszerveződés joga, a szakszervezetek tevékenységében való részvétel joga – a világi jogi szabályokhoz hasonlóan – az ember veleszületett alapjogaként nyer elismerést (MM 22, GS 68, CIC 212., 215. kán., CCEO 18. kán.), mely ekképp természetjogi gyökerekre vezethető vissza és mint ilyen, az isteni jog része.³² Ezen túlmenően az is rögzíthető, hogy munkaügyi konfliktusokban a sztrájk az Egyház által is elismert és megengedett konfliktusrendező lehetőség (RN 31), de csak akkor és annyiban, amennyiben a sztrájk végső eszközén kívül mással nem érhető el a dolgozók jogvédelme (GS 68), különösen, amennyiben nem lehetséges az érdekvédelem egyfajta megelőző jellegű, kölcsönös egyeztetésen alapuló intézményes formájának az alkalmazása (RN 31).³³ Ekkor is tartózkodni kell azonban az elégséges társadalmi közszolgáltatások nyújtását akadályozó sztrájkoktól (OA 14, LE 99).³⁴

³¹ Lásd még: MALESIC, Jonathan: „*Nothing Is to Be Preferred to the Work of God*”: *Cultivating Monastic Detachment for a Postindustrial Work Ethic*. *Journal of the Society of Christian Ethics* 35. (2015) 48–50.; MALESIC, Jonathan: *Henry David Thoreau’s anti-work spirituality and a new theological ethic of work*. *The Journal of Religious Ethics* 45. (2017) 207–232.

³² Vö. TORNIELLI, Andrea: *This economy kills: Pope Francis on capitalism and social justice*. *International Studies in Catholic Education* 10. (2018) 233–238.; és SZABÓ Ferenc: *A laborem exercens enciklika visszhangja*. *Vigilia* 8. (1982) 595–600.

³³ Ezen enciklikális elvek modern joggyakorlatban történő alkalmazásához ld. a Német Szövetségi Munkaügyi Felsőbíróság ítélezési gyakorlatát: BAG 1 AZR 179/11, BAG 1 AZR 611/11 és BAG 2 BvR 661/12.

³⁴ Vö. IGAZSÁGOSSÁG ÉS A BÉKE PÁPAI TANÁCSA: *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*. Budapest, 2007. Ld: HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Libertatis conscientia*. In: TOMKA-GOLYÁK: *Az Egyház... i. m.* 439. 77.

A kánoni munkajog kodifikációja

A XX. század közepén, a II. Vatikáni Zsinat eredményeinek tükrében indokoltta vált az *Egyházi Törvénykönyv* átdolgozása is. Az előkészítő munkák során külön tanácsadó csoport foglalkozott az Egyház vagyoni jogi helyzetét érintő szabályozással.³⁵ Noha az egyeztetés során igény merült fel arra, hogy az Egyház megalkossa és kodifikálja a vagyoni viszonyokat rendező, sajátjogú, átfogó szabályozását, a konzultorok többsége megelégedett e körben az adott hely világi jogának alkalmazására történő jogszabályi utalással.³⁶ A munkajog normáit illetően ugyancsak nem volt egyhangú a tanácsosok álláspontja. *Georges Jarlot* jezsuita atya egy összetett, korábbi szentszéki megnyilatkozásokkal részletesen alátámasztott törvény-szöveg-javaslattal állt elő, mely nem csak a helyi normák alkalmazását írta volna elő, hanem alapelvi szinten azt is, hogy a munkajogviszony létesítése és fenn-tartása során a felek egymás kölcsönös érdekeit is figyelembe kell, hogy vegyék; ennek keretein belül pedig az egyházi foglalkoztatók a dolgozókat – feladatkö-rüket, munkájuk minőségét, a munkáltató lehetőségeit és a közjót is tekintetbe véve – olyan munkabéren kell, hogy részesítsék, melyből azok méltó módon elégíthetik ki dologi, szociális, kulturális és spirituális igényeiket. Szövegtervezete kötelezettséget rótt volna az egyházi vagyongazdálkodókra, hogy törekedjenek a munkavégzés feltételeit a dolgozók személyi körülményeihez igazítani, elsősorban a családi életükhöz, különös figyelemmel itt a nők anyaságára; továbbá, hogy lehetőséget nyújtsanak nekik arra is, hogy munkavégzésük során képességeiket szabadon kibontakoztathassák. Tervezete alapvető jogként ismerte volna el a *szabad szakszerveződés jogát* is, melynek gyakorlása miatt hátrány senkit sem érhet.³⁷

³⁵ Vö. ONORIO, Joël-Benoît d': *Le Concile Vatican II et le droit*. In: *Le deuxième Concile du Vatican (1959–1965) Actes du colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-La Sapienza* (Rome 28–30 mai 1986). Szerk. n. Róma, 1989. 663–664.

³⁶ „Ecclesia tamen, in suo iure, sancire potest ac debet conditiones servandas ut alienationes, emptiones, donationes, etc. fieri possint”. In: PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS: *Coetus studiorum “De Bonis Ecclesiae Temporalibus”* (Sessio V). *Communicationes* 37. (2005) 120. és 135.

³⁷ Vö. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS: *Coetus studiorum “De Bonis Ecclesiae Temporalibus”* (Sessio IV). *Communicationes* 36. (2004) 310–311.

Egyes konzultorok ezt a javaslatot túlságosan részletesnek vélték és elegendőnek tartották csupán annak jogszabályi rögzítését, hogy a vagyongazdálkodó a dolgozók megfelelő bérezéséről köteles gondoskodni, hiszen az alternatív szövegjavaslat egyéb részeit az Egyház társadalmi tanítása már úgyis magába foglalja, melyet a vagyongazdálkodóknak munkájuk során egyebekben megfelelően figyelembe is kell venniük. „Napjainkban ugyanis rendelkezésre áll az Egyház tanításának egységes gyűjteménye, mely szabályozza a gazdasági-szociális társadalmi viszonyokat és máskülönben maguk a világi törvények is képesek ezen jogviszonyok rendezésére.”³⁸ Jogforrástanilag mindenképpen figyelemre méltó, hogy a konzultorok többsége azért nem tartotta szükségesnek az Egyház tanításának is részét képező munkajogi tézisek önálló kodifikálását, mert az Egyház fentebb ismertetett társadalom-elméleti tanai normatív tartalommal bírnak és jogszabályba foglalás nélkül is közvetlenül, önmagukban, a jog erejével alkalmazandóak. Megjegyzendő: az előterjesztések között volt olyan javaslat is, mely kifejezett jogi kötelező erővel ruházta volna fel az egyházi munkajogi dogmákat, a világi jogot pedig csak másodlagosan és annyiban engedte volna alkalmazni, amennyiben az nem ellentétes az Egyház társadalom-szociológiai téziseivel.³⁹ Különös jelentősége van ennek ez az egyházjog bonyolult szabályrendszerében, ahol jog és dogma egymást átfedve jelenik meg a különböző szentszéki megnyilatkozásokban.⁴⁰

Noha végül nem *Jarlot* összetett javaslata vált az új Kódex részévé, annyit mindenképpen kiemelhetünk a szövegezésével kapcsolatban, hogy tartalma ma is irányadó, mint az Egyház munkajogot érintő társadalmi tanításának tömör összefoglalása, mely a korábbi szentszéki megnyilatkozásokat is híven visszatükrözi.⁴¹ Különös súllyal kell figyelembe venni a szakszerveződések alapjogának elismerésére irányuló szándékot, mellyel egyes jogszabály-előkészítők az individuális munkajog kereteit meghaladóan a kollektív munkajog legfontosabb alapelvét is kodifikálni igyekeztek.

³⁸ Vö. PONTIFICIUM: *Coetus... IV... i. m.* 311.

³⁹ „Rev. mus decimus Consultor vellet hanc formulam: «Administratores ... servent principia ab Ecclesia tradita et, quantum fieri potest, leges civiles uniuscuiusque nationis»”. In: PONTIFICIUM: *Coetus... IV... i. m.* 320.

⁴⁰ Vö. RHIMER Zoltán: *A szentszéki dokumentumok műfajainak tipológiája és terminológiája – I. rész.* Kánonjog 6. (2004) 30–31.; és ERDŐ Péter: *Az egyházjog forrásai.* Budapest, 1998. 223–224.

⁴¹ Vö. FISHER, Georg: *Finanzierung der kirchlichen Sendung: das kanonische Recht und die Kirchenfinanzierungssysteme in der Bundesrepublik Deutschland und den USA.* Paderborn–München–Wien–Zürich, 2005. 55–56.

Annak, hogy ez az alapelv kifejezetten mégsem került be a Kódexbe, a tanításbeli ismétlés elkerülése mellett oka lehetett az is, hogy a II. Vatikáni Zsinat utáni évtizedekben a Kódex előkészítési munkálataival párhuzamosan folyt az Egyház – végül ki nem hirdetett – alaptörvényének (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*) a szövegezése is, melynek rendeltetése éppen az ehhez hasonló alapjogok kifejezett rögzítése lett volna.⁴² A kódex-előkészítő bizottság a tárgybani kérdésben kialakított egységes álláspontját végül zárójelentésében összegezte: „A vagyongezelőknek egyebekben a munkajogviszonyok tekintetében az Egyház tanításának megfelelően alkalmazniuk kell a munkajogi és a társadalombiztosítási jogi világi törvényeket, valamint illő és igazságos bért kell adniuk mindazoknak, akik az Egyházzal munkavégzésre irányuló, szerződéses jogviszonyban állnak, hogy a saját- és családtagjaik vallásos, családi, szociális, kulturális életének megfelelően gondját viselhessék.”⁴³ Mindezen jogalkotási előzményeket követően került kihirdetésre az 1983-as, ma is hatályos *Egyházi Törvénykönyv*, melynek vonatkozó kánonjai az alábbiakban végelegesedtek:

„1286. kánon. A vagyongezelők:

–1. a munkával kapcsolatos megbízások kiadása során tartsák meg pontosan a munkára és a népjólétre vonatkozó világi törvényeket is, az Egyház által adott elvek szerint;

–2. az alkalmazottnak igazságos és tisztességes bért fizessenek, hogy azok megfelelően fedezni tudják a maguk és családtagjaik szükségleteit.”⁴⁴

“1290. kánon. Amit a világi jog az adott területen a szerződésekkel kapcsolatban akár általánosságban, akár különösen elrendel, továbbá amit teljesítésükkel kapcsolatban előír, azt az Egyház kormányzói hatalmának alárendelt dolgok vonatkozásában a kánoni jog alapján ugyanazokkal a hatásokkal meg kell tartani, hacsak nem ellenkeznek az isteni joggal, vagy a kánoni jog másként nem rendelkezik [...]”⁴⁵

⁴² Vö. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO: *Schema legis ecclesiae fundamentalis. Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis*. Róma, 1971.

⁴³ Vö. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS: *De iure patrimoniali Ecclesiae*. Communicationes 5. (1973) 99.

⁴⁴ In: *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*. Szerk. ARRIETA, Juan Ignacio. Róma, 2004. 854–855.

⁴⁵ In: ARRIETA: *Codice... i. m.* 857.; és lásd a szerződések jogát bővebben: KUMINETZ Géza: *Az egyházi vagyongezelők jogai*. Veszprém, 1995. 103–105.

E szabályokon túlmenően az *Egyházi Törvénykönyv* általános normákat tartalmazó-, illetve az Isten népéről szóló könyveibe is beépítésre kerültek olyan – az Egyház önállóan ki nem hirdetett alaptörvényének előkészítése során megfogalmazott – normatív rendelkezések, melyek megfelelő interpretációval az egyházi munkajog körében is értékelhető joganyagot képeznek.⁴⁶ Az 1286. kánonnal összhangban a 231. kánon rendelkezik generálisan – tehát nem csupán a munkaviszonyon és a megbízási jogviszonyon, hanem többek között az egyházi szolgálati jogviszonyon alapulóan – is a laikus közreműködők megfelelő képzettségének megköveteléséről, illetve ennek ellentételezéseként a tisztességes bérhez való jogukról, továbbá a megfelelő egészségügyi és szociális szolgáltatások részükre történő biztosításáról. A szerződések jogára vonatkozó 1290. kánon az általános szabályok 22. kánonjával áll kapcsolatban a világi jogi normák alkalmazását elrendelve, mely egyes álláspontok szerint a teljes szerződéses jog egyházi kanonizációját is jelenti egyben (*leges canonisatae*).⁴⁷ A krisztushívők alapjogai közül említést érdemel a „valódi egyenlőség” elvét rögzítő 208. kánon is, mely a „cselekvések” tekintetében a foglalkoztatási jogviszonyok széles spektrumára vonatkoztatható. A Kódex 209. kánonja fogalmazza meg az Egyház iránti lojalitást előíró munkavégzési követelményt, mely magában foglalja többek között a sztrájk jogától való önkéntes tartózkodást is,⁴⁸ míg ezek – egyes életállapotoknak való – fokozatos megfeleltetését a 210. kánon szabályozza. A 212. kánon 2. §-a tartalmazza az érdekképviselő jogát, míg a vélemény-nyilvánítás szabadságát ugyanezen kánon 3. §-a biztosítja, ideértve az információs önrendelkezés jogát, valamint a munkavégzéshez szükséges bármely ismeretek megszerzésére és

⁴⁶ Vö. KALB, Herbert: *Kirchliches Dienst- und Arbeitsrecht in Deutschland und Österreich*. In: Handbuch des Katholischen Kirchenrechts. Szerk. LISTL, Joseph – SCHMITZ, Heribert. Regensburg, 1999. 255–256.; és AHLERS, Reinhold: *Die Rechtliche Grundstellung der Christgläubigen*. In: LISTL–SCHMITZ: Handbuch... i. m. 289–302. Lásd még: PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO: *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigit a Pontificia Commissione proposita et primi generalis coetus „Synodi Episcoporum” examini subiecta*. Róma, 1967. 29–30.; és LÜDECKE, Norbert – BIER, Georg: *Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung*. Stuttgart, 2012. 58–59.

⁴⁷ Vö. HAERING, Stephan: *Rezeption weltlichen Rechts im kanonischen Recht. Studien zur kanonischen Rezeption. Anerkennung und Berücksichtigung des weltlichen Rechts im kirchlichen Rechtsbereich aufgrund des Codex Iuris Canonici von 1983*. St. Ottilien, 1998. 206–210.; CLIFFORD, Joseph: *Contracts Between Ecclesiastical Entities According to Canon Law*. Berlin, 2018. 88–89.; és RAITH, Ronny: *Verwaltungsermessens im kanonischen Recht*. Berlin, 2007. 23.

⁴⁸ Lásd bővebben: KALB: *Kirchliches... i. m.* 256.

-birtoklására vonatkozó jogot is. A 215. kánon rögzíti az egyesülési- és gyülekezési szabadságot, mely alapja a szakszervezetek, üzemi tanácsok és más munkás-képviseleti szervek működésének.⁴⁹ A 220. kánon a munkajogi relevanciával is bíró, jó hírnévhez való jogot és a magánszféra védelmét biztosítja, míg a 221. kánon a hathatós – adott esetben az egyházi foglalkoztató elleni – bírósági jogérvényesítés eszköztárát bocsátja a jogviszonyban részes felek rendelkezésére.

Következtetés

E rövid összefoglalóból nemcsak a jogkereső hívőknek, de a kánoni jogot jogalkalmazóként művelőknek és a kutatóknak is egyértelművé kell, hogy váljon, miszerint a munkajog szerves részét képezi az egyetemes egyházi joganyagnak még akkor is, ha ennek részegyházi, tételesjogi szabályai – különösen hazánkban – nagymértékben hiányoznak. A Egyház sajtójának érzi a munkavállalókról, szolgálattevőiről történő szociális és társadalmi gondoskodás kötelezettségét és elismeri a dolgozók, szent szolgálatot végzők munkaügyi érdekvédelemhez való jogát, általános normákat is rendelkezésükre bocsátva azok hathatós gyakorlásához. Abból a célból azonban, hogy e munkaügyi védelem eszközei valamennyi munkaerőpiaci szereplő vonatkozásban eredményesen, de legfőképpen kiszámíthatóan működhessék, szükség lenne Magyarországon is egy püspökkari szintű, átfogó, partikuláris jogi szabályozásra, mely a kódex általános normáit és a tanítóhivatal szociális-munkaügyi tárgyú állásfoglalásait kiegészítve és a helyi életviszonyokra vonatkoztatva képes lenne szabályozni az egyre növekvő számú hazai egyházi foglalkoztatott munkajogi helyzetét és kollektív érdekérvényesítési lehetőségét.

Talán ez a tanulmány is katalizátora lehet e majdani kodifikációs folyamatnak.

⁴⁹ Lásd még e körben: PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO: *Ex actis Pontificae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Coetus Studiorum „De Laicis“* (Sessio II). Communicationes 17. (1985) 228–229.; és PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO: *Ex actis Pontificae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Coetus Studii „De Christifidelium Iuribus et Associationibus deque Laicis“* (Sessio VI). Communicationes 18. (1986) 337–338.

DAMÁSDI DÉNES

AZ ISTENTISZTELET MISSZIÓI DIMENZIÓJA A HITETLENEK FELÉ, AZ 1KOR 14,23–25 ALAPJÁN

*Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Hittudományi Doktori Iskola
doktorandusz*

Bevezetés

Az 1. Korinthusi levél 14. fejezet 23–25 verseiben egy az egész Újszövetségre nézve egyedi helyzettel találkozhatunk. Miközben a perikópa elsődleges üzenete elég egyértelmű – a nyelveken szólásnál hasznosabb a prófétálás –, mégis sok kérdést vet fel a keresztyén istentiszteletre besétáló és megtérő hitetlen esete. Tanulmányomban a szakasznak ezt a sajátosságát szeretném megvizsgálni exegetikai, kortörténeti és missziológiai szempontok alapján.

A gyülekezet és a világ kapcsolata az 1. Korinthusi levélben

Ahhoz, hogy a 14,23–25 üzenetét pontosan megérthessük, fontos először Pál ekkleziológiájának fő vonalait megvizsgálni. Ezek nemcsak a gyülekezet belső működésére adnak helyes mintát, de a gyülekezet világhoz való kapcsolatát is tisztázzák. Nézzük meg, hogy hogyan jelenik meg Pál egyházképében két fontos tendencia: Hogyan látja ő a gyülekezet helyét a világban, és hogy szerinte mi az egyház feladata a világ felé?

A gyülekezet helye a világban

A 23. versben szereplő avatatlanok és hitetlenek esete rámutat az első fontos ekkleziológiai alapelvre. Arra, hogy Krisztus egyháza a világtól nem elszigetelve létezik. Pál leveleiben ez mindig úgy van jelen, mint egy ekkleziológiai feszültség. Az egyház Isten szent népe (1,2) és Isten temploma (3,16), ezért szükséges,

hogy egy éles határ legyen a hívek és hitetlenek, a szentek és a világ között (1Kor 5,6–13; más levélben: 1Thessz 4,3–7; 2Kor 6,14–18). Ugyanakkor az egyház nem hagyhatja el a világot, azzal mindig is kapcsolatban kell, hogy álljon, sőt ennek a kapcsolatnak a minősége sem mindegy (1Thessz 4,12).¹ Az 5. fejezetben Pál gúnyosan megemlíti érvelésében, hogy ha a gyülekezet feladata az lenne, hogy semmilyen kapcsolatot se tartson a paráznákkal – vagy más bűnösökkel –, akkor ki kellene menniük a világból (5,10). Pál hangneméből egyértelmű, hogy ez mind teológiailag, mind gyakorlatilag egy lehetetlen opció a gyülekezet számára.² A keresztyéneknek tehát a világban kell élniük, viszont életvitelük egyértelműen meg kell, hogy különböztesse őket a világtól.

Pál ekkléziológiájának az alapja, hogy a „közösség nem saját döntésének köszönheti létezését, hanem Isten elhívásának”.³ Az egyház egy jel, amelyet Isten helyezett a világba. Az apostol, már a levél legelején – az 1,26–31-ben – leszögezi, hogy amikor Isten kiválasztotta az egyházat, akkor nem a hívek saját képességeik vagy érdemeik alapján tette azt, hanem az alapján, ahogy világ rájuk tekint. Isten a világ szemében gyengéket, bolondokat és erőtlenekeket választotta ki, azért, hogy így mutassa meg saját dicsőségét a világban.⁴

Pál szerint annak, hogy Isten a világban helyezte el az egyházat, komoly következményei vannak. Ha egyháznak a világban kell léteznie, akkor elkerülhetetlen, hogy a keresztyének és a hitetlenek találkozzanak az élet különböző színterein. Ezek a találkozások pedig alkalmat adnak arra, hogy a kívülállók pozitív vagy negatív véleményt alkossanak a keresztyénekről. Pál majdnem minden téma tárgyalásánál megemlíti azt, hogy a keresztyének tettei nemcsak Isten rendelése miatt számítanak, de a hitetlenek figyelő szemei miatt is (6,6; 7,12–16; 10,27–30)⁵. A hitetlenek és avatatlanok pedig a gyülekezet alkalmán is ott vannak és figyelnek (14,16.23–25).

¹ THOMPSON, James: *The Church according to Paul. Rediscovering the Community Conformed to Christ*. Grand Rapids, MI, 2014. 39.

² BOLYKI János: *A korinthusiakhoz írt első levél magyarázata*. In: *A Szentírás magyarázata III. (Jubileumi Kommentár)*. Budapest, 1995. 263.

³ THOMPSON: *The Church... i. m.* 40. (saját fordítás).

⁴ BOLYKI: *A korinthusiakhoz... i. m.* 259.

⁵ A hitetlen ember lelkiismeretéhez lásd: CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*. Budapest, 2008. 465.

Összefoglalva tehát a gyülekezet egy olyan közösség, amely Isten rendelése alapján a világban létezik, de mégis különbözik a világtól.⁶ Ebből következik, hogy a keresztyének élete hatással van a világra, és a világ akaratlanul is véleményt alakít ki a keresztyénségről, amikor annak követőivel találkozik.⁷ Az egyház éppen ezért nem mehet ki a világból, nem zárkozhat el attól, de nem is válhat olyanná, mint a világ, mert akkor elveszti azt a célt, amelyet Isten adott neki.

A gyülekezet küldetése a világ felé

A következő ekkléziológiai tétel, amely Pál érvelését meghatározza az, hogy a gyülekezet egy küldetéssel bíró közösség. A vizsgált perikópában nemcsak megjelenik ez az elv, de nélkülül értelmetlen lenne Pál példája. Ha a keresztyén egyház egy önmagáért élő és csak magával foglalkozó csoport volna, akkor a kívülállók jelenléte a közösségben vagy lehetetlen vagy teljesen jelentőség nélküli volna. Pál viszont – mondhatni meglepően – a lelki ajándékokról szóló hosszú rész (12–14) végső érveként beszél a hitetlenek jelenlétéről. Ebben pedig bizonytságot tesz arról a lehetőségéről, amely a helyesen használt lelki ajándékok eredménye lehet: „(a hitetlen) arcra borulva imádja az Istent, és hirdeti, hogy az Isten valóban közöttetek van.”(14,25). Habár más indokokat is felsorol az apostol, már csak azért is megéri a prófétálás és a nyelveken szólás kérdését helyre rakni, mert egy kívülálló üdvössége lehet az eredménye. Ez pedig az egyház létezésének legcsodálatosabb lehetősége.

A keresztyén gyülekezet missziói természete máshol is megjelenik a levélben. Legpontosabban talán Pál személyes küldetésének a leírásában van megfogalmazva: „mindenkinek mindenné lettem, hogy mindenképpen megmentsek némelyeket”. (9,22) Ezen a helyen Pál egyértelműen kimondja, hogy keresztyénként a célunk az, hogy mindenkit megpróbáljunk elérni, abban reménykedve, hogy némelyek megmenekülnek. Majd a bálványáldozati hús evéséről szóló rész végén saját példáját a gyülekezet számára is irányadóvá teszi, és arra is rámutat, hogy hogyan végezzék szolgálatukat (10,31–33). Ezek szerint tehát a gyülekezet tagjai

⁶ WITHERINGTON, Ben III.: *Conflict and community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids, MI, 1995. 120.

⁷ THOMPSON: *The Church...* i. m. 165.

is részt vesznek ebben a küldetésben, amely „zsidók és görögök” üdvösségére vezethet.⁸ Továbbá ha nemcsak ezt az egy könyvet, de a teljes Újszövetséget vizsgáljuk, akkor is egyértelmű, hogy a keresztyén egyháznak missziói öntudata volt, és minden lehetőséget kihasználta az evangélium hirdetésére.⁹

Az 1Kor 14,23–25 magyarázata

Eddig megállapítottuk, hogy Pál úgy tekint a gyülekezetre, mint egy Isten által kiválasztott közösségre, amelynek egyik célja, hogy általa minél többen eljussanak az üdvösségre. A 14. fejezetben ez a két alapelv összekapcsolódik a gyülekezet istentiszteleti közösségével. A fejezet végén két képzeletbeli szituációt állít a korinthusiak elé. Először a gyülekezetben mindenki nyelveken szól, a másodikban pedig mindenki prófétál. Véleménye szerint, míg az első esetben egy jelen levő hitetlen azt gondolná, hogy „örjöngenek”, addig a második esetben arcra borulva mondaná: „az Isten valóban közöttetek van.” Nézzük meg, mi áll Pál érvelése mögött.

Avatatlanok és hitetlenek a gyülekezetben

A 23. versben Pál teljes természetességgel említi meg, hogy a gyülekezet összejövetelére bemennek a hitetlenek. A 16. versben pedig arról olvasunk, hogy az avatatlanoknak esetleg valamilyen kijelölt helyük van a gyülekezetben. Mivel az „avatatlanokról” máshol nem olvashatunk ilyen kontextusban, így először is a szó jelentése kell letisztáznunk.

Ahol a magyar fordítás az „avatatlan” szót használja, az eredeti szövegben az ἰδιώτης (*idiótész*) görög szó áll, amely a vizsgált fejezeten kívül két alkalommal szerepel az Újszövetségben (ApCsel 4,13; 2Kor 11,6). Az 1Kor 14-ben esetében sincs egyetértés abban, hogy a 16. versben és a másik két helyen használt ἰδιώτης ugyanazzal a jelentéssel bír. Ennek egyik magyarázata, hogy a bibliai és azon kívüli forrásokban az ἰδιώτης szó mindig az adott kontextusban vagy ellentétpárban

⁸ CSERHÁTI: *Pál apostolnak... i. m.* 477.

⁹ PERES Imre: *Az evangélium hirdetése a római birodalomban.* Studia Theologica Debrecinensis 2. (2009/1) 31–32.

veszi fel a konkrét jelentését.¹⁰ Míg a 23–24-ben egyértelműen a gyülekezet tagjaival állnak ellentétben, addig a 16. versben vagy a gyülekezet tagjaival, vagy csak azokkal, akik nyelveken szólnak. Grodon D. Fee szerint lehetséges, hogy Pál a 16. versben hívókról beszél, akik a nyelveken szólást nem értik, és így képletesen az avatatlanok helyét töltik be, azaz olyan pozícióba kerülnek, mint egy kívülálló. Ebben az értelmezésben a 16. és a 23. versben szereplő ἰδιώτης nem ugyanarra a csoportra utal. Én ezt az utóbbi véleményt tartom valószínűbbnek, hiszen, ahogy Gordon D. Fee érvel, a 14,1–19-ben Pál végig a gyülekezet épüléséről ír. Továbbá a 17. versben megjelenő „másik épülése” visszaul a 16. versre és a mondat nyelvezetéből hívó gyülekezeti tagra következtethetünk.¹¹

A 23–24 vers esetében pedig valószínű, hogy nem két különálló csoportra (avatatlanok és hitetlenek) kell gondolnunk, hanem a két kifejezés ugyanazokra a kívülállókra vonatkozik. Mivel a korabeli gyülekezeti alkalmakat egyes gyülekezeti tagok otthonában tartották, így a gyülekezetet befogadó vendéglátó házanépe akkor is jelen volt valamilyen módon, ha nem is volt mindenki hívó keresztyén. Itt gondolhatunk a hitetlen házastársra, akit Pál megemlít (7,12), vagy rabszolgákra, esetleg barátokra.¹² Andrew B. McGowan hasonlóan érvel, de azt leszögezi, hogy ez a pár vers nem azt jelenti, hogy hitetlenek csak úgy bejárhattak a keresztyének összejöveteleire, vagy, hogy ők is részt vettek volna az úrvacsorában.¹³ Azt is fontos megjegyezni, hogy ezek a házi gyülekezetek, az akkori házak méretéből kifolyólag, csak korlátozott számú embert tudtak befogadni. Murphy-O'Connor a régészeti feltárások alapján azt feltételezi, hogy a korinthusi gyülekezet össze tudott gyűlni egy helyen (11,10; 14,23), akkor legfeljebb 50–60 fős lehetett. Ugyanitt azt állítja, hogy ez volt a ritkább, amikor mindenki összegyűlt, és a kisebb házi

¹⁰ SCHLIER, Heinrich: ἰδιώτης. In: ThWNT 3 (1938) 217.; KRAUS, Thomas J.: 'Uneducated', 'ignorant, or even 'illiterate'? Aspects and Background for an Understanding of AGRAMMATOI (and IDIWTAI) in Acts 4:13. In: KRAUS, Thomas J.: Ad fontes: Original Manuscripts and Their Significance for Studying Early Christianity — Selected Essays. Leiden–Boston, 2007. 151–153.

¹¹ FEE, Gordon D.: *The First Epistle to the Corinthians*. (The New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids, MI, 1987. 673. 684–685.

¹² WITHERINGTON: *Conflict and community... i. m.* 284. 30–32.

¹³ MCGOWAN, Andrew B.: *Ancient Christian worship: early church practices in social, historical, and theological perspective*. Grand Rapids, MI, 2014. 44.

összejövetelek voltak a rendszeresebb alkalmak.¹⁴ Így a gyülekezet mérete, és az, hogy a gyülekezetnek nem volt saját épülete, egyszerre jelentette, hogy a hitetlenek jelenléte természetes volt, ugyanakkor számuk elenyésző lehetett.¹⁵ Mindez alátámasztja azt, hogy a 14,23–25-ben példaként leírt körülmények nem csak Pál képzeletében léteztek. Sőt az érvelésének csak akkor van értelme, ha az, amit leír, a valóságban is megtörténhet.¹⁶

Nyelveken szólás, mint „örjögés”

Az 1. Korinthusi levél szerint a nyelveken szólás (*glosszológia*) egyértelműen a lelki ajándékok egyike (12,10). Pál leírása alapján, a nyelveken szólás egy, a beszélő és hallgatók számára érthetetlen imádkozási forma, Isten imádatának eszköze.¹⁷ Véleménye szerint a nyelveken szólás alapvetően a magánspiritualitás eszköze,¹⁸ hiszen nem a közösség, hanem az hívő egyén épül belőle (14,4). Ráadásul az is kitűnik Pál szavaiból, hogy a nyelveken szólók lelkibbnek tartották magukat másoknál. Éppen ezért annak a gyülekezetben való használata a gyülekezetre egyébként is jellemző pártoskodást és széthúzást szolgálta.¹⁹ Egyedül akkor válhat a gyülekezet számára is építővé, ha valaki meg tudja azt magyarázni, de ez a 14,28 alapján nem mindig volt lehetséges.

A másik felmerülő probléma, hogy a keresztyének a nyelveken szólást a pogány szokásokhoz igazították. Ben Witherington szerint a nyelveken szólás a korinthusi hívek és az esetleges kívülállók számára a korabeli Dionüszosz kultusz rítusaihoz

¹⁴ MURPHY-O'CONNOR, Jerome: *Keys to First Corinthians. Revisiting the Major Issues*. New York, 2009. 183–184.

¹⁵ Bruce Button és Fika J. Van Rensburg a korinthusi házi gyülekezetekről írt tanulmányukban megerősítik, hogy a gyülekezeti tagok természetes kapcsolataik voltak az evangélizáció legfőbb eszközei, sőt tovább menve ők akár olyan összejöveteleket is elképzelhetőnek tartanak, amelyeket az érdeklődő hitetlenek számára tartottak. BUTTON, Bruce M. – RENSBURG, Fika J.: *The „House Churches” in Corinth*. *Neotestamentica* 37. (2003/1) 24–25.

¹⁶ FEE: *The First... i. m.* 683.

¹⁷ Az nem egyértelmű, hogy egy ismeretlen emberi nyelvről (14,10), angyali nyelvről (13,1), vagy esetleg rendszertelen szavak és hangok keverékéről van szó (10,9). Vö. WITHERINGTON: *Conflict and community... i. m.* 281.

¹⁸ KEENER, Craig S.: *1–2 Corinthians. (New Cambridge Commentary)*. Cambridge, 2005. 114.

¹⁹ FITZMEYER, Joseph A.: *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Yale Bible Commentaries)*. New Haven–London, 2008. 511.

hasonlított, ahol a hívek célja az eksztatikus állapot elérése és az istenséggel való azonosulás. Az említett szerző a 23. verset is ennek a fényében értelmezi.²⁰ A kívülálló véleménye, amely szerint a hívek „örjöngenek” (*μαίνομαι*), erre a misztériumvallásokból is ismert túlfokozott eksztatikus állapotra utal, nem pedig arra, hogy az ottlévők bolondok, vagy örültek, azaz mentális problémákban szenvednek.²¹

Összefoglalva, Pál szerint a nyelveken szólás – jelenlegi gyakorlatuk szerint – a gyülekezetben azért nem helyes, mert nem építi a másik embert, a kívülállók pedig a keresztyén istentiszteletet egy más vallás gyakorlatával azonosítják.²² Emiatt a 14,27–28-ban található istentiszteleti rend a nyelveken szólást csak úgy fogadja el, ha van, aki meg is magyarázza, és ha rendezett formában történik.

Prófécia, amely megtérésre vezethet

A nyelveken szóláshoz képest a profétálás előnyben részesítése egyértelművé, ha az 1Kor 14-et elolvassuk. Pál számára viszont ez nem egy vagy-vagy kérdés. Fontos tehát meglátnunk érvelésének árnyalatait és pontos indokait. Továbbá itt is előtérbe kerül számunkra a profétálás hitetlenekre gyakorolt hatása.

Az újszövetségi profétálás gyakorlatának legrészletesebb jellemzését pont az első Korinthusi levélben találjuk. Ben Witherington szerint a profétálás az ószövetségi proféciahoz hasonlóan a Szentírással közel egyenlő fontosságú szerepet tölthetett be a páli gyülekezetekben, habár annak tartalmát mindig meg kellett vizsgálni (14,29). A 14,3-ban ezt olvashatjuk a profétálás céljáról: „épít, bátorít és vigasztal”. Az egyértelmű, hogy a profétálás nem egy megírt prédikáció, hanem spontán, Istentől ihletett beszéd, amely üzenetet hordoz a gyülekezet vagy egy másik személy számára (14,29–30).²³ Ez az üzenethordozás az, ami leginkább megmutatja, hogy a profétálás és a nyelveken szólás két radikálisan más típusú lelki és vallási élmény. Mivel az eksztatikus élmény (amilyen a nyelveken szólás

²⁰ WITHERINGTON: *Conflict and community...* i. m. 284; KEENER: *1–2 Corinthians* i. m. 115; BOLYKI: *A Korinthusiakhoz...* i. m. 273.

²¹ FEE: *The First...* i. m. 685; PERES Imre: *A pünkösdi entuziazmus pozitív és negatív vetületei*. In: Sárospataki füzetek (2010/3) 39–40.

²² CSERHÁTI: *Pál apostolnak...* i. m. 644.

²³ WITHERINGTON: *Conflict and community...* i. m. 280.

is) és a próféltás természete egészen más, ezért Pál is egészen más módon kezeli őket. A prófécia közösség építő szerepe egyértelműen felülmúlja a nyelveken szólását. Sőt, míg a nyelveken szólásról azt mondtuk, hogy az egyéni spiritualitás eszközeként jobban megállja a helyét, addig a prófécianak csak egy közösségben van értelme (14,3). Arra sehol sem találunk példát, hogy valaki önmagának prófétált volna. A 14,5 és a 14,24 pedig arra mutat rá, hogy a prófétálás ajándéka elméletben mindenki számára elérhető, nem pedig csak egy kiválasztott csoport számára. A prófécia fontosságának még egy további indoka az, hogy olyan információt is világra hozhat, amely addig rejtett volt, akár a múlttól vagy a jövőről. A 25. versben ezt láthatjuk meg, ahogy a hitetlen: „szívének titkai nyilvánvalóvá lesznek”. Ez pedig egyértelműen bűnbánathoz és végül Isten imádatához vezet.²⁴ Tehát, habár a prófétálás elsődleges célzottjai a gyülekezet tagjai, de Isten a hitleneket is képes megszólítani általa.

A missziói dimenziók vizsgálata

A perikópában felmerülő kérdések megválaszolása után először szeretném bevezetni, hogy mit is értek „missziói dimenzió” kifejezés alatt. A missziológia tudományában Lesslie Newbigin volt az, aki az elsők között fogalmazta meg a különbséget a missziói intenció és missziói dimenzió között. Azóta a missziológiában egyetemesen használják ezt a megkülönböztetést. Lesslie Newbigin szerint az egyház missziói természetéből következik, hogy az egyház minden cselekedetének van missziói dimenziója, de nem minden egyházi esemény missziói intenciójú.²⁵ Azokat az eseményeket vagy cselekedeteket nevezzük missziói intenciójúknak, amelynek fő célja, hogy elérje azokat az embereket, akik nem keresztyének, és számukra az evangélium üzenetét közvetítse. Minden más egyházi cselekmény bír missziói dimenzióval, ami azt jelenti, hogy valamilyen direkt, vagy indirekt módon hatással van az egyház küldetésének betöltésére.²⁶ Ilyen értelemben van a

²⁴ FEE: *The First... i. m.* 686–687.

²⁵ NEWBIGIN, Lesslie: *One Body, One Gospel, One World: The Christian Mission Today*. London–New York, 1958. 43–44.

²⁶ GOHEEN, Michael W.: *Introducing Christian Mission Today: Scripture, History and Issues*. Downers Grove, 2014. 83.

gyülekezet istentiszteletének is missziói dimenziója, amelyet az adott versekben vizsgálhatunk. Pál alapállása, hogy más indokok mellett, a missziói dimenziót figyelembe véve is a prófécia hasznosabb a nyelveken szólásnál.²⁷

Missziói dimenzió két oldala

Az 1Kor 14,23–25 verseket értelmezve véleményem szerint egyértelműen kitűnik, hogy az istentiszteletnek missziói dimenziója van a hitetlenek felé. Az istentiszteletnek ezt a vonatkozását két oldalról vizsgálhatjuk meg, amelyek az igeszakaszban is megjelennek. Először az istentisztelet formájára nézve, amelyet a hitetlenek látnak és hallanak. A második nézőpont pedig az ott elhangzottak tartalmát vizsgálja.

Formai szempontok

A 23. versben Pál az istentisztelet formai oldalát találja problémásnak. Az, hogy mindenki nyelveken szól, több okból is negatív hatást kelt a hitetlen emberben. A szövegkörnyezet alapján feltételezhetjük, hogy Pál itt a legrosszabb esetre gondol, azaz hogy mindenki nyelveken szól, magyarázat nélkül, és akár egyszerre többen, egymást túlkiabálva beszélnek. Habár a 23–25 nem beszél konkrétan a rend kérdéséről, a 26–33 alapján mégis egyértelmű, hogy az a probléma részét képezte. A korinthusi gyülekezet alkalmán az emberi fegyelem és rend teljesen hiányzott. A Pál által megszólított gyülekezeti tagok célja a Lélekkel való teljes betöltekezés és az Ő ajándékával való élés volt, amelyben akár az önkívület határáig elmentek. A versengésük eredménye pedig egy kaotikus istentiszteleti alkalom lett. A kívülállót mindez először is a pogány vallásokra emlékezteti, másodsor a gyülekezeten belüli önzőség, versengés és rendetlenség lesz egyértelmű számára. Ez tehát visszataszító képet fest a közösségről, és így a keresztyének Istenéről is. Ráadásul ez a forma teljesen megakadályozza a tartalom eljutását a hitetlenhez, mivel az semmit nem ért a nyelveken szólásból.²⁸ A 23. versben elképzelt istentisz-

²⁷ BOLYKI: *A Korinthusiakhoz...* i. m. 274.

²⁸ Ez a 16. versben is egyértelműen megjelenik, ha az ott megemlített avatatlanokat mégis hitetlenként értelmezzük.

teleti alkalom tehát semmilyen módon nem szolgálhatja egy hitetlen üdvösségét. Még akkor sem, ha a nyelveken szólás vagy annak tartalma alapvetően igaz és Istenről tenne bizonyóságot.

Ezzel ellentétben a prófétálás esetében a forma – feltételezve, hogy azt a 29–33 alapján gyakorolják – a közösségen belüli rendről, egységről és közös célról tesz bizonyóságot („mindenki prófétál, mindenki a lelkére beszél, azt mindenki megvizsgálja”). Ez egy rendezett istentiszteletet feltételez, ahol a jelenlevők nem saját impulzusaik szerint cselekszenek, hanem a közösség szabályait elfogadják. Akkor szólalnak fel tagok, amikor szót kapnak, és egymást meghallgatják (14,29–32). Az, ahogyan a hívek viselkednek, megmutatja egymás iránti és az alkalom szentsége iránti tiszteletüket. A 14,33 pedig megerősíti, hogy ez nemcsak egy praktikus elv, hanem Isten természetéről tesz bizonyóságot. Ben Witherington ezt így fogalmazta meg: „Az istentisztelet feladata, hogy annak az Istennek a személyiségét mutassa be, akit imádnak. Pál szerint a Biblia Istene – nem úgy, mint a pogány istenek – egyszerre volt a rend (nem pedig a káosz) és béke (nem pedig a szereplésért való versengés) Istene.”²⁹ Mindez természetesen pozitív képet fest a hitetlen szemében, és mivel a prófécia érthető, így annak tartalmát is figyelemmel tudja kísérni.

Az istentisztelet liturgiája és rendje tehát nagyon sok mindent megmutat a közösségről, és már azelőtt hatást gyakorol a kívülállóra, hogy a tartalom eljutna hozzá. Pál éppen ezért szólal fel olyan erélyesen a nyelveken szólás ellen, és ad mintául egy követendő rendet (14,26-40). Viszont sem az első Korinthusi levélben, sem máshol az Újszövetségben nem találunk egy konkrét és örök liturgiai rendet a keresztyén istentisztelet számára, így mi sem támaszthatunk ilyen igényeket saját istentiszteleti rendünk felé. Minden időben az Istentől kapott felelősséggel kell keresni a legmegfelelőbb formákat ahhoz, hogy istentiszteletünkben tényleg Isten jelenléte legyen felismerhető. Ha Pál tanácsait megfogadjuk, akkor a forma önmagában is példaértékű lesz, és szolgálni fogja a tartalom továbbadását.

²⁹ WITHERINGTON: *Conflict and community...* i. m. 286.

Tartalmi szempontok

Tartalmi oldalról kevesebb támpontot kapunk, de a 25. vers alapján három dolgot állapíthatunk meg. A prófécia tartalma Istentől ihletett igazság, amely hirdeti az ember bűnös voltát és Isten megváltó munkáját. Mindez szükséges ahhoz, hogy Isten imádatára és a róla való bizonyoságtételre juttassa el az eddig hitetlen embert. Nézzük meg ezeket közelebbről is.

A prófécia alapvető tulajdonsága, hogy tartalma isteni eredetű.³⁰ Habár a próféta ura szavainak, megszólalásának ereje abban van, hogy amit mond, azt nem saját maga találta ki, hanem Istentől származik. Pál számára egyértelmű, hogy nem az emberi beszéd, hanem egyedül az Istentől származó szó tudja a hitetlen életét megváltoztatni (2,4–5). Mivel a prófécia képes feltárni a szív titkait, még a hitetlen is felismerheti annak ihletett voltát.³¹

A 25. versben levő prófétálás második tulajdonsága, hogy képes feltárni az emberi szív mélységeit. Csak olyan prófétai szó érheti el a hitetlen szívét, amely képes annak bűnös állapotát nevének nevezni. Az itt használt ige (ἐλέγχω) alapjelentése is ezt támasztja alá, amelyet Cserháti Sándor idéz: „valamilyen rossz, másokat megszégyenítő dolgot alapjáig elmenően megvizsgálni és nyilvánvalóvá tenni”.³² Pál máshol is egyértelművé teszi, hogy a bűn megítélésének üdvösségre vezető hatása lehet (5,4–5).

Végül ahhoz, hogy a 25. versben leírt megteréshez, imádatához eljusson egy hitetlen, szükséges, hogy az isteni kegyelmet annak lehető legteljesebb valóságában meg tudjuk hirdetni az emberek számára. Pál tudja, hogy Isten egyedül a kereszt evangéliumának meghirdetése által üdvözíti az embereket (1,18–25). Ez tehát el-

³⁰ Habár a 14,23–25 csak a prófétálásról beszél, de azt gondolom, hogy az itt megfogalmazott gondolatok más istentiszteleten elhangzó beszédre is alkalmazhatóak. Ezt támasztja alá a prófétálás sokoldalúsága: „épit, bátorít, vigasztal”, és az, hogy Pál a nyelveken szólás ellenpárjaként nem csak a prófétálást említi. A 6. versben beszél kinyilatkoztatásról, ismeretről, prófétálásról és tanításról, majd a 14,26-ban is egy, a próféción túlmutató felsorolást ad: „kinek-kinek van zsoldára, tanítása, kinyilatkoztatása, nyelveken szólása, magyarázata, minden épületeket szolgálja!” Az istentisztelet minden egyes elemében megjelenhet tehát a prófétai jelleg.

³¹ CSERHÁTI: *Pál apostolnak... i. m.* 645.

³² CSERHÁTI: *Pál apostolnak... i. m.* 641.

maradhatatlan része minden olyan megszólalásnak, amely Isten imádatára hív fel egy hitetlent. Ha kívülről meghallja Jézus Krisztus halálának és feltámadásának örömhírét, és annak következményeit látja a gyülekezetben, akkor tudja igazán kimondani: „Isten valóban közöttetek van.”³³

Ezek alapján elmondhatjuk, hogy egy hitetlen ember számára, mind az istentisztelet formája, mind annak tartalma üzenettel bír. A missziói dimenzió a vizsgált igazságszólás mindkét példája esetében jelen van (23 és 24–25), csak az egyik esetben negatív, a másik esetben pozitív módon. Pál szerint tehát nincs „semleges” istentisztelet. A gyülekezet összejövetele a hitetlent vagy előrébb segíti a hit útján, vagy még távolabb kerül Istentől. Az pedig egyértelmű, hogy hitre segítő hatása csak akkor lehet egy alkalomnak, ha a két oldal – forma és tartalom – összhangban vannak, és együtt az Isten szeretetéről és kegyelméről, az evangéliumról tesznek bizonyosságot.

A missziói dimenzió szerepe

A felismert formai és tartalmi szempontok segíthetnek nekünk, hogy istentiszteletünket azok fényében gondolhassuk újra. Pál is ezt teszi a korinthusi gyülekezet számára. Ugyanakkor fontos újra megjegyezni, hogy itt missziói dimenzióról és nem intencióról van szó. Azaz Pál nem amellett érvel, hogy a keresztyén istentiszteletet a hitetlenek igényeire formálják át, vagy, hogy az istentisztelet elsődleges célja a hitetlenek megtérítése lenne.³⁴ Hiszen a 11. fejezettől a 14. fejezet végéig a gyülekezet épülése a meghatározó téma. A hitetlenek példája csak megerősíti Pál eddigi érvelését, azáltal, hogy a nyelveken szólás és prófétálás hatásának legszélsőségesebb eseteit mutatja be. Éppen ezért azt mondhatjuk, hogy Pál szerint az az istentiszteleti forma, amely leginkább a gyülekezet építését szolgálja, ugyanaz,

³³ A hitetlenek kijelentése egy áthallást is tartalmaz az Ézs 45,14-re, ahol a pogány népek megvallják, hogy Izráel Istene az egyedüli Isten. Az, hogy Pál itt visszautal az Ószövetségre, további bizonyítéka annak, hogy a gyülekezet küldetését a pogányok felé, ő Istentől elrendeltnek, és az Ószövetség reménységének betöltéseként értelmezi.

³⁴ Ezzel ellentétben ma több olyan keresztyén mozgalom is van, amely ebben látja az egyház missziójának a lényegét. Például az amerikai eredetű „seeker-sensitive church” (kereső központú egyház). THOMPSON: *The Church... i. m.* 10.

mint amely a hitetlen megtérését okozhatja. Tehát, ha sikerül Istenhez méltó és a gyülekezet épülését segítő istentisztelet tartani, azon még a hitetlenek is üdvösségre juthatnak. Ezek alapján a hitetlenek jelenléte és figyelembe vétele egyfajta emlékeztetőként és viszonyítási pontként szolgál a gyülekezet számára. A gyülekezet missziói természetének folyamatos figyelembe vétele megőrzi a gyülekezetet attól, hogy magába fordulóvá, zárttá és önközpontúvá váljon.

Konklúzió

Az 1Kor 14,23–25 kontextusát és pontos jelentését megvizsgálva megállapíthatjuk, hogy Pál szerint a korinthusi gyülekezetnek – a gyülekezet saját érdeke mellett – a jelen levő hitetlenek miatt is meg kell változtatnia az istentiszteleti szokásait. Ez az érvelés rámutat arra, hogy a keresztyén istentiszteletnek missziói dimenziója van a hitetlenek felé. Azaz, hogy egy az istentiszteleten jelen levő, nem keresztyén ember mindenképp véleményt alkot az ott törtétekről, és ez a vélemény vagy az ő üdvösségét szolgálja, vagy nem. Mivel az egyház alapvetően missziói természetű, és Isten akarata, hogy minél többen megtérjenek, így nem elhanyagolható, hogy mit gondol egy kívülálló a keresztyén istentiszteletről. Pál tanítását figyelembe véve két oldalról értékelhetjük a missziói dimenzió helyes megélését. Mivel az istentisztelet formája magáról Istenről tesz bizonyosságot, annak mindig a közösség építését kell szolgálnia, az istentisztelet rendben kell, hogy történjen és az mindenki számára érthető kell, hogy legyen. Továbbá már az összejövetel formájában megjelenhet a tagok közötti szeretet, egyenlőség és egyetértés. Az elhangzottak tartalma pedig elsősorban Istentől kell, hogy származzon, és egyszerűre kell az ember szívének bűnös állapotát és Isten megváltó szeretet bemutatnia. Zárszóként elmondhatjuk, hogy Pál tanításában az istentisztelet alapvető célja nem a hitetlenek megtérítése, ugyanakkor az istentisztelet missziói dimenziójának felismerése és komolyan vétele, mind a gyülekezet, mind a kívülállók számára döntő jelentőségű. Pál azt sem állítja, hogy ha egy bizonyos formai és tartalmi rendet követünk, akkor minden hitetlen meg fog térni az istentiszteleten, de az általa tanított rend megteremti a megtérés lehetőségét. Azt viszont egyértelműen

látja, hogy amikor egy istentiszteleti közösség az általa felvázolt elvek ellentétjét gyakorolja, az visszataszító egy kívülálló számára, ellentétes Isten akaratával és az egyház küldetésével nem összeegyeztethető.

FERENCZ EMESE

A LITURGIA IDENTITÁSFORMÁLÓ EREJE

*Babeş - Bolyai Tudományegyetem, Ökumené Doktori Iskola
doktorandusz*

Bevezetés

A II. Vatikáni Zsinat előtt elkezdődött liturgikus reform a Sacrosanctum Concilium kezdetű konstitúcióban csúcsondott ki, melynek középpontjában a szent liturgia állt. A liturgia leképezi és megjeleníti a szavak, szimbólumok és szent cselekmények segítségével Krisztus működését, szavait és tetteit. A liturgikus cselekmény történet: Isten cselekszik a liturgiában, a pap és a krisztushívó erre az isteni tettere válaszol.¹ A liturgia identitást formál, tudatosságra és tevékeny bekapcsolódásra bátorít.

Jelen írásban a liturgia papi identitásformáló faktorai kerülnek előtérbe, alátámasztva az Egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásaival és egyéb szaktudományos megközelítésekkel. Az első egység a liturgia fogalmába vezet be, majd rátér a papságra, a pap identitására és liturgikus lelkiségére. Végezetül a *participatio actiosa* szerepe hangsúlyozódik ki a papi önazonosság mentén. A krisztuskövetők identitásának liturgikus szempontjai ebben az írásban nem lesznek vizsgálva.

A liturgia mint a papi identitás formálója

A liturgia görög eredetű szó, a leiton és ergon szavak összetételéből keletkezett, mely Isten és emberszolgálatot jelent.² Ezt támasztják alá úgy a szaktudományos, mint az Egyházi Tanítóhivatal által adott meghatározások is. A Katolikus Egy-

¹ NÓDA Mózes: *Élő liturgia. A II. vatikáni zsinatot megelőző liturgikus megújulás és hatása az erdélyi egyházmegye liturgikus életére.* Budapest–Kolozsvár, 2012. 9.

² KUNZLER, Michael: *Az egyház liturgiája.* Szeged, 2005. 32.

ház Katekizmusának³ 1069. pontja szerint a liturgia szó eredetileg közmunkát, a nép nevében vagy a nép érdekében végzett szolgálatot jelent. A keresztény hagyományban ez arra utal, hogy Isten népe részt vesz Isten művében. A liturgia az egyház tagjainak megszentelése Isten által; személyes találkozás, kommunikáció és kölcsönös részesedés, amely mindig dialogikus jellegű, tehát párbeszéd. Istentisztelet, ahol Isten a maga valóságában megszólítja az embert és együtt ünnepel vele.⁴ A II. Vatikáni Zsinat Sacrosanctum Concilium kezdetű konstitúciójának 11. pontja szerint a liturgia az a csúcspont, amelyre az egyház tevékenysége irányul, ugyanakkor az a forrás is, amelyből fakad minden ereje.⁵ Ezt találóan foglalja össze Somogyi Antal meghatározása is: „A liturgia nem más, mint az egyház életének ünnepi megnyilatkozása, amelyen keresztül az egyházban élő Krisztus a liturgián résztvevő hívekkel megváltó művének gyümölcseit közli. A liturgia az egyház mély hitének és erős imádságának megkapó kifejezése. A szentmise a legmagasztosabb istentisztelet, amelyben az egyház Krisztuson keresztül Istennek hódol, és az a forrás, amelyből a kegyelem szünet nélkül árad az egyház küzdő és szenvedő tagjaira.”⁶ A liturgia a kánonjog alapján az egyház hivatalos, hiteles istentisztelete, melyben nincs tévedés. A 834. kánon szerint megszentelői feladatát a szent liturgia által teljesíti, melyet Jézus Krisztus papi feladata gyakorlásaként fogunk fel.⁷

Alapvetések a papságról

A papság teológiájának alapjait tágabb horizonton, az egyház teljes misztériumába ágyazva, a papok szolgálatáról és életéről szóló Presbyterorum Ordinis zsinati határozat fejti ki bővebben. Természetesen nem elhanyagolható a Lumen Gentium dogmatikus konstitúció sem, amelyben a papi lét és szolgálat fő meghatározó koordinátái konkretizálódnak: a pap az egyház üdvözítő misztériumának része, saját meghívását és szolgálatát az egyházban kapja, az egyházban éli, az egyház javára. A pap küldetése sajátos részesedés Krisztus és az egyház tanítói, meg-

³ Diós István (ford.): *A Katolikus Egyház Katekizmus*. Budapest, 2013. 301.

⁴ Vö. RADÓ P. – RAJEZKY B.: *A katolikus liturgia*. Budapest, 1913. 3–4.

⁵ *A II. vatikáni zsinat dokumentumai*. Szerk. Diós István. Budapest, 2000.

⁶ RADÓ–RAJEZKY: *A katolikus liturgia ... i. m. 4.*

⁷ ERDŐ Péter: *Az egyházi törvénykönyv*. Budapest, 1983. 605.

szentelői és királyi küldetésben, mely által *communio* épül Isten, az egyház tagjai valamint minden ember között⁸. Tehát a zsinati tanítás nyomán a pap nemcsak Krisztust jeleníti meg, hanem magát az egyházat is. A papok a Krisztus személyében elkészített eukarisztikus áldozatot Isten egész népének a nevében ajánlják fel (LG 10). Ezt ismétli meg a PO 2,4 is. A papi szolgálat lényege szerint közösségi természetű, azaz csak a püspökkel, a papokkal, végső soron csak az egész egyházzal való hierarchikus közösségben végezhető.⁹

Az egyházi rend szentségét a KEK 1536. pontja így foglalja össze: az a szentség, aminek köszönhetően a Krisztustól apostolaira bízott küldetés gyakorlása folytatódik az egyházban az idők végezetéig. A PO 9 alapján a papok Isten szolgái, feladatuk, hogy a különféle felfogásokat úgy hangolják össze, hogy a hívők közösségében senki ne érezze kirekesztettnek vagy idegennek magát. Külön törődniük kell azokkal, akik a szentségek vételében, a hitben is megfogyatkoztak.

A pap identitása és liturgikus lelkisége

A papság egyrészt személyes, egyéni elhivatottságot jelent, másrészt társadalmi, nemzeti, az egész világra kiható feladatkört. Mindkettőnek liturgikus vetülete van, hiszen úgy a személyes lelkiélet, mint a Krisztus kapcsolat a liturgia által válhat teljessé és értelmezhetővé.¹⁰ A pap számára a liturgia végzése természetesen önmagában nem elegendő a hiteles papi lelkiséghez, ahhoz fontos a személyes imaélet és az erények gyakorlása is. A hiteles liturgikus lelkiséghez hozzátartozik a morális felkészültség, ami sokkal fontosabb az intellektuális képzettségénél. A liturgia a papot képessé teszi arra, amivel Isten megajándékozhatja az embert és emlékezteti a papi testvériség szellemére.¹¹

A papi identitás megfogalmazása nem kerülheti ki annak lényegi elemét, vagyis a kegyelmi valóságát, a Krisztussal való kapcsolatát. Amikor papi iden-

⁸ LG 3.

⁹ Vö. LG 21, PO 2; 7,1.

¹⁰ *Liturgikus örökségünk X.* Szerk. IVANCSÓ István. Nyíregyháza, 2009. https://szentatanaz.hu/kiadvanyok/pdf/liturgikus_oroksegunk/Szimp10.pdf. (2019.11.04.)

¹¹ KUMINETZ Géza: *Klerikusok kézikönyve I.* Budapest, 2012. 512.

titásról beszélünk, az alapkérdés egy szóval bővül: ki vagyok én, mint pap?¹² A Papi élet és szolgálat direktóriumában a következőt olvashatjuk az önazonosságról: „az Eucharisztia a papi szolgálat kezdete, útja és célja, mert minden egyházi szolgálat és apostoli tevékenység szorosan kötődik az Eucharisztiahoz és rá irányul. A pap, akit arra szenteltek föl, hogy bemutassa a szent áldozatot, eközben nyilvánítja ki szemmel látható módon a maga identitását.”¹³ Háromdimenziós identitásról beszélhetünk: szentháromsági, krisztológiai és ekkleziológiai. A papi identitást úgy kell szemlélni, mint a Szentlélek szentségi működésének gyümölcsét nem hagyva figyelmen kívül a krisztológiai és egyházi vonatkozásokat sem, melyek a papi identitás alapját adják meg.¹⁴ A papi identitás legvégső forrása a Szentháromság misztériuma, hiszen a papok Krisztusnak az Atyától kapott küldetését folytatják a világban. Ezt támasztja alá a Zsid 5, 1 is: „a pap az emberek közül való és az emberek képviselőjére van rendelve”. A papok a Szentháromság üdvözítő tervének szolgái. II. János Pál pápa *Pastores dabo vobis* szinódus utáni apostoli buzdításában kiemelte, hogy a papság lényege szerint nem más, mint ontológiai részesedés Krisztus örök és egyetlen papságából.¹⁵ A papnak nemcsak törekedni kell arra, hogy Krisztushoz hasonlóvá legyen, hanem ontológiai értelemben és szakramentális módon Krisztust teszi jelenvalóvá a hívek közösségében.¹⁶ A pap sajátosan részesedik Krisztus papságában, melyben az egyházzal való kapcsolat is benne foglaltatik, s e kettő bensőségesen eggyé válik és átszövi egymást.¹⁷ A papi szolgálat legmélyebb értelmét az egyház misztériumában találja meg és fedezi föl, abban az egyházban, amely Krisztus titokzatos teste és Isten földön vándorló népe, az üdvösség egyetlen szentsége.¹⁸

¹² SZENTMÁRTONI Mihály: *A papi identitás alakulásának főbb állomásai*. Teológia (2004/3–4) 175–182.

¹³ *A Papi élet és szolgálat direktórium*a. <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=446>. (2019.06.30.)

¹⁴ DOLHAI Lajos: *A szentségek teológiája*. Budapest, 2015. 307.

¹⁵ II. JÁNOS PÁL: *Pastores dabo vobis szinódus utáni apostoli buzdítás* (1992. március 25.), AAS 84. (1992) 657–804. [Magyarul a teljes dokumentum: *II. János Pál megnyilatkozásai. Pápai dokumentumok 1978–2005*. I. kötet. Enciklikák, apostoli buzdítások, apostoli levelek Szerk. Diós István. Budapest, 2005, 877–970.]

¹⁶ DOLHAI: *A szentségek teológiája... i. m.* 309.

¹⁷ PDV 16.

¹⁸ LG 48.

A papi identitás alapjait a szemináriumi képzés és a teológiai tanulmányok évei határozzák meg. Ezt az időszakot kezdő lelkiségnek nevezik, célja a papság mentalitásának kialakítása, mely a későbbiekben végigkíséri a szentmiséhez való hozzáállást és részvételt is.

Zulehner teológus négy papi stílust különböztet meg:

1. *A hagyományt őrző pap*, aki egy életre elkötelezte magát Isten és az emberek szolgálatára. A pápához való hűség jellemzi.

2. *A mai kor kihívásaira figyelő pap*, aki nyitott az új és modern világ felé. Önmagát hídépítőnek látja evangélium és kultúra között, hívők és hitetlenek között. Kiáll mások jogaiért.

3. *Az emberekhez közel álló pap*, aki saját magát úgy látja, mint aki egy a hívei között.

4. *A közösség modern papja*, aki az egyház tevékenysége iránt felelősségtudatot érez. Közel akar lenni az emberekhez, érdeklí mások véleménye.¹⁹

Ezek a stílusjegyek határozzák meg a pap szentmisére való előkészületét, lelkületét, áhítatát és szándékát. A papok a szentmiseáldozat bemutatásában különleges módon képviselik Krisztus személyét.²⁰ Ezért kell ügyelni arra a hatásra, amelyet a szentmise a hívekre gyakorol. Mert az oltáron megerősíthető, de le is rombolható az a jó, amelyet az iskolában, szószéken vagy esetleg a gyóntatószékben tett a pap. Tulajdonképpen az, ahogyan egy pap miséz, együtt jár azzal, hogy mindent megmutat Krisztusból, de önmagából is. Ki-ki amint önmagát kormányozza, úgy kormányozza a reábízottakat is. Aki nem mer szembenézni gyengeségeivel, az másokkal sem fog konfrontálódni. Aki önmaga diktátora az hajlamos másokat is elnyomni. Aki kényszeres és mindenáron jó döntéseket szeretne hozni, épp e vonása miatt fog nagyon rossz vagy megkésétt döntésekben elveszni.²¹ A pap, mivel közvetítő Isten és az ember között, Krisztus hivatott apostola, kellő határozottsággal, szociális érzéssel és emberkezelési képességgel kell rendelkeznie. Eredményt önfeláldozó szeretettel és kegyelemmel érhet el. A papnak meg kell találnia a kegyelmi életnek azt a modalitását, mely az ő egyéniségére

¹⁹ ZULEHNER, Paul: *Priester in Modernisierungsstress*. Wien, 2001. 89.

²⁰ PO 13.

²¹ Vö. KUMINETZ: *Klerikusok kézikönyve I... i. m.* 76, 456.

van szabva.²² Olyan személyiség ő, akit világnézeti jellemnek nevezhetünk, aki az életével és egész tevékenységével Krisztust hirdeti. Ott van benne a tanítói, kormányzói és a megszentelői felhatalmazás, melyet a lelkipásztori szeretet animál. Ez a papi identitás lényeges belső eleme.²³

A tevékeny részvétel szerepe a papi identitás formálódásában

A II. Vatikáni Zsinat után egyre hangsúlyosabbá vált a *participatio actuosa*, azaz a tevékeny részvétel szerepe a szentmisében. A SC 11 pontjában ez áll: „az Anyaszentegyház nagyon kívánja, hogy az összes híveket vezessék rá a liturgikus ünneplésen való teljes, tudatos és tevékeny részvételre, melyet magának a liturgiának a természete követel, s melyre a keresztény nép mint választott nemzetiség, királyi papság, szent nemzet, tulajdonul kiválasztott nép a keresztségből eredően jogosult és kötelezett”.²⁴ A tevékeny részvétel a közösség cselekvése, melyben Isten és az ember együtt munkálkodik. Az egyház liturgiája Krisztus-esemény, melynek középpontjában a húsvéti misztérium áll. Alapja a keresztségből fakadó általános papság. A *participatio* mindenki számára befogadást, részesedést jelent, magába foglalva a közösség tevékeny részvételét a liturgiában,²⁵ amely X. Piusz pápa szerint a keresztény lelkiség elsődleges és pótolhatatlan forrása.²⁶ A tevékeny részvétel előmozdításában nagy szerepet töltött be Lambert Beauduin belga bencés szerzetes, aki vallotta, hogy egy egyházközség akkor válik közösséggé, ha a liturgiában a pap és a hívek együtt imádkoznak. Fontosnak találta megismertetni a szentmisében jelen levő misztériumot is.²⁷ A témát vizsgálva ki szükséges emelni Scheffler János szatmári püspök zsinat előtti írását, mely több ponton keresztül gazdagítja a tevékeny részvételről szóló diskurzust. Scheffler egy 1947-ben írt körlevélben hangsúlyozza, hogy nem lehet nagyobb célunk an-

²² SCHÜTZ Antal: *Eszmék és eszmények*. Budapest, 1933. 82–83.

²³ KUMINETZ: *Klerikusok kézikönyve I... i. m.* 69.

²⁴ SC 14.

²⁵ BIRGIT, Jeggle Merz – KRANEMANN, Benedikt (Hg.): *Liturgie und confession*. Freiburg im Breisgau, 2013. 240.

²⁶ O'MALLEY, John W.: *Mi történt a II. vatikáni zsinaton?* Budapest, 2015. 185.

²⁷ NÓDA: *Élő liturgia... i. m.* 67–70.

nál, minthogy visszavezessük a népet az oltárhoz és tevékenyen bekapcsoljuk az áldozati cselekménybe. Egyházmegyéje helyzetét elemezve megállapítja, hogy a hívek részt vesznek a szentmisében, de egyéni ájtatosságokat végeznek. Ez a pap egyedül maradását jelenti az oltárnál, mely identitására nagy hatást gyakorol. A megoldást abban látja, hogy a hívek mindent a pappal együtt tegyenek (lelki, áhítatos részvétellel, énekléssel, kánon követésével).²⁸

A tevékeny részvétel tehát a papi identitás formálódásának elősegítője. Tudatosságra, elköteleződésre és erős közösségi érzés megtapasztalására hív. A liturgiában valamint a krisztuskövetők aktív részvételében találja meg a pap keresztény önazonosságát, s érti meg, hogy ki is ő valójában. A tevékeny részvétel formálja, erősíti és cselekvésre készíteti. VI. Pál szavaival élve: „megértéssel telibb, gyakorlatibb, örömtelibb, megszentelőbb részvétel a liturgia misztériumában”.²⁹ Egyszerűbben fogalmazva: másképp távozik papként, mint ahogyan megérkezik.³⁰

Konklúzió

A liturgia identitásformáló ereje a papság körében abban a tevékeny részvételben bontakozik ki, amely Krisztushoz és az ő egyházához kapcsolja. Ezért a pap életében különösen is fontosak a krisztológiai és ekkleziológiai vonatkozások, hiszen ezek adják meg a papi identitás alapját. A papi hivatás egy misztérium, amit nem lehet kizárólag racionális úton megközelíteni, hanem szívvel kell elébe menni. A pap Isten szolgája, másokért élő és dolgozó ember, akinek identitását a mindennapi liturgia, a hívek aktív részvétele formálja és alakítja. Egyetlen tartós alapja a küldetéstudat. Csak a biztos alapokra helyezett identitás képes szembenézni azokkal a felmerülő nehézségekkel, amelyekkel szembe kell néznie a mai világban. Ferenc pápa szavaival élve: a liturgia élet, mely formál, és nem megtanulandó ismeret.

²⁸ NÓDA Mózes: *Kegyelembe mártott idő*. Budapest–Kolozsvar, 2018. 285.

²⁹ NÓDA: *Kegyelembe mártott idő... i. m.* 310.

³⁰ *Katekézis a liturgiáról*. <https://ujember.hu/katekezis-a-liturgiáról/> (2019.06.20.)

NÉPMISSZIÓ. ÚTMUTATÁS A NÉPMISSZIÓT RENDEZŐ FŐTISZTELENDŐ PAPSÁG RÉSZÉRE ÍRTA: P. LUKÁCS MÁNSZVÉT

Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Vallás, Kultúra, Társadalom Doktori Iskola

Bevezető

A Magyar Katolikus Lexikon meghatározása szerint a misszió „a vallásosság fölélesztését és elmélyítését célzó prédikáció- és ájtatosság-sorozat.” Általánosan a szerzetesrendek tevékenységéeként van számon tartva, kiemelve a ferencesek és domonkosok tevékenységét.¹

Az 1917-es Egyházi Törvénykönyv még előírta, hogy a plébániákon legalább 10 évenként tartsanak népmissziót (1349.k.), míg az 1983-as Egyházi Törvénykönyv csak bizonyos időközönként írja elő a népmissziót, illetve a szükségleteknek megfelelő más beszédeket (770.k.). A népmisszió hagyományos formájában 5–8–10 napig tartott, nem ritkán több missziós atya fáradtságos, de annál áldásosabb szolgálatát igénybe véve. Az elhangzott beszédeknek kötött rendje volt, ami jellemzően felölelte a katolikus hit és erkölcs összes alapvető igazságát. Számos helyen a népmisszió emlékére missziós keresztet állítottak, melyre ráírták a népmisszió évét.

Erdélyben a népmisszió megteremtése és a gyakorlatba való ültetése, annak kisebb-nagyobb közösséggel való megismertetése az Erdélyi Papi Missziós Egyesület tagjainak az érdeme. Bár az egyházmegyes papság is hatékonyan kivette a szolgálatát a „lélekmentés” áldozatos munkájából, a szerzetes atyák mégis keresettebbnek bizonyultak.

Az eddig ismert források összesítése alapján minden túlzás nélkül állítható, hogy a két világháború közötti időszak volt a népmissziók legtermékenyebb pe-

¹ Diós István: *Misszió*. In: Magyar Katolikus Lexikon IX., Szerk. Diós István. Budapest, 2003. 228.

riódusa. A papság a szerzetes atyákkal párhuzamosan fáradtságot nem ismerve „szántott-vetett-aratott” a hívek lelkében. Az 1930-as évekre olyan mértékű tapasztalatra tett szert a ferences P. Lukács Manszvét szerzetes atya, hogy a Csík-szeredában tartott Erdélyi Papi Missziós Egyesületének évi rendes közgyűlésére előadóként hívták meg, hogy ossza meg értékes és tanúságos tapasztalatát a népmisszió előkészítése, és azok megtartása kapcsán. Előadása jártasságáról és hozzáértéséről tettek tanúbizonyságot – olyannyira, hogy a gyűlésen elnökként jelenlévő püspök felkérte Manszvét atyát, hogy az elhangzott útmutatásait mielőbb foglalja írásba. A későbbiekben bőven teret adunk a majd a püspöki buzdításra megszületett missziós útmutatás megismertetésére.

Azonban a ferences atya népmissziós útmutatása mellett, Lajos Balázs plébános és Gálffy Sándor nagyváradi kórházlelkész is írt külön könyvet (Missziós-könyv. 1–2. köt. 1. Vezérkönyv és rituale; 2. Vázlatok és anyag. Nagyvárad, 1935.) a misszióvezetők részére.

A (nép)misszió gyakorlata, mint alapvető ferences pasztoráció

Mint ismeretes, a ferences rend karizmájával igen szorosan összefügg a prédikálás, a bűnbánattartás hirdetése, az evangélium szerinti élet megtartása. Ezek a missziózásban, vidékeinken pedig a népmissziózásban különösen is meghatározó szerepet töltöttek be. Ez a ferences örökség nem a századok szülte szükség eredménye, hanem ennek gyökere visszavezethető a rendalapító szándékáig. A Szent Ferenc által írt regulában arról olvashatunk, hogy ki-ki tehetsége szerint végezze kötelességét. Assisi legismertebb bűnbánójához fűződik az is, miszerint felosztotta a világot testvérei között, hogy menjenek és hódítsák meg azt az evangélium számára.

Az erdélyi ferencesek több száz éves értékes múltjában kitörölhetetlenül jelen van a missziózás sajátos területe, a betű szolgálatában (is). P. Imets Károly OFM (1884–1967) egykori tartományfőnök így ír a betű missziója kapcsán: „Az elmúlt időkben szokásos területe volt Rendtartományunknak az iskola. Őszinte elismerés kísérte ezt az értékes missziós munkát úgy a társadalom, mint az Egyház és a szülők részéről. Erről a missziós területről leszorultunk, hogy annál

több felkészültséggel szolgálhassuk a népmissziók ügyét.” Az egyházi iskolák államosítása után az erdélyi ferencesek talentumaikat és karizmáikat nem helyezték nyugállományba, hanem felismerték az idők jeleit és a kor szükségleteit ugyanakkor Regulájukhoz hívek maradva, a népmissziót választották a lelkek felemelésére. Ezzel keresték kenyerük is, ez jelentette számukra az egzisztenciájuk fenntartását.

Missionarius franciscanus

A Szent István királyról nevezett Erdélyi Ferences Rendtartomány 1930–1936 között adta ki az *Erdélyi Ferencesek Útja* címen a Rendtartomány Hivatalos Közlönyét, amelyben 1934–1936 között helyt kapott egy úgynevezett *Missionarius franciscanus*² című rovat. A bejegyzések kifejezetten a népmissziókra fókuszáltak és olyan lényeges témaköröket érintettek, mint a hithirdető feladata, erényei, vagy, hogy mitől válik ferences jellegűvé egy prédikáció.

Az missziós „fegyverzetének” egyik fő alkotó elemét képezik az erényei. A szóban forgó rovat hosszasan tárgyalja a missziós erényeit: hangsúlyozva az alázatot, önmegtagadást, szeretetet.

Az erények megemlézése után kulcsszavakban említjük azt is, hogy mit tartottak a ferencesek szem előtt egy prédikáció kapcsán, milyen jelzők mentén építették fel elmékedéseiket: 1) „Nemcsak papok, hanem szerzetesek is vagyunk.” 2) „Legyen vallásos.” 3) „Legyen pozitív.” 4) „Legyen prédikációnk egyszerű, könnyen érthető és népszerű.” 5) „A ferences prédikáció legyen szemléltető.” 6) „Végre legyen beszédünk rövid, amint azt Rendalapítónk is ajánlja.”³

Következésképpen megállapítható, hogy a ferences lelkiséget egy-egy prédikációban különösen is az erények alkalmazása, az elhangzottak érthetősége, a szemléltető módszerek használata, és a rövid terjedelem tükrözi vissza. Minde mellett a bűnbánat, a szeretet, a hit és az állandó egységre való törekvés az, ami megadja a barnaruhás szónokok hitelességének esszenciáját.

² Továbbiakban: *MF*.

³ ΜΑΤΗÉ Benvenut: *Missionarius franciscanus*. Erdélyi Ferencesek Útja – A Rendtartomány Hivatalos Közlönye. (1936/1) 10.

Az 1930 és 1936 közötti években a ferences atyák Erdélyben bő háromszáz missziót-, lelkigyakorlatot- és triduumot tartottak.⁴ Ezt közel negyven ferences atya végezte. A helyszínek, dátumok gondos feljegyzésének köszönhetően ezek a népmissziók jól dokumentálódtak.⁵

P. Manszvét közel két évtized alatt 500 triduumot, lelkigyakorlatot és missziót tartott Erdély szerte, amit ő közismerten „lélekmentésnek” nevezett.⁶

Erdély nagy népmissziója

Lukács István P. Manszvét OFM Erdély nagy népmissziósaként él a köztudatban. A gimnáziumot Csíksomlyón végezte, majd 1909. augusztus 2-án lépett be a ferences rendbe.⁷ Miházán volt novícius, a filozófiai tanulmányait Medgyesen végezte. Majd 1916. május 9-én Gyulafehérváron szentelték pappá. Ezt követően Vajdahunyadon, Désen, Medgyesen, Székelyudvarhelyen, Marosvásárhelyen és környékén hitszónokként szolgál. 1951. augusztus 20-án éjszaka rendtársaival együtt Máriaradnára hurcolták, majd 1951–1958 között haláláig az esztelneki kolostor kényszerlakhelyes tagja. Sikerének titka mélységes hite, meggyőző szava és egyszerű beszéde volt.

P. Manszvét OFM útmutatásai a népmisszió tartásra vonatkozólag

Amint azt már említettük, 1930. július 11-én az Erdélyi Papok Missziós Egyesületének évi rendes közgyűlését tartották.⁸ Az Egyesület felkérésre P. Manszvét „értekezletet” tartott a népmissziókról és azok előkészítésének főbb mozzanatairól. A főpásztor kérésére az előadás tartalma egy éven belül nyomtatott formában,

⁴ A mostanáig talált források alapján való összesítés, különösen is az EFÚ – RHK (1930–1936) folyóiratban közölt adatokra támaszkodva.

⁵ Az eddig felhasznált primer forrásként az EFÚ – RHK, a Gyulafehérvári Érseki Levéltár (továbbiakban: GyÉL) és a különböző erdélyi ferences kolostorok még fel nem dolgozott iratanyaga szolgált.

⁶ VICZIÁN János: *Lukács István Manszvét OFM*. In: Magyar Katolikus Lexikon VIII., Szerk. DÍÓS István. Budapest, 2003. 228.

⁷ Uo.

⁸ *Püspöki iratok*, GyÉL 2850/1930.

Népmisszió. Útmutatás a népmissziót rendező főtisztelendő papság részére (továbbiakban: ÚNRFPR) címmel került az érdeklődők kezébe a ferences rend kolozsvári Szent Bonaventura nyomdájából.

A hús oldalt magába foglaló kis füzet, ahogy azt a szerző is nevezi egy tömör, lényegre törő összefoglalója a népmisszió megszervezését és kivitelezését illetően.

A kis oldalszámú, szerkezetileg tagolatlan sajtótermék, narratív leírásban tárja elének a népmissziók szervezésének mibenlétét. Az alábbiakban ennek az útmutatásnak egy általunk szisztematizált bemutatását kísérelem meg. Ezekből kiderülnek a népmisszió tartásának a legapróbb részletei: javasolt gyakorisága, időtartama, évszakos elhelyezése, a kezdésre javasolt nap, sőt még a reklám módja is. Mindemellett más lényeges részletekre is fény derül, amelyekre a tapasztalt missziós ferences szerint érdemes odafigyelni.

A „broşura” főpásztori kezdeményezés. Gróf Mailáth Gusztáv Károly erdélyi püspök a kiadvány előszavában megjegyzi, hogy „jelen füzet régi hiányt pótol, s szívesen ajánlom tisztelendő paptestvéreim figyelmébe” [ÚNRFPR, 3]. A püspök megindokolja előszavában továbbá azt is, miért épp annyira fontos a kis füzetecske: „a lélekmentés eme munkájának a sikere igen sokban a technikai megrendezéstől is függ. És P. Lukács Manszvét amit ad, tapasztalatból adja” [ÚNRFPR, 3].

Milyen időszakban „tartassék” népmisszió?

A füzetecske bevezetővel indul. P. Manszvét, az egyházi kánonjog által javasolt 10 évenkénti népmisszió tartással ellentétben úgy véli, a lelkipásztori gyakorlat megfelelő ritmusához és frissen tartásához gyakrabban van szükség népmissziók tartására: „minden ötödik-hatodik évben ránk férne” hiszen „a lelkipásztor 5–6 év alatt kidolgozza magát” [ÚNRFPR, 6]. A missziós hangsúlyos érve továbbá az is, hogy a gyarló ember vágyódik a változatosság után, s „egy-egy népmisszió a változatosságok egész sorozatát adja” [ÚNRFPR, 6]. P. Manszvét ezalatt a beszéd-témák újszerű megvilágítását érti, melyet a meghívott szónok jelent. A szónok új arca, ruhája, vagy más külsőségek újdonság erejével hatnak, melyek mind „megrázó erővel rendelkeznek” [ÚNRFPR, 6]. P. Manszvét óva int azonban a túlbuzgóságtól: „minden második vagy harmadik évben missziót rendezni – nem volna

tanácsos” [ÚNRFPR, 6]. Véleménye szerint, ha túl gyakran tartják a népmissziókat, akkor ezek elveszítik rendkívüli jellegüket „sokat veszítene újdonságából, rendkívüliségéből” [ÚNRFPR, 6], és „túlságosan megszokottá, közönségesé és így kevésbé eredményessé válnék” [ÚNRFPR, 6].

A meghívó plébános szerepének fontosságára és érzékenységére apellál. Tapasztalatból tudja, hogy előfordul, hogy egy-egy plébános, helyezés után új helyén azonnal missziót kér, s így akarja megkezdeni lelkipásztori működését az új közösségben. Annak ellenére, hogy az atya buzgóságot szépnek tartja, eltanácsolja a plébániára kerülő plébánosokat egy ilyen döntéstől. Mindezt az a pasztorális érzékenység mondatja vele, hiszen „míg a Pásztor nem ismeri nyáját, addig még csak nem is sejtheti, hogy mire volna szüksége” [ÚNRFPR, 6]. Fontos, hogy a plébános előbb megismerje a közösséget, hogy kitapasztalja, mire van szükségük és csak aztán kezdeményezzen népmissziót. Ezt az indoklását az orvos-beteg példával szemlélteti „több ezer beteg kórát nem lehet 1–2 hó alatt kitapasztalni” [ÚNRFPR, 6]. Ezért inkább azt javasolja, hogy a plébánia átvételét követően legalább egy évet érdemes várni, hogy a plébános elmondhassa „most már szívük ütőerén tartom a kezem. Érzem, tudom, hogy mire van szükségük. Hogy hol és mi fáj” [ÚNRFPR, 6–7]. Ehhez kapcsolódva érzékelteti a missziós és a plébános szerepének sajátosságára egy-egy közösség vonatkozásában.

Hány napos legyen a misszió?

P. Manszvét pontos és határozott válasza egybecseng az egyházi előírással, miszerint: „legkevesebb nyolc.” A szerző tapasztalatból még hozzáfűzi, hogy „lehet azonban 10–12 napos is, csak ennyi idő alatt lehet érdemleges munkát végezni” [ÚNRFPR, 7].

Jogosan tevődhet fel a kérdés, miszerint hányadik nap után unnak bele a hívek? Az ismeretei alapján P. Manszvét arról ír, hogy „tulajdonképpen a negyedik, ötödik nap jönnek bele s a 8-dik, 10-dik nap szomorúan sóhajtanak fel: »Istenem, mily rövid volt! Bár még egy hétig tartana!» [ÚNRFPR, 8]. Különösen is mérvadó ez a kijelentés akkor, ha az olyan emberek szájából jön, akik „évente kétszer-há-

romszor mennek templomba” [ÚNRFPR, 8]. A következetes véleményalkotás a megjelölt kevésbé aktív tagoktól így valóban relevanciát kap.

Ennél a részletkérdésnél P. Lukács megragadja az alkalmat, és tisztázza a lelkigyakorlat és a népmisszió közötti jelentős különbséget. Megtudhatjuk, hogy a 3–4 napos alkalmak lelkigyakorlatnak számítanak nem pedig misszióknak. Határozottan kijelenti, hogy „az ilyesmi becsapása önmagunknak és a híveknek. Tessék-lássék valami. Formalitás lényeg nélkül” [ÚNRFPR, 8]. De mielőtt bárki is sértésnek interpretálná a lelkigyakorlatról szóló véleményét, olvassa tovább az atya érvét: „Helye van egy-egy nagyobb ünnep előtt. Hogy a jámborabbak fényesebben járulhassanak a szentségekhez” [ÚNRFPR, 8]. Lényeges viszont látni, hogy egy-egy rövidebb lelkigyakorlat „sohasem mozgatja meg az egész egyházközséget. Inkább egyes kiváltságosok, mint nagyobb tömegek újjászülését hozza” [ÚNRFPR, 8].

Milyen időben „tartassék” a misszió?

P. Lukács szerint a népmisszió „városon lehet bármikor, kivéve a nyári időt” [ÚNRFPR, 8]. A „lélekmentésre” leginkább alkalmas időszak az adventi és a nagyböjti szent idő. Egyértelművé válik, hogy a külső körülményekre való odafigyelés, „a helyesen megválasztott idő szinte félsikert jelent”, kulcsfontossággal bír a tapasztalt népmissziós szemében, aki továbbá még azt is hozzáfűzi, hogy az „őszi missziók jobban sikerülnek, mint a tavasziak” [ÚNRFPR, 9]. Ennek a megállapításnak egyik magyarázata, hogy a „természet haldoklása (...) magába szállásra hangolja az embert” [ÚNRFPR, 9], a másik pedig az az egyszerű tény, miszerint „a templomok melegek, és nem hozzák a meghűlés veszélyét” [ÚNRFPR, 9]. Ugyanakkor elhanyagolandó indok, hogy a józan paraszti felfogásban is „késő őszszel, telt csűrök és telt kamrák mellett valahogy gondtalanabban lehet a lélek ügyével foglalkozni, mint tavasszal, amikor fogytán van a kenyér, meg a koszt s az ébredező természet inkább kifelé, mint befelé irányítja a figyelmet” [ÚNRFPR, 9].

Summa summarum az alkalmas időpontot az előjárókkal és a hívekkel közösen kell megállapítani, hogy elkerülhető legyen bárminemű oktalan jelenség az

emberek távolmaradását illetően. Amikor egy népmissziós belépett egy közösség életébe, mintha a külső élet megállt volna, s helyette a személy belső életére fókuszált volna minden külső körülmény.

Milyen nap kezdődjék a misszió?

Általánosan ajánlatos kezdési nap a vasárnap, azonban P. Manszvét szerint „alkalmasabb erre a péntek délután, mivel vasárnapig híre fut a faluban, hogy ki van ott és hogyan beszél – s még olyanokban is felébred a kíváncsiság, akik különben meghaltak minden jónak és szépnek. [ÚNRFPR, 12] Több évtizeddel a leírtak után is állíthatjuk, hogy kevés helytálló ellenérv hozható fel. A társadalom részéről tanúsított magatartás mit sem változott. A tömeg véleménye továbbra is húzóerővel bír, úgy a pozitív, mint negatív esetek és a körülöttük kialakuló hangulatkeltés kapcsán.

Milyen órában tartsuk a szent beszédeket?

A jól megválasztott nap mellé már csak egy ennél is alkalmasabb időpontot kell választani. Ez is függ a helyi körülményektől, s nem utolsó sorban az adott évszaktól is. A tapasztalt missziós szerint „talán késő tavaszi és korai őszi időben legalalmasabb reggel 7 és este nyolc óra. Máskor délelőtt 8–9 és délután 6 óra. Városon délelőtt tíz és délután 7–8 óra. Ahol tömegesen vannak munkások, reggel 6– $\frac{1}{2}$ 7 és este 9 óra” [ÚNRFPR, 12]. Ezek az időpontok első látásra alkalmatlannak tűnhetnek, azonban P. Manszvét magyarázza: „az emberek valami rendkívülit látnak, és előszeretettel jönnek. No, meg a sötétben sem kell szégyenkezniük kopott, hiányos ruhájuk miatt” [ÚNRFPR, 12]. Az olvasó újra és újra rácsodálkozhat a missziós atya nagyon aprólékos és körültekintő tanácsaira. Útmutatásaiból az akkori társadalomban fellelhető hierarchia síkjaira is következtethetünk, amely az egyházban is felütötte fejét. Úgy tűnik az emberek közötti társadalmi különbség kifejeződése a templomokban is képviseltette magát, ami leginkább az öltözködésből volt látható. A társadalmi rétegek közötti különbség úgy tűnik visszatartó erővel bírt. Ha valaki szégyellte ruházatát, nem szívesen ment templomba. A missziós atya

azonban inti a lelkipásztorokat, hogy ilyen apróságokra is terjedjen ki figyelmük, és bölcsen vegyék elejét az esetleges megszegyenüléseknek.

Mikor kezdődjék a misszió előkészítése?

Ahhoz, hogy megfelelő időszak, nap, óra legyen kijelölve e jeles missziós napok számára, megengedhetetlen az utolsó pillanatokban való kapkodó szervezés. „Legalább jó két hónappal a misszió előtt” – kihasználva – „a szószéket, a gyónatószéket, az iskolát, az egyesületeket és a sajtót” [ÚNRFPR, 12] el kell kezdeni a szervezést. A plébános „minden adandó alkalommal hívja fel hívei figyelmét a közelgő nagy napokra. Tegye vérükké, természetükké, hogy a misszió Isten legnagyobb áldása. Kitüntetés. Sőt ennél is több. Az egyházközség jövő békéjének, nagyságának, boldogságának kezdete, beindítása, esetleg alapja” [ÚNRFPR, 12]. Emellett, a plébános figyeljen arra, hogy „legalább 4–5 beszéd szóljon a népmissziók mibenlétéről, fontosságáról, hasznáról. (...) Szólítsa fel híveit, hogy eme nagy napok előtt minél többen gyónjanak és áldozzanak és a szentségi kegyelmeket ajánlják fel a misszió sikeréért” [ÚNRFPR, 12–13]. A tapasztalt megosztások alapján az olvasó meggyőződhet arról, hogy az útmutatás szerzője jogosan volt az egyik legközismertebb népmissziós titulusra. Látszik, hogy telve volt Szentlélekkel, kiváló pasztorális attitűddel és emberismerettel rendelkezett, figyelt és felismerte a kor kihívásait és igyekezett reagálni az emberek valós igényeire.

Hány missziós atyát hívjunk?

P. Manszvét szerint ez az egyházközség lélekszámától függ, ugyanis, ha „csak ezer vagy kevesebb hívő van, elégséges egy (...) ha azonban a falu népes, legalább kettő kell” [ÚNRFPR, 15]. Megjegyzi azonban továbbá, hogy bármennyi is legyen a missziósok száma, a helyi plébánosnak javasolt, hogy gondoskodjon idegen gyóntatókról is, akik felváltva gyóntatnak.

A plébános kellő időben figyeljen arra is, hogy a szülők gyermekeiket lehetőleg ne vigyék a missziós beszédekre, hisz azok hosszúak, a gyermek számára unalmasak és fárasztóak. A ferences missziós szerint „nem lehet kívánni, hogy az

a cseppség órák hosszát fegyelmezze magát. Nyugalankodni, beszélgetni kezd. Ez pedig zavarja a felnőtteket" [ÚNRFPR, 16]. Mindezt nem egy édesanya, gyermekpszichológus, szociológus vagy más gyermeknevelésben jártas szakember hangsúlyozza, hanem egy egyszerű barnaruhás missziós, aki tapasztalatának és érzékenységének köszönhetően különbséget tud tenni a helyzet adta lehetőségek és cél érdekében szükségesnek mutatkozó megoldások között.

A missziós atya fogadása

A fentiekben bemutatott előkészületek gondos leírása új szemponttal gazdagodik. P. Manszvét felhívja a plébánosok figyelmét, hogy a népmissziósra, azaz a meghívott vendégre is külön figyelmet kell fordítani. Nem a személyi kultusz az, ami irányadó, hanem a motíváló tényező, ismételten a közösség érdekében történő intézkedések.

A misszionárius megérkezésekor a harangoknak zúgniuk kell. Amennyiben alkalmas az idő, akkor a plébános várja közösen a hívekkel az érkező atyát és üdvözölje őt a közösség nevében. Egész szertartást ad kézbe a plébánosok számára P. Manszvét. A missziós bevezető beszédének megtartására illendő, hogy körmenetben kísérjék őt be a templomba. A templomban a Veni Sancte eléneklése után a helyi lelkipásztor néhány szó kíséretében átadja a stólát a vendégnek, mint a papi hatalom jelképét. A templomi szertartás végén körmenettel szokás a misszionáriust a szállására kísélni. Amennyiben kivitelezhető, az előjáróság, az egyháztanács, az egyesületek vezetői mondjanak köszönetet azért, hogy az atya vállalta az áldozatos munkát a helyi közösségért. P. Manszvét újra megjegyzi, mert nem győzi hangsúlyozni, hogy mindezek bár külsőségek, mégis szükségesek, hiszen a nép lelkében mély nyomot hagynak.

Missziós kereszt állítása

A misszió befejezését követően szokás egy missziós kereszt állítása. A tapasztalt missziós rávilágít a missziós kereszt lényegére: „ez a kereszt ama Isten járását, kegyelemosztást hirdeti, amelyben 8–10 napon át része volt a községnek. Figyel-

meztet mindenkit arra, hogy a misszió alatt tett fogadáshoz, jó feltételeihez hű maradjon” [ÚNRFPR, 16].

Az első népmisszió alkalmával felállított keresztre tehát egy jelmondat és a dátum kell rákerülnön, a soron következő misszió alkalmával pedig már csak az adott évet és hónapot kell majd feltüntetni. Leírása szerint van, ahol a kereszt a templomkert egyik alkalmas helyén, míg máshol a templomban foglal helyet, a falra illetve. Beszámol továbbá arról a helyenként meglévő szokásról, miszerint a misszió évfordulója alkalmával, virágokkal díszítik fel a keresztet. P. Manszvét részletes útbaigazítást ad a plébánosok kezébe, minek segítségével hozzájárulhatnak ahhoz, hogy a híveknek szánt népmisszió elkísérje őket a mindennapokba és újra és újra emlékeztesse őket a misszió gyümölcseire.

Missziós külsőségek

P. Manszvét vallomása szerint a külsőségek óriási hatást gyakorolnak a népre, maradandó nyomokat hagynak a lelkekben. P. Lukács részletesen azokról a külsőségekről számol be, melyet maga is fontosnak tart és gyakorol: körmenetek, éjszakai szentségimádás, a gyermekek megáldása.

Láthatjuk, áldozatos szolgálat a népmisszió tartása, hiszen függetlenül attól, hogy hányan tartják azt, egész napos, sőt gyakran a késő estébe vagy éjszakába nyúló szolgálat. A missziós ki van téve a hideg hőmérsékletnek, az idegen környezetnek, a koncentrált figyelemnek. Minden szempontból ez a szolgálat helytállást kér a missziósoktól és teljes embert kíván.

A misszió lezárása

A „lélekmentésre” szánt napok befejezése után kezdődik el igazán a munka. A valódi misszió akkor veszi kezdetét. P. Manszvét szerint „a misszió befejezése nem jelenti a misszió végét, sőt a 8–10 nap csak a beindítás volt” [ÚNRFPR, 19]. A ferences atya tisztázza, hogy kié a felelősség a missziót követő időszakban és mit takar ez a lelkipásztori felelősség. A misszió utáni munka a helyi plébános vállára és lelkiismeretére van bízva. Az ő feladata, hogy „hivatkozzék gyakran a missziós

beszéddek tartalmára. „Kérje számon a híveitől, hogy ama ígéretet, mit a misszió alatt tettek, beváltották-e? Ha nem, szelíden dorgálja meg őket és komoly méltósággal figyelmeztesse ígéretük kötelező voltára.” „Tegyen meg mindent, hogy az elvetett magvak gyökeret verjenek és értékes gyümölcsöt teremjenek. Imádkozzék gyakran híveivel a misszió áldásainak maradandóságáért” [ÚNRFPR, 19–20].

Az útmutatás – amint azt megszokhattuk – további konkrét tippet is ad. Javasolt, hogy az adott egyházközség a megtartott misszió első évfordulójának napján rendezzen úgynevezett renovációt, de ha ez nem kivitelezhető, akkor ünnepeljék meg a hívek a befejezés évfordulóját „a legnagyobb fényvel és pompával” [ÚNRFPR, 20]. Mindez azért tanácsos, hogy a misszió ne csak pillanatnyi felbuzdulás maradjon, és a múlttal lezáruljon, hogy ne „talajnélküli elhatározások, parádés ünnepnapok” legyenek, hanem, hogy a jövőre vonatkozva évről évre újra: „mehozza maga gyümölcsét, újjá, szebbé, jobbá szüli az egyházközséget” [ÚNRFPR, 20].

Visszajelzés

P. Manszvét a plébános feladatai közé sorolja a misszió eredményeinek számbeli nyilvántartását is. Javasolja, hogy az Egyházmegyei Főhatóságnak és a Papi Missziós Egyesület elnökének is írja meg a misszió alatt gyónók és áldozók számát. Itt jó azok számának különösen is kiemelni, akik évek óta elhanyagolták a szentségekhez való járulást, de a misszió alatt „megtörték.” Érdemes „ezek után a személyek után érdeklődni a missziós atyáktól is. Persze nem a nevek, hisz ezt nem is szabad, hanem mennyiség után” [ÚNRFPR, 20]. Lelkipásztori szempontból javasolt továbbá, hogy a katolikus hitre való visszatérések és a házasságrendezések számát is feltűntesse a plébános.

Jó volna, ha a plébános népszerűsítene is a missziós eredményeket, hogy lehetőleg minél többen lássák azt. A missziós atya szerint „jó volna, ha 1-2 sorban, hitbuzgalmi lapjainkban is közzé tenné az eseményt és eredményét. Épülés, példaadás kedvéért. Nem ártana egy-egy igen jól sikerült misszióról referátát küldeni pl. az »Erdélyi Tudósítóba« vagy a »Katholikus Világba«. Hozzáfűzi, hogy mindez azért is fontos, hogy egymástól tanuljanak a közösségek: „e téren még igen hátra vagyunk. Tanulhatnánk protestáns testvéreinktől, akik minden meg-

mozdulásukat nyomtatott betű szárnyaira adják, hogy tudjon róla a világ s felfigyeljen” [ÚNRFPR, 20]. Nem szabad ilyen tekintetben a szerénységre hivatkozni, mert fennáll a veszély is, hogy azt a lustasággal felcseréljük mentegetőzésként. A megkülönböztetés erényének logikáját alkalmazza P. Manszvét és kijelenti, hogy a „túlzott szerénység nem erény, hanem bűn. A lustaság meg pláne a hét főbűnök egyike...” [ÚNRFPR, 20].

Összegzés

A fentiekben törekedtünk bemutatni egy jelentős lelkipásztori munkához szükséges hiánypótló útmutatást. Ez a két világháború közötti periódusban, aprólékos, ferences népmissziós tapasztalatból született kiadvány egyértelmű tanúsítást tesz a szerző hitéről, kiváló pasztorális attitűdjéről, a témában való jártasságáról, ember ismeretéről, egyáltalán a kor kihívásaira való reagálás eredményességéről. Haladó szemlélete lépten-nyomon megtapasztalható. P. Manszvét a körültekintő figyelmes szervezés fél sikerének tudja be a missziós napok „lélekmentésének” eredményét, így a népmisszió előkészítésének vonatkozásában nem lehet semmilyen részletet mellőzni, csak az adott körülményekhez való alkalmazkodás az, ami megenged némi rugalmasságot.

Az olvasottakból a szóban forgó népmisszió előkészítésének útmutatása mellett sok más ferences információval is gazdagodhattunk. A kutatás folyamatának haladásával derül fény számukra is olyan eddig nem ismert tényekre, mint például a Rendtartomány Hivatalos Közlönyének időszakos létezése, a gyulafehérvári érseki levéltárban lapuló iratanyagok a ferences népmissziókra vonatkozólag, s egyáltalán P. Manszvét útmutatásainak nyomtatott formában való megjelenése. Az érseki levéltárban, a püspöki iratok között őrződött meg az a jegyzőkönyv is a 2850/1930-as szám alatt, ami a többször felemlegetett 1930. július 11-én, Csíkszeredában az Erdélyi Papok Missziós Egyesületének évi közgyűlésén lett rögzítve. Ez a jegyzőkönyv szolgál primér forrásként arra, hogy P. Manszvét megossza addigi népmissziós tapasztalatait, úgy az előkészítés, mint a megtartás, végül pedig az utómunkálatok vonatkozásában. A közgyűlés „kitűnő” jelzővel illeti a missziós atyát, az elnöklő püspök úr pedig már előre örömmel ígérte az „impri-

matur-t”.⁹ A jegyző szerint „az igen gyakorlati és hasznos felolvasás után meginduló eszmecserét a közgyűlés teljes együttérzése mellett Püspök Atyánknak azon konklúziója zárja be, hogy a missziós mindig legyen: 1.) 10 napos, 2.) kezdődjék lehetőleg mindig pénteken és 3.) foglaljon magába 2 vasárnapot, 4.) városon-falun az őszi-tavaszi időszak választandó, de inkább az őszi, mert ilyen a templom nem oly hideg.”¹⁰

A főpásztori összefoglalót követően, az elhangzott útmutatások egy éven belül nyomtatott formában már az érdeklődők, és érintettek kezébe kerül, ugyanis addig – eddigi ismereteink szerint – és azóta is páratlansággal bír az 1931-ben *Népmisszió. Útmutatás a népmissziót rendező főtiszteleendő papság részére* megírt kis füzet.

⁹ Jelentése: nyomás engedélyezése.

¹⁰ *Püspöki iratok*, GyÉL 2850/1930.

**„AZT MONDTAD:
»NEM JÓ AZ EMBERNEK EGYEDÜL LENNIE«”
(TÓB 8,6) – TÓBIÁS KÖNYVE A HÁZASSÁGKÖTÉS
SZERTARTÁSÁBAN**

*Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar, Hittudományi Doktori Iskola,
Budapest*

Bevezetés

Ebben a dolgozatban arra a kérdésre keressük a választ, hogy milyen szerepet tölt be Tóbiás könyve a római katolikus házasságkötés szertartásában: hol szerepel a szövegek között, és miért ezeket a szövegeket olvassa az Egyház. A téma mélyebb megértése érdekében először általánosságban vizsgáljuk a házasság szentségét és liturgiáját, majd kifejezetten Tóbiás könyve és a házasságkötés szertartásának kapcsolatát vesszük górcső alá. Előbb számba vesszük a liturgia során használt szövegeket, majd elhelyezzük őket a könyv szerkezetében, végül összegezzük ezen deuterokanonikus könyv és a házasság szentsége közötti kapcsolatot.

Mivel „Isten tehát, aki mindkét szövetség sugalmazója és szerzője, bölcsen úgy rendezte, hogy az új el legyen rejtve az óban, az ó viszont az új szövetségben táruljon föl”¹, ezért nem meglepő, hogy egy olyan ószövetségi könyv, aminek fő motívumai között találjuk a házasságot és a családot részét képezi a katolikus házasságkötési szertartás szövegeinek.

Vizsgálódásunkat aktuálissá teszi két tényező. Egyrészt a biblikus kutatásban az elmúlt évtizedekben előtérbe került Tobit és családjának ószövetségi története. Másrészt a házasság és a család megkérdőjeleződik a posztmodern korban, ami új kihívást jelent a teológiai gondolkodás számára. Dolgozatommal azt a célt kívánom szolgálni, hogy a házasságkötés szertartása Tóbiás könyvéből vett szö-

¹ *Dei Verbum – Dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról.* In: A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai (Szent István Kézikönyvek 2.) Budapest, 2007. 436. 16. pont.

vegeinek segítségével elmélyítő szempontokra tudjunk rávilágítani a házasság szentségével kapcsolatban.

A házasság szentsége és liturgiája

A házasság szentségével kapcsolatos alapvető katolikus tanítás a Katolikus Egyház Katekizmusa (KEK) második rész (A keresztyén misztérium ünneplése) második szakasz (Az Egyház hét szentsége) harmadik fejezet (A közösség szolgálatának szentségei) 7. cikkelye (A házasság szentsége) tárgyalja (KEK 1601-1658; Összefoglalás 1659-1666).²

A házasság szentségének definiálásakor a KEK idézi az Egyházi Törvénykönyvet, miszerint „a házassági szövetséget, amelyben a férfi és a nő az egész élet olyan közösségét hozza létre egymással, mely természeténél fogva a házasfelek javára, gyermekek nemzésére és nevelésére irányul, Krisztus Urunk a megkereszteltek között a szentség rangjára emelte” (KEK 1601).³ Amikor a katekizmus a házasságot az üdvösség történetébe állítva mutatja be, akkor külön is megemlíti Tóbiás könyvét. A 7. cikkely I. A házasság Isten tervében című alpontjának A házasság a törvény pedagógiája alatt című alrész (KEK 1609-1611) így fogalmaz: „Ruth és Tóbiás könyve megindító tanúság a házasság nagyra értékelése és a házastársak hűséges gyöngéd-sége mellett.” (KEK 1611)⁴ Ez az említés is kifejezi, hogy Tóbiás könyve és a katolikus keresztyén házasság-értelmezés között szoros kapcsolat áll fenn.

Radó Polikárp (1973) véleménye szerint a keresztyének házasságukat kezdetben a kortárs világi hagyományok szerint kötötték meg. Meglátása szerint a zsidókeresztyén jegyesek „használhatták a Tóbiás könyvében leírt szertartást, amikor a leány atyja, gyermeke kezét a vőlegény kezébe tette és ezt mondotta: »Legyen veletek Ábrahám Istene, Izsák Istene, meg Jákob Istene, ő kössön össze benneteket, teljesítse áldását rajtatok«”^{5,6}

² A Katolikus Egyház Katekizmusa. (Szent István kézikönyvek 6.) Budapest, 2002. 432–448.

³ Uo. 432. oldal és 93. lábjegyzet.

⁴ Uo. 435.

⁵ Radó Polikárp: *A megújuló istentisztelet*. Budapest, 1973. 51. oldal és 76. végjegyzet. A Radó által hozott szöveg a Vulgataban szerepel, a javított Nova Vulgata nem hozza.

⁶ Uo.

Dolhai Lajos (2012) egyik tanulmánya szerint a házasság szentségének liturgiátörténetét négy korszakra osztják: 1. az 1-4. század 2. a 4-11. század 3. a 12. századtól a II. Vatikáni Zsinatig 4. a Zsinat után.⁷ Dolhai sorra veszi a korszakokat, és nagyon érdekesítően mutatja be azok jellegzetességeit. A negyedik korszak tárgyalásánál megjegyzi, hogy a tridenti rítus nászmise olvasmányai az Ef 5,22-23 és a Mt 19,3-6 voltak, vagyis a szentírási olvasmányok között itt nem szerepelt Tóbiás könyve.⁸

A házasságkötés szertartását a katolikus egyház a 20. században újraszabályozta. A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) *Sacrosanctum Concilium* (SC) kezdetű, a szent liturgiáról szóló konstitúciója külön ír a házasság szentségéről (77–78. pont)⁹. Ebben előírják, hogy „a római Rituále eddigi házasságkötési szertartását át kell dolgozni és gazdagabbá kell tenni, hogy a szentség kegyelmét világosabban jelezze és a házastársak kötelességeit nyomatékosan hangsúlyozza.” (SC 77)¹⁰ Ennek megfelelően új liturgikus könyvben szabályozták a házasságkötés szertartásának rendjét, melynek első kiadását 1969. március 19-én, második kiadását 1990. március 19-én tették közzé. Az első hivatalos, latin kiadás magyarul 1971-ben látott napvilágot, míg a második kiadás magyar fordítását 2005-ben bocsátották ki a magyar katolikus püspökök, majd 2006-ban került kinyomtatásra és bevezetésre.¹¹

Várnagy Antal (1993) a házasságkötés új szertartását ismertette megállapítja, hogy a katolikus házasságkötésnek három lehetséges formája lehet: 1. szentmise keretében; 2. szentmisén kívül; 3. katolikus és meg nem keresztelt között.¹² Ezt annyival egészítjük ki, hogy a szertartáskönyvben lefordításra és közzétételre került egy szertartásváltozat arra az esetre, ha a házasságkötés világi lelkipásztori kisegítő előtt köttetik, de hazánkban ez nem került bevezetésre.¹³

⁷ *A házasság szentségének története*, In: DOLHAI Lajos: *A szentségi üdorend összefüggései*. Budapest, 2012. 103. Az egész tanulmány: 102–121.

⁸ Uo. 118.

⁹ *Sacrosanctum Concilium – Konstitúció a szent liturgiáról*. In: A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai (Szent István Kézikönyvek 2.) Budapest, 2007. 71.

¹⁰ Uo.

¹¹ *A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia Előszava*. In: A házasságkötés szertartásának rendje. Budapest, 2006. 5–6.

¹² VÁRNAGY Antal: *Liturgika*. Abaliget, 1999. 170.

¹³ *A házasságkötés szertartásának rendje világi lelkipásztori kisegítő előtt*. In: A házasságkötés szertartásának rendje. Budapest, 2006. 73–90.

Az új szertartáskönyv szerint a házasságkötés szertartásának négy fontosabb alkotóeleme van: 1. igeliturgia; 2. a házasulandók beleegyezése; 3. nászáldás; 4. szentáldozás.¹⁴ Mivel – ahogy fogjuk látni – Tóbiás könyve az igeliturgia keretében kerül elő a házasságkötés szertartása során, ezért kiemelten fontos rögzíteni, hogy az igeliturgia során „kifejezésre jutnak a keresztény házasság üdvtörténeti jelentősége, valamint a keresztény házasság kötelezettségei és feladatai a házastársak és a gyermekek megszentelésének biztosításában”¹⁵.

Miután röviden áttekintettük a házasság szentségének teológiai és liturgikus alapjait, vizsgáljuk meg Tóbiás könyvének használatát a házasságkötés szertartásában.

Tóbiás könyve a házasságkötés szertartásában

A *Római Misekönyv* rituális misékre szánt szövegei között találunk egy olyan miseszöveg-gyűjteményt, amely a Misék a házastársakért elnevezést viseli.¹⁶ Ezek között a szövegek között nem találkozunk Tóbiás könyvéből vett részletekkel.

A *házasságkötés szertartásának rendje* elnevezésű magyar hivatalos liturgikus könyvünkben a négy házasságkötési forma alapszövegei között nem találkozunk Tóbiás könyvével.¹⁷ A szertartáskönyv Függelék részében szereplő szövegek között (egyetemes könyörgések; eljegyzés; házassági évforduló; ökumenikus esketési szertartások) sem találunk Tóbiás könyvére utaló hivatkozást.¹⁸

A házasságkötés szertartásában egy szövegcsoporthoz találunk csak Tóbiás könyvével. A házasságkötés szertartásában és a nászmisében előforduló különféle szövegek – 1. Bibliai olvasmányok elnevezésű szöveggyűjteményben¹⁹ szerepel két szakasz Tóbiás könyvéből. Az első, amit a 182. szám alatt hoz a szerkönyv

¹⁴ Vö. uo. 17, 35. rubrika.

¹⁵ Uo.

¹⁶ *Római Misekönyv*. Szent István Társulat, Budapest, 1991. 783-796. Magyarországon ez a misekönyv van használatban, a Római Misekönyv időközben közzétett harmadik kiadásának a rubrikáit fordították le és adták ki magyar nyelven (*Római Misekönyv általános rendelkezései*. Budapest, 2009.).

¹⁷ *A házasságkötés szertartásának rendje*. Budapest, 2006. 21-110.

¹⁸ Uo. 177-249.

¹⁹ Uo. 111-149.

a Tób 7,6-14. A második, melynek száma a 183., a Tób 8,4b-8.²⁰ A szöveggyűjtemény elején a következő megjegyzés található: „(...) Mindig ki kell választani egy olyan olvasmányt, amely kifejezetten a házasságról szól. Ezeket az olvasmányokat csillag (*) jelöli.”²¹ Mindkét Tóbiás könyvből vett perikópa ilyen jelzéssel van ellátva. Ez azt jelenti, hogy mind a szentmise kívül, igeliturgiával egybekapcsolt esketési rendben, mind a szentmise keretében ünnepelt házasságkötéskor használható Tóbiás könyvének ezen két szakasza.

Ahhoz, hogy megértsük, miért ezt a két szakaszt adja a katolikus Egyház olvasásra a házasságkötés szertartásához Tóbiás könyvből, meg kell vizsgálnunk röviden a teljes mű szerkezeti felosztását. Ettől a módszertől azt várjuk, hogy kitűnjön: mi a jelentősége Tóbiás könyvén belül ennek a két, a kánoni szövegben egymáshoz közel álló résznek. A mű szerkezeti tagolását tekintve a Szent István Társulat bibliakiadásában a Bevezetés Tóbiás könyvéhez a könyv cselekményéből kiindulva négyes felosztást javasol:

I. 1-3 Prológus (Tobitnak és családjának bemutatása)

II. 4-9 Az ifjú Tóbiás utazása Médiába

III. 10-13 Tóbiásnak és feleségének, Sárának visszatérése Ninivébe

IV. 14 Epilógus (Tobit halála).²²

Rózsa Huba Tóbiás könyvét cselekménye szerint három nagy részre osztja, melyeket egy felirat vezet be (1,1-2):

1. 1,3-3,17 a könyv főszereplőinek: Tobitnak és családjának, valamint Sárának a bemutatása

2. 4,1-14,1 az ifjú Tóbiás útja Médiába; feleségével, Sárával együtt való visszatérése Ninivébe

3. 14,1b-15 epilógus (Tobit halála).²³

²⁰ Uo. 115–117.

²¹ Uo. 111.

²² *Biblia – Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*. Budapest, 2006. 479.

²³ Rózsa Huba: *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*. (Szent István Kézikönyvek 14.) Budapest, 2016. 802–803.

Nowell felosztása szerint Tóbiás könyve öt nagy részből áll. Ezeket további alrészekre osztja kommentárjában.

I. 1,1-3,17 szükséghelyzet Ekbatanában és Ninivében

II. 4,1-6,1 előkészület a Médiába való utazásra

III. 6,2-18 út Médiába

IV. 7,1-11,18 felbontás és gyógyulás

V. 12,1-14,15 minden jó, ha a vége jó.²⁴

Nowell egy korábbi munkájában – csekély eltéréseket leszámítva – ugyanezt a felosztást hozza.²⁵

Engel és Ego koncentrikus felépítést mutat ki Tóbiás könyvében.

1,2-3,17 bevezetés (keret)

A 4,1-21 Tóbit beszéde

B 5,1-6,1 Tóbiás útitársa

C 6,2-7,9a utazás Ekbatanába

D 7,9b-10,13 az ekbatanai házasság

C' 11,1-18 utazás vissza Ninivébe

B' 12,1-22 Tóbiás útitársa

A'13,1-14,1a Tóbit imája

14,1b-15 lezárás (keret).²⁶

Xeravits véleménye szerint a könyv szerkezetében három nagy rész található, melyeket keretbe foglalnak. A szerző tovább részletezi az alább felvázolt részek jellemzőit.

²⁴ NOWELL Irene: *The Book of Tobit*. In: *The New Interpreter's Bible Vol.3. 1 and 2 Kings, 1 and 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther, Additions to Esther, Tobit, Judith*. Ed. KECK, L. E. Nashville, 1999. 988.

²⁵ NOWELL, Irene – CRAVEN, Toni-DUMM Demetrius: *Tobit, Judith, Esther*. In: *The New Jerome Biblical Commentary*. Ed. BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E. Englewood Cliffs, 1990. 569.

²⁶ XERAVITS Géza: *A deuterokanonikus könyvek: Bevezetés keletkezés- és irodalomtörténetükbe*. (Deuterocanonica 4.) Budapest–Pápa, 2008. 44.

1,1-2 **prológus**

I. 1,3-3,17 a probléma

II. 4,1-12,22 Tóbiás útja (megoldás)

III. 13,1-14,1 Tóbit dicsőítő éneke és halála

14,2-15 **epilógus** (intelmek).²⁷

Végül Suter szerkezeti felosztását vizsgálva érdekes, hogy ő összesen 13 részt különböztet meg, jóval többet, mint az előbbi kutatók:

I. 1,1-3,6 Tobit megvakul, miközben eltemeti az asszír elnyomás zsidó áldozatait

II. 3,7-17 Sára és a démon

III. 4. fejr. Tobit erkölcsi tanítása fiának, Tóbiásnak

IV. 5. fejr. Tóbiás és Ráfael előkészül egy utazásra, Tobit pénzének a visszaszerzésére

V. 6. fejr. az utazás, Tóbiás kifog egy halat (mája, szíve, epéje gyógyítás Sárának és Tobitnak)

VI. 7. fejr. az esküvő

VII. 8. fejr. a démon veresége

VIII. 9. fejr. Ráfael visszaszerzi a pénzt

IX. 10. fejr. Tobit és Anna aggódása, az ifjú pár elhagyja Sára otthonát

X. 11. fejr. visszatérés és Tobit látásának helyreállítása

XI. 12. fejr. Ráfael felfedi valódi személyazonosságát

XII. 13. fejr. Tobit imája

XIII. 14. fejr. Tobit végrendelete.²⁸

Mindegyik megoldási javaslatból kitűnik, hogy a Tób 7,6-14; 8,4b-8 Tóbiás útjával, a Sárával való házasságkötésével és a démoni befolyásoltság Isten segítségével való megtörésével áll kapcsolatban. A két perikópa a két fiatal, Tóbiás és Sára egybekelésének két, egymást kiegészítő csúcspontját mutatja be. Az első szöveg a jogi-közösségi aspektust, a második az érzelmi-személyes vonatkozást emeli ki.

²⁷ Uo. 41-43.

²⁸ SUTER, D. W., art: *Tobit*. In: Harper's Bible Dictionary. Ed. ACHEMEIER, P. J. San Francisco, 1985. 1080.

Összefoglalás

Vizsgálódásunk eredményeként láthatjuk, hogy Tóbiás könyvének helye és szerepe van a házasságkötés szertartásában, de nincsen felülreprezentálva a liturgikus szövegekben. Két szabadon választható perikópa (Tób 7,6-14; 8,4b-8) szerepel a szertartáskönyvben. Ezekon kívül nem találkozunk vele máshol.

A házasságkötés szertartásában való jelenléte a könyvnek az egyik hangsúlyos témájából adódik, ami a házasság, azon belül is az endogám házasság. Ez – esetünkben – kifejezetten a Tób 7,6-14 szövegre igaz. Természetesen a Tób 8,4b-8 szakasznak is a házasság az alaptémája, mégis ennek különleges háttérrel ad a kontextus, miszerint Istenben bízva kéri a démoni erő megtörését. Három házaspár is szerepel a kánoni szövegben (Tóbiás-Sára; Tobit-Anna; Ráguel-Edna), ezzel is aláhúzza ennek az életállapotnak a jelentőségét a hívők körében. „Az endogámia egy adott társadalmi csoporton, kategórián vagy rangon belüli egyének közötti házasság.”²⁹ Természetesen ez a fajta házasság nincs előírva az Újszövetségben, de a hit közösségében vállalt házasság nyomatékosítására mégis megfelelő analógia. Így a lánykérés elbeszélése (Tób 7,6-14) és a nászéjszakát megelőző imádság (Tób 8,4b-8) alkalmasak arra, hogy az Isten áldását a házasság szentségében kérő fiatal párt az egyház buzdítsa és bátorítsa a közös Krisztus-követésre.

Az egyház azért olvassa Tóbiás könyvét a házasságkötés szertartásában, mert az egész mű egyik alapmotívuma a házasság. Továbbá azért dönt e mellett a két szakasz mellett, mert – a mű szerkezetének fényében – ezek alkotják Tóbiás és Sára házasságkötésének két csúcspontját. A Tób 7,6-14 a jogi-közösségi, a Tób 8,4b-8 az érzelmi-személyes. A kettőt összeköti Isten áldása és az Isten akaratát megvalósítani törekvő emberi nyitottság. Mindkét szöveg kifejezetten alkalmas, hogy a Jézus Krisztus által alapított házasság szentségének teológiáját belőlük kiindulva tanítsák a jegyeseknek, a jelenlévő násznpnek és minden embernek.

²⁹ HIEKE, T.: *Endogámia Tobit könyvében, a Genézisben és Ezdrás-Nehemiásnál*. In: Tobit-Tóbiás könyve: Szöveg, hagyomány, teológia. Szerk. XERAVITS, G. – ZSENGELLÉR, J. (Deuterocanonica 2.) Budapest, 2005. 101.

KABAI SÁRA RÉKA

MIÉRT DÁVID ÉS MIÉRT NEM SALAMON? (1-2 KRÓN)

*Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hittudományi Kar
teológus hallgató*

Ha végigtekintünk Izrael királyainak során, rengeteg eltérő sorssal, élettörténettel, az uralkodáshoz való hozzáállással találkozunk, ám ezek leírásában nagyon pontos és előre kidolgozott rendszert találunk. A felsorolás merít az ókori kelet nagy királylistáiból, annak számos elemét találjuk meg bennük, amik minden egyes uralkodónál visszatérő motívumként jelennek meg. Egy lényeges különbség és adalék azonban, hogy Izrael minden királya az alapján ítéltetik meg, hogy mennyire volt hasonló egy bizonyos személyhez, Izrael második királyához, Dávidhoz. Ez a lista két helyen szerepel, egyszer a Királyok Könyvében, egyszer pedig a Krónikák Könyvében. Ha alaposan megfigyeljük a két művet, akkor lényegi különbségeket fedezhetünk fel abban, ahogyan példát és mintát állítanak Dávid leszármazottai elé. Két különböző mű – két különböző szerző, és ennek megfelelően két eltérő cél és gondolatvilág jellemzi ezeket a munkákat, amely a Krónikás többek között arra indítja, hogy bizonyos események elhallgatásával és súlypontok áthelyezésével egy a Királyok Könyvében megismerttől merőben eltérő, néhol azzal ellentétes portrét fessen Dávidról és Salamonról.¹

A Királyok Könyvében Salamon életének két korszakával találkozunk, melyeket az Istenhez való viszonya szerint élesen el lehet határolni egymástól, a Biblia úgy fogalmaz, hogy szíve elfordul Istentől.² A Krónikás életének ezen fontos szakaszát elhallgatja, és egy olyan ideális képet tár elénk, melynek lényeges mozzanata az Istenhez való teljes mértékű ragaszkodás, a hit és az engedelmesség. Salamon alakja olyannyira magasztossá válik, hogy már-már túlmutat apján,

¹ FINKELSTEIN, Israel: *David and Solomon: in search of the Bible's sacred kings and the roots of the Western tradition*. New York, 2007. 222–225.

² 1Kir 11,4.

Dávidon³ és emiatt felmerül a kérdés, hogy akkor miért nem Salamon lesz az utána következő királyok mércéje, miért marad meg a Krónikás Dávidnál, vagy miért nem használja végig azt a formulát, amelyet Rechabeámnál. A 2Krón 11,17-ben ezt találjuk: „Ezzel is megszilárdították Júda királyságát, és megerősítették Rechabeámot, Salamon fiát három esztendeig. Mert csak három évig járt Dávid és Salamon útjain.”

A Krónikás alapvetően egységben szemléli Dávidot és Salamont, amint erre a fenti idézet is utal. Ez annak tudható be, hogy a Krónikás gondolatvilágának közepén a Jeruzsálemi Templom és a kultusz foglal helyet. Ebből a szempontból nézve lesz mind Dávid, mind Salamon minden tette, határozata és jellemvonása értékes. Olyan ideálokat állít velük a zsidóság elé, ami biztos alapot képez a fog-ságból való hazatérés után a templom újjáépítésére, továbbá Isten és a népe közötti kapcsolat helyreállítására. Az a feltétlen és buzgó hit, amivel ez a két uralkodó rendelkezik, örök érvényű példaként áll az izraeliták előtt. Ez a fókusz okozza bizonyos életesemények elhallgatását is.

De milyen is ez a Salamon, akit a Krónikás lefest? Braun tanulmánya alapján⁴ három aspektusát lehetne megragadni ennek a képnek. Az első Salamon Istentől való kiválasztottsága. Születésének pontos körülményeiről, apja szenvedélyéből fakadó gyilkosságáról nem olvasunk, Salamon először csak Dávid gyermekeinek felsorolásában jelenik meg, mely azt jelzi, hogy egy a sok törvényes gyermek közül. Az indok, ami miatt ő fogja követni apját a trónon, Istentől eredő szándék, melyet Nátán próféta jövendöl meg Dávidnak. A híres orákulum (2Sám 7) szavait a Krónikás konkrétan Salamonra értelmezi, és úgy jeleníti meg, mint olyan embert, akit Isten maga választ ki, neki kell „házamat és udvarait fölépítenie. Kiválasztottam, hogy fiam legyen, én meg atyja leszek. Királyságát mindenkorra megerősítem, ha odaadóan megtartja parancsaimat és törvényeimet, úgy, mint a mai napon.”⁵ Nem egyszerű öröklésről vagy választásról van tehát szó, hanem Isteni rendelésről. A sámueli szöveghelyen ezt nem találjuk meg explicit módon, míg itt maga Dávid közli fiával, hogy Isten még a nevét is megjósolta, utalva ezzel arra a korszakra,

³ 2Krón 1,12.

⁴ BRAUN, Roddy L.: *Solomonic apologetic in Chronicles*. Journal of Biblical Literature 92. (1973/4) 503–516.

⁵ 1Krón 28,6–7.

ami uralkodása alatt Izraelre vár. Salamon neve ugyanis rímel a shalom, azaz az isteni béke héber megfelelőjére, mely gazdag jelentéstartalommal bír, többek között utal egyfajta aranykorra, jólétre, mely szintén Isten kegyelmének kiáradása, nem pusztán emberek műve. Ez a név és mögöttes tartalma választ ad arra is, miért nem építhetett Dávid templomot az Úrnak. Salamon nyugodt, kiegyensúlyozott, inkább diplomáciai, mint harci politikája ellentétben áll Dávid harciasságával, és mivel az ő kezéhez vér tapadt, ezért nem méltó a Templom felépítésére.⁶

A második szempont, hogy megválasztását Izrael egyöntetű támogatása és örömteli beleegyezése kíséri, nincs szó trónviszályról, más királyról vagy bármilyen ellenállásról. Ez erősen ellentétben áll a párhuzamos szöveghelyekkel, ahol Dávid fiainak harcairól, lázadásairól olvasunk, és megerősíti Salamon nevében rejlő Istentől eredeztethető békét, mely kiárad az országban. A Dávid által elkezdett egység megszilárdítása Salamon feladata, és ebben az egyöntetű akklamációban ez is kifejezésre jut. Ez az egységesség, és a nép engedelmissége a Krónikás műve, ugyanis nem csak a királyokat és az ő Istenkapcsolatukat idealizálja, hanem a nép attitűdjére is reflektál, mint követendő példára. Izrael egysége és bizodalma Istenben, aki maga választ királyt feljűk, harmonikus kapcsolatot, és igaz hitet feltételez.

A harmadik aspektus, hogy teljes szívvel a kultusznak és Isten szolgálatának rendeli magát. Kapcsolata Istennel és alakja azonban túlmutat egyszerű odarendelődésen. Mély, személyes, bensőséges kapcsolata van az Úrral, melyben nincsen szüksége közvetítőkre. Első Istennel történő találkozása is ezt igazolja, uralkodása legelején ugyanis, miután áldozatot mutatott be az Úrnak, Ő álmában megjelenik, és személyesen szól hozzá. Az ilyen fajta álmra a héber a „tardemah”⁷ kifejezést használja, mely több egyszerű álomnál, tartalma mindig Istennel való közvetlen találkozás, melyben Isten cselekszik. Ilyen álom közben teremti meg Ádám bordájából Évát, és ugyancsak ilyen álomban harcol Jákobbal és áldja meg, új nevet adva neki. Salamon ebben az álomban bölcsességet kér Istentől, hogy kormányozni tudja azt a hatalmas országot és népet, melyet atyja hagyott rá örökségül. Isten válasza és ajándéka túlszárnyalja Salamon kérését, elképzelését és gondolatait. Nemcsak

⁶ 1Krón 22,7–10.

⁷ DAVIES, John A.: „Discerning between good and evil”: Solomon as a new Adam in 1 Kings. Westminster Theological Journal 73. (Spring 2011) 39–57.

azt adja meg, amit kért, hanem azt is, amit nem kért, jutalmul szíve tisztaságáért. Isten bölcsessége pedig végigkíséri minden egyes napját élete hátralévő részében. Ez a fajta harmónia az Úrral megmutatkozik szavain, tettein, és híre olyan messzire terjed, hogy Sába királynője is meglátogatja. Érdekes azonban, hogy a Királyok Könyvében megjelenő ítéleteiről a Krónikás szintén hallgat, noha azok is bölcsességéhez és uralkodásához tartoznak, és ráerősítenek arra a tényre, hogy Salamonnak nincs szüksége prófétai közvetítésre, ha tanácsot szeretne kérni Istentől vagy bárkitől. Uralkodása alatt egy próféta sincs mellette említve, mely elmélyíti Isten Dávidnak tett ígérését, mely szerint saját fiává fogadja Salamont.

A kultusz iránti elköteleződése szemben áll a Királyok Könyvével, ahol élete végén Salamon idegen oltárokat hagy emeltetni feleségeinek, hogy azokon idegen isteneknek mutassanak be áldozatokat. Ez a fajta eltévelyedés teljesen hiányzik a Krónikás elbeszéléséből, szilárdan és megingathatatlanul állítja Salamon Isten iránt hűségét, egy hibátlan, szent, bűn nélküli uralkodó képét rajzolva meg.

Röviden összefoglalva ő az Isten által kiválasztott templomépítő. Közelebbről megvizsgálva azonban ezt az építkezést, izgalmas gondolatmenetet találunk. Abban a portréban, amit a Krónikás fest Dávid és Salamon kapcsolatáról, és kettejük viszonyáról, az tűnik ki, hogy Salamon egyrészt azért jött, hogy túlhaladja apját,⁸ másfelől azért, hogy befejezze annak művét.⁹ A templom felépítésének előkészítését már Dávid elkezdte, nemcsak szívének gondolatával és szándékával, hanem konkrétumokkal is. Kereskedelmi kapcsolatai révén építő anyagot rendel, kultikus előírásokat készít, felhossa a Frigyládát, pontosan beosztja a templomi segítőket és a különböző szolgálatokat, tervrajzokat készít. Amikor ezeket átadja fiának, akkor az intelmek műfaja elevenedik meg előttünk, és rejtetten egy másik párosra is utalás történik.¹⁰ Dávid nagy király volt, Isten kedvelte, és ígéretek adott számára, mégsem építhette fel az Úr templomát. Párhuzamba hozható itt Mózes, aki végigkísérte az izraelitákat, az Úr barátja volt, mégsem mehetett be az Ígért földjére. Dávid szavaiban visszaköszönnek Mózes Józsuéhoz intézett szavai, melyekben

⁸ BRAUN, Roddy L.: *Solomonic apologetic in Chronicles*. *Journal of Biblical Literature* 92. (1973/4) 503–516.

⁹ WILLIAMSON, Hugh Godfrey Maturin: *The Accession of Solomon in the Books of Chronicles*. *Vetus Testamentum* 26. (1976) 351–64.

¹⁰ Uo.

arra inti utódját, hogy ne féljen, járjon mindig az Úrral, és konkrét feladatot bíz rá, jelen esetben az Úr háza építésének feladatát annak pontos tervrajzával együtt.

Egy második kezdetét is megtaláljuk azonban az építkezésnek a 2Krón elején, ahol Salamon maga határozza el, hogy nagyszabású munkába kezd.¹¹ Nemcsak a Jeruzsálemi Templomnak kezd hozzá, hanem saját maga számára is lakóházat épít.¹² Habár korábban azt láttuk, hogy Dávid megtett minden szükséges előkészületet az építkezés megkezdéséhez, és Salamonnak csak meg kellett valósítania apja terveit, itt újabb rendelkezésekkel, igényekkel, kereskedésekkel és intézkedésekkel találkozunk. Salamon szerepe tehát nem elhanyagolható a nagy munka szempontjából, és nem törpülnek el tettei apja lépései mellett, sőt, ha lehet, még nagyobb buzgalommal dolgozik az Úr ügyén. Ez a buzgóság és az Istennel való mély, személyes kapcsolata megnyilvánul a templomszentelési imánál is. Bár a Krónikás megemlíti Salamon megkoronázásakor, hogy Cádokot fölkenték főpapnak, mégsem ő az, aki imádkozik az Istenhez a népért, ő abban a jelenetben végig hallgat. A főpapi funkciót a király látja el, és hosszasan könyörög az Úrhoz, hogy bármi történjék is, aki a Templomban mutat be áldozatot, megtérvén szívében hozzá, vagy csak a Templom felé fordulva imádkozik is, ha messze van (háború, fogság), az Úr könyörüljön meg rajta és bocsásson meg neki. Az ima dubletként megtalálható mind a Királyok Könyvében, mind a Krónikásnál, és mindkét helyen említés történik elhurcolásról, fogságról. Míg a Királyok Könyvében meg van nevezve az egyiptomi fogság, mint referencia pont, ez a Krónikás művéből hiányzik – ez is mutatja célját és szándékát, továbbá megírásának idejére utal. A fogság itt egy másik fogság, ahol az izraelitákat Salamon ezen imája megtérésre kell, hogy buzdítsa, hogy visszatérjenek az Úrhoz, és ez által visszatérhessenek saját földjükre, és ott Isten népéhez méltón élhessenek. Az ima végén tűzoszlop ereszkedik le az áldozatokra, és felemészti azokat. Ez az Úr dicsősége, ami azonban szintén a főpapok imájára szállt le, vagy a próféták kérésére a korábbi korokban, itt azonban Salamon az, akinek a szavára mindez megtörténik, és a templom

¹¹ „Salamon elhatározta, hogy templomot épít az Úr nevének és palotát királyi udvara számára.” (2Krón 1,18)

¹² Saját lakhelyének építése kétszer annyi időt vett igénybe, mint a Templomé, ezt egyesek azzal magyarázzák, hogy ezen ügyben nem volt annyira buzgó, valamint nem csak magának, hanem feleségének és lovainak, harci szekereinek is hajlékot készített. Vö. BRAUN: *Solomonic... i. m.*

szentelését is ő végzi a Krónikás szavai szerint, a papi osztályokat csak ez után rendeli ki a szent szolgálatokra.

*Isten maga vetette el Sault, és Dávidot választotta a helyére. Ő volt az, aki átadta a trónt Dávidnak Saultól.*¹³ Logikusan és dinasztikusan Sault, Izrael első királyát valamelyik gyermekének kellett volna követnie a trónon, de látván szívének gonoszságát, Isten maga választ új embert utódjának, és ezzel új dinasztiát alapít. A Krónikás többször említi, hogy Dávidban az Úr kedvét lelte, már Saul mellett is kitűnnek pozitív tulajdonságai, remekül bánik a hárfával, többször gyakorol irgalmat, és királlyá válásában van valami mesészerű is. A legkisebb fiú, aki legyőzi Góliátot, többször bajba kerül, de mindig megmenekül, végül pedig király lesz. Olyan példaként áll az izraeliták előtt, aki mindvégig Istenben bízott, és rá hagyatkozott, és ez által megmenekült, mert életét biztos alapra helyezte, és szíve az Úrnál nyugodott. A Krónikás éppen ezért minden bűnét elhallgatja, és hibátlan, szent, Istennek tetsző uralkodóként tünteti fel.

Kétszer annyi fejezetet szentel neki, mint Salamonnak, melynek a fele a templommal és a kultusszal kapcsolatos teendők és rendelkezések jegyzéke, ezzel is hangsúlyozva azt, hogy a kultusz alapvető megalapítója Dávid. Ő hozza fel az Úr ládáját is, és az ő terve, hogy házat készítsen neki, ezzel megszilárdítva annak helyét, és megszüntetve a különböző kultikus helyeket. Az Úr ládájának letelepítése ugyanis magával vonja, hogy ezentúl egy legitim áldozat bemutató hely lesz. Isten iránti szeretete és buzgósága annyira magával ragadja, hogy vállalja azt is, hogy egyesek lenéznek, és nevetségesnek találják. Amikor Milka, Saul lánya meglátja, ahogy az Úr ládája előtt táncol, elfordul tőle, és megutálja szívében. Ez az a mozzanat, ahol Saul dinasztiája teljesen elvész, Milkának ugyanis nem születik utóda, ezzel pedig a családjának ága is kihal. Ez ráerősít arra, hogy az Úr elvetette Sault, és Dávidot, és az ő leszármazottait ültette a trónra, ő a legitim uralkodó. Izrael vegyes tömegei lelkesen és egyhangúan elfogadják maguk fölé királynak, ez által képes létrehozni és megalapítani az egységes Izrael államot.¹⁴

Ahhoz képest, hogy a Királyok Könyvében mennyire emberi alakként jelenik meg, a Krónikák Könyvében egy másik arcát láthatjuk. Fiával együtt egységet

¹³ FINKELSTEIN: *David and... i. m.* 88.

¹⁴ BRAUN: *Solomonic... i. m.*

alkotnak, kiegészítik egymást, és Izrael olyan aranykorát mutatják be, amelyet nem megismételni kell, hanem örök időkre példaként állhat a nemzetek előtt.¹⁵ Ez az állapot főleg a kettészakadás után értékelődik fel, továbbá amikor a zsidóság szétszórásban kénytelen élni.

Azok az aspektusok, amelyek a Krónikás Salamon-portréjában megtalálhatóak, Dávidnál is felfedezhetőek, kettő legalábbis biztosan a háromból. Ez az Isten által történt kiválasztottság és az egyöntetű elfogadás a nép által. Kettejük alakja sok hasonlóságot mutat, és ezáltal élesen szembekerül az utánuk következő nemzedékkel, uralkodókkal. A hanyatlás és a kettészakadás okaként a Krónikás Rechabeámot jelöli meg, és minden bűnt rá vonatkoztat. Mind a Nátán orákulumában, mind a templomszentelési imát követő álomban, ahol Isten beszél Salamonhoz, megjelenik az az isteni ígéret, hogy az Úr addig nem hagyja el népét, és addig nem hoz rá romlást, hanem megtartja szilárdan királyságát és annak békéjét, amíg el nem fordul a nép tőle. Ahogy Mózes beszédében a nép elé tárta az élet és a halál útját, úgy Isten is ezt teszi. Elmondja Salomonnak, hogy áldása meddig terjed ki, és mi történik akkor, hogyha a nép megszegi szövetségét, és hamis istenek felé fordul. A hűtlenség árát vázolja fel. Korábban idéztük azt a szakaszt a 2Krónból, ahol Rechabeámot jellemzi a szerző, aki *csak három évig járt Dávid és Salamon útján*.¹⁶ Utána elfordul mind az úttól, mind Istentől, rossz helyen kér tanácsot, nem hallgat az idősebbekre, a bölcsébbekre, ezért a nép is elfordul tőle és Isten is. Ez az oka a kettészakadásnak, és az addig tartó aranykor végének. Éles a kontraszt közte és az előtte levő két király között. Ez azonban tudatos szerkesztés eredménye. Isten ígéretei minden szinten megvalósulnak.

A Krónikás alapvető nézőpontja a kultusz és a Jeruzsálemi Templom, mindent innen szemlél. Dávid és Salamon életét is erre fűzi rá, tetteiket ez alapján ítéli meg, és bár Dávidról kétszer olyan hosszan ír, ezért emeli fel Salamont mégis vele egy szintre, sőt, egyes helyeken magasabbra is emeli, és többre tartja. Ennek az oka, hogy ő a Templom valódi építője, akit maga Isten választ ki erre a feladatra, ellentétben Dáviddal, aki saját maga akart volna az Istennek templomot emelni. Ezt a Krónikás azzal magyarázza, hogy Dávid azért nem építhette meg, mert vér tapadt

¹⁵ FINKELSTEIN: *David and... i. m.*

¹⁶ 2Krón 11,17.

a kezéhez, lévén, harcos volt. Itt azonban többről van szó. Isten szuverén döntése, hogy letelepedjen-e vagy sem, és többször felmerül még Salamon imáiban is, hogy hogyan lakhat az Isten az emberek között, hiszen annyira más, és szentsége annyira hatalmas. Ám ahogy kiválasztja magának Dávidot, és ígéretet tesz neki, úgy kiválasztja Jeruzsálemet is, és benne Salamont, hogy megfelelő házat építsen neki.

Összefoglalásként elmondható, hogy a Krónikás által felvázolt portré Dávidról és Salamonról Templom és kultusz-központú, éppen ezért szoros egységben kezeli a két uralkodót, sok párhuzamot vonva közöttük. Alakjuk olyan nagyként jelenik meg, mely elérhetetlen, mégis követendő ideálként lebeg az izraeliták felett. A Krónikás alapvető kompozíciós témája a hit és az engedelmesség. Tisztában van Salamon és Dávid tetteivel, bűneivel, ám azért, hogy ezt a két témát kiemelje, és ebben példákat tudjon a fogsági zsidóság elé állítani, ezeket mélyen elhallgatja. Ez az egység részben az oka, hogy nem emeli magasabbra Salamont Dávidnál, hanem úgy jelöli meg őt, mint a Nátán orákulum beteljesítőjét, egyfajta „messiást”, aki elhozta a shalomot, az isteni békét a néphez. Ugyanaz a helyzet áll fent, mint ami később majd Izajás és Ácház király között az Immánuel-jövendölés esetében. A próféta egy konkrét utódot jövendöl meg, olyan ígéretet ad, ami belátható és így képes jel lenni az uralkodó számára. A többlet tartalmat, a messiási jövendölést csak később nyerik el. Ez is magyarázza, hogy mivel az isteni ígéret Dávid számára hangzott el, a szerző nem változtat azon, hogy a dávidi leszármazottakat a dinasztia alapítójához mérje. Bizonyos esetekben, mint Rechabeámnál is, megfigyelhető ez az egy szinten és egységként való kezelése a két uralkodónak. Rechabeám az, aki oka lesz a zsidóságot ért isteni büntetésnek, mely az Istentől való elfordulás, és melynek csúcsa a fogság. Vele indul Izrael romlása, és ez éles váltás Salamon után. A Krónikás kárhoztatja őt, kifejtve, hogy nem volt meg benne a bölcsesség, nem hallgatott az idősek tanácsára, és sem Dávid, sem Salamon útjain nem járt. A két királyt egy szintre emeli, egy egységként kezelve a két utat, a két példát. Ennél messzebbre azonban nem merészkedik.

REFORMOK. AZ EGYHÁZ MEGÚJULÁSI TÖREKVÉSEI XIII. LEÓ PÁPÁTÓL NAPJAINKIG

Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Vallás, Kultúra, Társadalom Doktori Iskola

Bevezetés

Megújulás. Ez az a megszűnni nem tudó folyamat, amit a II. Vatikáni Zsinat a modern (pasztorális) teológia paradigmájával elindított, és aminek szükségességét Ferenc pápa napjainkban oly gyakran hangsúlyoz, tudva, hogy az Egyház csak akkor nevezhető krisztusinak, ha törekszik erre a megújulásra, mely Krisztusban történik. A zsinati teológia értelmében az egyház és a világ megváltozott viszonyának tükrében elengedhetetlenül fontos, hogy az Egyház folyamatosan felfrissüljön, korszerű ruhát öltjön, hogy a ma emberéhez tudjon szólni, figyelembe véve az adott kor és idő társadalmi, gazdasági, politikai kontextusát. Tanulmányomban szeretnék az egyház 20. századi megújulására reflektálni a történelmi események és körülmények hangsúlyozásával, továbbá részletesebben foglalkozni a világi krisztushívők megváltozott szerepével. A II. Vatikáni Zsinattól kezdődően ugyanis a misszió fogalmának új értelmezésével találjuk szembe magunkat, ennek értelmében pedig az egyház küldetése az, hogy Isten szeretetét megtapasztalhatóvá tegye a világban, amely folyamatban minden embernek része és feladata van.¹ „Az Egyház küldetése tehát azáltal valósul meg, hogy – Krisztus parancsának engedelmességgel és a Szentlélek kegyelme és szeretete hatására – megjelenik minden ember, még a nemzetek körében is, hogy élete példájával és az igehirdetéssel, a szentségekkel és a kegyelem többi eszközével mindenkit elvezessen Krisztus hitére, szabadságára és békéjére, hogy így nyitva álljon mindenki számára a szabad és biztos út a krisztusi misztériumban való teljes részesedéshez.”²

¹ CSISZÁR Klára: *A misszió mint a teológia alfája és ómegája*. In: *Teológia a társadalomért*. Szerk. HOLLÓ László – VIK János. Budapest–Kolozsvár, 2018. 140.

² AG 5.

XIII. Leó pápától a II. Vatikáni Zsinatig

A 20. század kapujában az egyház nehéz helyzetben találta magát. Európában új eszmei irányzatok körvonalazódtak, a pozitívizmus, idealizmus, marxizmus, nihilizmus stb. tanai egy Isten nélküli humanizmust állítottak a középpontba. Az antiklerikális megnyilvánulásokat elősegítette, hogy a fent említett irányzatok az egyházban az emberi és világi haladás akadályát látták. Ennek következményeképpen Olaszországban az új törvényjavaslatok beszüntették a jótékonyági intézményeket, Németországban egy új, „civil” kultúra létrehozásán fáradoztak, Svájcban a protestánsok minden együttműködési egyezményt elutasítottak, Belgiumban a szabadkőműves törvények teljesen ellehetetlenítették a katolikusok közösségi és intézményes életének megszervezését. Egyre jobban érzékelhetővé vált a modern civilizáció és az egyház közötti törés.³ XIII. Leó pápasága ebben a társadalmi-kulturális kontextusban indult, és korábbi utazásai során ő is észrevette, hogy a világ és az egyház elszigetelődött egymástól. Bár a pápaság belső hatalma és külső tekintélye az ő ideje alatt megnőtt, a programadó enciklikájában (*Inscrutabili Dei consilio*) megfogalmazott célkitűzéseit, miszerint az egyházat és a modern kultúrát újra összhangba kell hozni, nem sikerült elérnie. Konzervatív szemlélete és a skolasztika kiemelkedő képviselőjének, Aquinói Szent Tamásnak a mélységes tisztelete egy határozott, de kevés változást felmutatni tudó korszakot eredményezett.⁴

X. Piusz „konzervatív reformpápanak” nevezhető, aki az egyház belső működésében és a központi egyházkormányzatban ért el ugyan változásokat (lelkisábrázolási munkájának köszönhetően például a papság lelkeségének tökéletesítésében), programjában azonban mégis a hagyományos vonalat képviselte, elkerülve mindennemű bizonytalan újítást.⁵ XV. Benedek pápaságának idejét az első világháború és az általa okozott sebek gyógyítása határozta meg. Diplomata pápaként is említik, hiszen következetesen kiállt amellett, hogy a háború egész ideje alatt semleges maradjon, továbbá folyamatosan próbált békét teremteni az ellenfelek

³ MONDIN, Battista: *Pápák enciklopédiája*. Budapest, 2001. 625.

⁴ MARTON József: *Katolikus egyháztörténet. II.* Kolozsvár, 2001. 307–310.

⁵ SZÁNTÓ Konrád: *A katolikus egyház története. III.* Budapest, 1987. 994–997.

között. Bár ezen törekvései nem jártak sikerrel, a háború utáni segélyakciókban nagy részt vállalt. Közreműködése által több mint 100.000 hadifogoly szabadult meg, akiket egy, a Vatikánban felállított hivatal abban is segített, hogy hazakerüljenek a családjukhoz. Ezen humanitárius tettei révén a pápaság tekintélye megnőtt és szinte észrevétlenül diplomáciai hatalommá vált.⁶

A háborús évek után XI. Piusz lett a következő pápa, aki programját első körlevelében fogalmazta meg, kiemelve, hogy szeretné az embereket közelebb vinni Krisztushoz, a béke kútfejéhez, és egyesíteni az emberiséget Krisztus országában szeretetben és békében. Ennek érdekében az egyház belső életének megújításán munkálkodott, így több szentévet is meghirdetett, ugyanakkor nagy hangsúlyt fektetett az egyházi élet fellendítésére. Támogatta az Eucharisztikus Kongresszusokat és az egyházi tudományok fejlesztését, továbbá kiemelt figyelmet fordított a missziókra, szorgalmazta a bennszülött papság és egyházi közigazgatás kiépítését (a bennszülött papok száma 2670-ről 7000-re emelkedett). Az első világháború alatt számos országban kialakult rendezetlen egyházi viszonyokat is igyekezett helyreállítani, és ez több országban sikerült is.⁷ Fontos jellemzője pápaságának az olasz állammal közösen, 1929-ben aláírt Lateráni egyezmény. Szerette volna, ha a tömegtájékoztatási eszközök segítségével az egész világhoz szólni tudott volna, így megalapította a Vatikáni Rádiót, továbbá egy katolikus folyóiratot, hogy a katolikus vallást jobban megismerhessék az emberek.⁸ XIII. Leó pápához hasonlóan ő is egy új „keresztény civilizáció” felépítését álmodta meg, aminek érdekében pápasága 17 évében végig tevékenyen munkálkodott. Az ő ideje alatt vált az egyház igazán egyetemes egyházzá, tanítói tevékenysége révén pedig hangsúlyozta annak evangelizáló feladatát, amelybe nemcsak a papokat, hanem a laikusokat is bevonta, kiemelve a világi krisztushívők egyházban betöltött fontos szerepét.⁹ Ezzel kapcsolatban egy alkalommal így fogalmazott: „Az Egyház, Krisztus misztikus teste szörnyeteggé vált. A feje őrési, a test összeaszott. Önöknek, papoknak kell az Egyház testét újjáépíteni,

⁶ MARTON József: *A keresztény jelenkor*. Marosvásárhely, 2008. 225–226.

⁷ MARTON: *Katolikus egyháztörténet... i. m.* 339–341.

⁸ *Hetvenöt évvel ezelőtt hunyt el XI. Piusz pápa*. <http://www.magyarokurir.hu/hirek/hetvenot-evvel-ezelott-hunyt-el-xi-piusz-papa/>. (2019.02.22.)

⁹ MONDIN: *Pápák enciklopédiája... i. m.* 660–661; 681.

és ennek egyetlen útja, hogy mozgósítják a laikusokat. Fel kell szólítaniuk a laikusokat, hogy önnel együtt legyenek Krisztus tanúi. Arra kell meghívni őket, hogy vigyék vissza Krisztust a munkahelyekre, a piacokra.”¹⁰

XI. Piusz 1939-ben bekövetkezett halála után egy rendkívül gyors konklávé választották meg Eugenio Pacelli bíborost, az elhunyt egyházfő államtitkárát, aki a XII. Piusz nevet vette fel, ezzel is kifejezve, hogy folytatni szeretné az elődje által elkezdett tevékenységet. Nunciusi és államtitkári tevékenységének köszönhetően beutazta az egész világot, járt Buenos Airesben, Lourdes-ban, az Amerikai Egyesült Államokban, de volt Franciaországban és Budapesten is. XI. Piusz egy alkalommal így fogalmazott: „Azért küldöm mindenhova, hogy a világ megismerje őt, és hogy ő megismerje a világot. [...] Nagyszerű pápa lesz!”¹¹ Pápai mottójának azt a mondatot választotta, mely számára mindig a legfontosabb volt, és amelyre egész életében próbálta az emberek figyelmét felhívni: *Opus iustitiae pax*, ami magyarul annyit jelent: A béke az igazság gyümölcse.¹² A *Summi pontificatus* kezdetű programadó enciklikájának központi témája a béke, melyet azonban nemcsak egyik vagy másik fél szemszögéből tekintett, hanem úgy látta, hogy az egyedüli szilárd alap, melyen a békét meg lehet valósítani, az az isteni és emberi törvények összekapcsolása. Leírja ugyanakkor a népek békés együttélésének céljait és módjait, rámutat arra, hogy mik is valójában a bajok okai illetve a Krisztustól elszakadt emberiség elé, mint egyetlen Megváltót, Krisztust helyezi: „Íme a ti Királyotok!” A megoldást az emberiség újranevelésében látta, amely az egyház anyai és alapvető hivatása. Ezt az újjáteremtő munkát az egyháznak úgy kell alakítania, hogy alkalmazkodjon a megváltozott körülményekhez és az emberi nem új igényeihez.¹³ Reformtevékenységéhez tartozik a *Zsoltároskönyv* fordítása, amelyre 1945-ben kerül sor, illetve a liturgikus reformprogramja, amelynek keretében ünnepélyesen kinyilvánítja az egyházi rend szentségének lényegét, amit a felszentelésben és az imában határoz meg, nem pedig a paténa és a kehely átadásában. Az ökumenizmus kérdéséhez való viszonyulása kettős. Bár eleinte megerősítette az elődje által lefektetett alapelveket, miszerint el kell utasítani

¹⁰ ŐRSY László SJ: *Életerős zsinat*. Budapest, 2017. 60–61.

¹¹ MONDIN: *Pápák enciklopédiája... i. m.* 684.

¹² TÖRÖK József: *XII. Piusz pápa*. Újvidék, 1991. 19.

¹³ MONDIN: *Pápák enciklopédiája... i. m.* 687.

az ökumenikus törekvéseket, véleménye később megváltozott, és az 1949-ben kiadott *De motione oecumenica* elnevezésű instrukcióban már arra hívja fel a püspökök figyelmét, hogy gyümölcsöző tud lenni a nem katolikusokkal létesített párbeszéd, hiszen ez lehetőséget teremt arra, hogy több emberrel megismertessék a katolikus hit tanításait. Támogatta a missziós tevékenységeket és kedvezően értékelte, hogy bár a háború ideje alatt a missziók száma csökkent, annak végeztével új missziók alakultak. Az *Evangelii praecones* kezdetű enciklikájában hangsúlyozza a hittérítők megfelelő képzésének fontosságát, mely ki kell terjedjen nemcsak a teológiai tanulmányokra, de különböző nyelvek tanítására illetve mezőgazdasági, földrajztudományi, néprajzi ismeretek megszerzésére is, majd pedig arról ír, hogy mennyire fontos a missziókban a helyi szokások, hagyományok, értékek átvétele, beépítése az evangelizációba. A pápa szerint ezeket egy nép bölcsessége alkotta meg, és nem rombolja le az evangélium azokat, hogyha szokásaiban jók és becsületesek. Támogatja továbbá a hittérítő tevékenységek során a világiakkal való együttműködést is. A háború egész ideje alatt kiemelt figyelemmel fordult a zsidóság felé és humanitárius tevékenysége révén legalább egymillió zsidó menekült meg a Szentszék közbenjárására.¹⁴ A háború utáni években minden eszközt megragadott arra, hogy az egész emberiséghez szóljon és a kereszténység szolgálatára hívja fel őket. Célja az volt, hogy ne csak a katolikusok szemében, hanem az egész világ előtt legyen pápa. Az ő személyével alakult ki végérvényesen a pápai hivatás új felfogása, és őt nevezhetjük az elsőnek azon pápák közül, akik beilleszkedtek a tömegtársadalomba.¹⁵ Egy 1946-ban elhangzott beszédében, melyet a bíborosi kollégiumhoz intézett, kiemelte a világiak egyházban betöltött fontos szerepét: „a hívek, és különösen a világiak, az Egyház életének élvonalában vannak: az Egyház rajtuk keresztül az emberi társadalom életelve”, majd 1949-ben a Belga keresztény munkásmozgalomnak ezt nyilatkozta: „Mindenekelőtt a laikusok látják el az Egyház »világi« küldetését”, azaz az Evangélium átvitelét a foglalkozásokba és a társadalom szerkezetébe. A közvetlen világi szférában való működés nem a papság, hanem a világiak feladata. Ebben az értelemben a világiak »az Egyház életének legelső vonalában vannak.«”¹⁶

¹⁴ SZÁNTÓ KONRÁD: *A katolikus egyház története. II.* Budapest, 1988. 544–545.

¹⁵ MONDIN: *Pápák enciklopédiája... i. m.* 694.

¹⁶ MONDIN: *Pápák enciklopédiája... i. m.* 704.

„Zsinati pápák” és a II. Vatikáni Zsinat

XII. Piusz halála után a bíborosi testület és a római kúria is úgy látta, hogy a világban végbemenő változásokhoz az egyháznak is mielőbb alkalmazkodnia kell, és bár erre a legalkalmasabbnak Angelo Giuseppe Roncalli bíborost tartották, nem gondolták, hogy a hetvenes évei végén járó egyházfő ezen lépésekben túl messzire menne. Ő azonban egyháztörténészként észrevette, hogy az állandóan változó társadalom hatással van az egyházra is, így ha küldetését teljesíteni akarja, akkor az egyháznak is alakulnia kell a folyamatosan változó világhoz. Egyik kedvenc szava az *aggiornamento* volt, ami naprakészt jelent, és XXIII. János értelmezésében ez az egyház belső megújítását jelentette, amit a mai világgal való kapcsolatfelvétellel egyetlen útjának látott.¹⁷ E megújulás útját egy egyetemes, ökumenikus zsinat összehívásában látta, amely szándékát 1959. január 8-án hirdette ki először. Kiemelte, hogy az egyházat vizsgálni kell „ad intra”, vagyis belső mivoltában, hangsúlyozva a Krisztustól kapott tanító és új életet adó feladatát, de szemügyre kell venni „ad extra”, vagyis külső megnyilvánulásában is.¹⁸ Ökumenikus és egyetemes zsinatot hirdetett meg, így arra a világ minden tájáról érkeztek püspökök, ugyanakkor részt vettek a többi keresztény felekezet képviselői is, protestánsok és ortodoxok, megfigyelőként. Az előkészítési munkálatok részeként felállította a *Commissio antepreparatoria*-t, egy bizottságot, melynek feladata az volt, hogy összegyűjtse a világegyház összes püspökétől, a szerzetesrendek elöljáróitól, a pápai diplomatáktól és a katolikus egyetemektől a zsinati témákra vonatkozó javaslatokat, meglátásaikat.¹⁹ Ennek eredményeképpen a zsinat céljával azt tűzte ki, hogy a lehető leghatékonyabb módon vigyék közel az emberekhez a szent hagyományt, de nem hagyva figyelmen kívül a társadalom megváltozott szerkezetét, az eszmék és értékek változását. A zsinat összesen négy ülészakán beszédekre és olykor heves vitákra került sor a liturgiáról, a keresztények egységéről, az ökumenizmusról, a püspökök kollegialitásáról, a világi krisztushívók helyzetéről.

¹⁷ SZÁNTÓ: *A katolikus... i. m.* 651–652.

¹⁸ CSERHÁTI József: *Bevezetés*. In: A II. Vatikáni Zsinat tanítása. Szerk. CSERHÁTI József – FÁBIÁN Árpád. Budapest, 1975. 9.

¹⁹ SZÁNTÓ: *A katolikus... i. m.* 656.

XXIII. János pápa 1963-ban bekövetkezett halála után a konklávét Giovanni Battista Montini bíborost választotta meg az új pápának, aki a VI. Pál nevet vette fel. Bár módszereiben és temperamentumában is különbözött elődjétől, elképzeléseiben, miszerint az egyházat a megújulás útján tovább kell vezetni, hasonlóan gondolkodott. Az 1962. október 11-én megnyitott és 1965. december 8-án bezárt zsinaton összesen tizenhat zsinati dokumentum (négy konstitúció, amelyek általános elméleti kérdéseket, kilenc dekrétum, amelyek gyakorlati határozatokat, illetve három deklaráció, amelyek adott részletkérdéssel kapcsolatos állásfoglalásokat tartalmaztak) született a következő főbb témákban: a szent liturgiának megújításáról szóló konstitúció (*Sacrosantum concilium*), dogmatikus konstitúció az egyházzal (*Lumen gentium*) és az isteni kinyilatkoztatásról (*Dei verbum*), illetve lelkipásztori konstitúció, amely az egyház mai világban betöltött helyzetéről és szerepéről szól (*Gaudium et spes*). A konstitúciók mellett határozatokban és nyilatkozatokban a zsinat foglalkozott a vallásszabadság kérdésével, a papképzés megújításával és a papi szolgálattal, a világi krisztushívők felelősségével és feladatával, az egyház és a nem keresztények kapcsolatával, a keresztény neveléssel, a szerzetesi élet megújításával, a püspökök egyházban betöltött pásztori szolgálataival, a keleti egyházakkal, az ökumenizmussal, a tömegtájékoztatási eszközökkel és az egyház missziós tevékenységével.²⁰ Az *Ad gentes* kezdetű határozat relativizálja az egyház konkrét földrajzi helyhez kötött missziós tevékenységét és azt inkább úgy határozza meg, mint minden ember feladatát, amely a feltámadás öröméből fakad. Aki ugyanis egyszer megtapasztalta Isten szeretetét, arra hivatott, hogy ezt az örömhírt továbbadja másoknak is.²¹

A világi krisztushívők helyzete

A világi hívek apostolkodásáról, szerepéről az egyházban és a világban az *Apostolicam actuositatem* kezdetű zsinati határozat rendelkezik, amelynek megszava-

²⁰ CSERHÁTI József: *Általános bevezető a zsinati dokumentumokhoz*. In: A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai. Szerk. Diós István. Budapest, 2000. 11.

²¹ CSISZÁR Klára: *Holistic mission concept. The mission today*. In: Rwanda. La mission hier et aujourd'hui. Ed. NIYIGENA, Jean-Paul. Namur, 2018. 25–26.

zására és kihirdetésére 1965. november 18-án került sor.²² A benne foglaltak jelentőségét nem csökkenti, hogy az irat „csak” a dekrétum címet viseli, hiszen ebben javarészt bizonyos hitigazságok gyakorlati következményei szerepelnek. Rendkívüli jelentősége van ennek a dokumentumnak, hiszen jelzi a zsinat szellemét és azt a fordulatot, amit ez jelentett az egyházban. Azelőtt ugyanis nem volt példa arra, hogy egy zsinati dokumentum vagy pápai megnyilatkozás teljes terjedelmében a világi krisztushívők helyzetével és feladataival foglalkozott volna. A zsinat elhozta azt a változást, ami után a laikusokra már nemcsak a klérus tevékenységének alanyaiként tekintettek, hanem hangsúlyozták mindenki egyéni hivatását és felelősségét az egyházban és a világban. A világi hívek vagy laikusok teljes értékű tagjai az egyháznak, így részesülnek az általános papságban, Krisztus papi, prófétai és királyi méltóságában.²³ A laikus szó a görög *laosz* szóból ered és jelentése ’néphez tartozó’, így ez a megnevezés nem lekicsinylés, hanem azt fejezi ki, hogy a személy Isten népének közösségéhez tartozik, annak minden méltóságával és felelősségével együtt.²⁴ Krisztus az egyházat azért alapította, hogy az folytassa az apostolok munkáját, és mindenhol hirdesse az Örömhírt, a keresztény hivatás természetéhez pedig hozzátartozik, hogy meghív mindenkit erre az apostoli munkára. Arra, hogy miért van szükség a világiak apostolkodására, a dekrétum választ ad, kiemelve, hogy Krisztus megváltó műve kiterjed az egész földi élet megújítására, így az egyháznak az is a feladata, hogy a földi életet átítassa az „evangélium szellemével”. A világiak pedig sajátos helyzetben vannak azáltal, hogy a világba tartoznak, hiszen benne élnek, így ők ismerik talán a legjobban az igazi problémákat. Mindenkinek feladata, hogy saját képességeinek és élethelyzetének megfelelően azon munkálkodjon, hogy a világ Krisztusban való megújulása létrejöjjön. Ennek az útja a tanúságtévő élet, az, hogy a munkahelyen, a baráti közösségben, a családban, az iskolában arra törekedjen, hogy az evangélium szerint éljen, hogy annak az örömhíre tetteiben is tükröződjön. A dokumentum ugyanakkor kiemeli, hogy ezen törekvés nem jelenti azt, hogy el kell vetni az evilági értékeket, ame-

²² VITÁNYI György: *II. Vatikáni Zsinat*. Budapest, 1967. 203.

²³ Vö. 1Pt 2,9.

²⁴ HORVÁTH Lóránd: *Határozat a világi hívek apostolkodásáról „Apostolicam Actuositatem”*. In: A II. Vatikáni Zsinat tanítása. Szerk. CSERHÁTI József – FÁBIÁN Árpád. Budapest, 1975. 310.

lyeket a társadalom, az állami rend, a kultúra és a gazdasági élet képvisel, hanem azoknak el kell ismerni az önálló értékét és tisztelni azok természetfeletti méltóságát, amelyet Isten megtestesült Fiában nyertek el.²⁵ Az apostolkodás legelső és legfontosabb területe a határozat értelmében a család, amit a következőképpen fogalmaz meg:

„[...] a hitvestársak és a családok apostolkodásának páratlan jelentősége van mind az Egyház, mind a világi társadalom szempontjából. A keresztény hitvestársak egymás, gyermekeik és a család egyéb tagjainak üdvösségére a kegyelem munkatársai és a hit tanúi. Gyermekeik számára ők az első hithirdetők és nevelők; szavukkal és példájukkal keresztény és apostoli életre készítik fel őket, okosan segítségükre vannak hivatásuk megválasztásában, és nagy gonddal ápolják a bennük esetleg ébredező szent hivatást.”²⁶

A családon kívül hangsúlyozza az egyházközségi életben való részvételt, felszólítja a fiatalokat is a bevonódásra, ugyanakkor együttműködésre, párbeszédre hív mindenkit. A Laikus Apostolkodás világkongresszusain a világiak és a klérus között párbeszédre van lehetőség, és ennek eredményeképpen egy új szemlélet alakult ki a világiak egyházban betöltött helyéről és szerepéről.²⁷ A dekrétum üzenetét a következő részletben foglalom össze:

„Az Egyház apostoli küldetését a világban a világi hívek mindenekelőtt életükkel teljesítik, melyben láthatóvá válik: a *hit*, mely a világ világosságává teszi őket; a *becsületesség* bármilyen ügyben, mellyel mindenkit megnyernek az igaz és a jó szeretetének, s végül Krisztusnak és az Egyháznak; a testvéri *szeretet*, mely a testvérek életkörülményeinek, munkájának, fájdalmainak és törekvéseinek részesévé teszi őket, s szinte észrevétlenül mindenki szívét előkészíti az üdvözítő kegyelem befogadására; s végül társadalmat építő szerepük teljes *tudatossága* segíti őket, hogy keresztény nagylelkűséggel végezzék teendőiket a családban, a társadalomban, s hivatásuk területén.”²⁸

A *Lumen gentium* kezdetű dogmatikai konstitúció az egyházzól szintén kiemeli

²⁵ HORVÁTH LÓRÁNT OPRÁEM: *Apostolicam Actuositatem. Határozat a világi hívek apostolkodásáról. Bevezetés.* In: A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai. Szerk. DÍRÓ S ISTVÁN. Budapest, 2000. 450.

²⁶ AA 11.

²⁷ HORVÁTH: *Apostolicam... i. m.* 452.

²⁸ AA 13.

a laikusok szerepét az egyházban. Krisztus prófétai hivatalából részesülve az a kötelességük, hogy Isten üzenetét befogadják és azt embertársaiknak tovább is adják. Ez a zsinati dokumentum az egyház misztériumáról szóló fejezetben azt Krisztus misztikus testének nevezi, ahol a tagok, bár különbözőek, mégis egy testet, egységet alkotnak. Így van ez az egyházban is, ahol a Lélek különböző ajándékaiból részesülve különbözőek a feladatok is, mindez azonban a Krisztusban egyesült egyházban valósul meg:

„Amint az emberi test tagjai, jóllehet sokan vannak, mégis egy testet alkotnak, úgy a hívők is Krisztusban (vö. 1Kor 12,12). Krisztus testének építésénél is érvényesül a tagoknak és a feladatoknak a különbözősége. Egy a Lélek, aki sokféle ajándékát a maga gazdagsága és a szolgálatok szükségletei szerint osztja szét az Egyház javára (vö. 1Kor 12,1–11). (...) Ennek a testnek a feje Krisztus. Ő a láthatatlan Isten képmása, és benne teremtett minden. Ő előbb van mindennél, és minden Benne áll fönn. Ő a feje a testnek, mely az Egyház.”²⁹

Láthatjuk tehát, hogy a zsinat elutasítja a klerikalizmust, ehelyett együttműködésre, párbeszédre és részvételre hív. Hangsúlyozza ugyanakkor, hogy ez a meghívás egy kötelesség is, amelyet a keresztség és a bérmálás szentségében kapunk. Tanulmányom végén szeretném röviden Ferenc pápa tanítását összegezni, hangsúlyozva az egyéni felelősség és feladat kérdését, hiszen ő „missziós kilépésre” hív mindannyiunkat.

Ferenc pápa

Ferenc pápa egyház-értelmezésének középpontjában az a kép áll, hogy az egyház Isten népe. Ez azonban nem új, hanem csupán egy megújított kép, ami azonban feltételezi az egyházi élet megújulását is. A néphez közel álló lelkipásztori stílusa egész teológiáját tükrözi, ő ugyanis az egyházat nem egy szervezetnek, egy hierarchikus rendszernek látja, hiszen az elsősorban Isten népe, egy úton levő, zarándok nép. A klerikalizmus minden formáját elutasítja, kifejtve, hogy Isten népének többségét a világiak alkotják és csak kisebbségben vannak jelen a felszentelt szolgák.³⁰

²⁹ LG 7.

³⁰ KASPER, Walter: *Ferenc pápa – a gyengédség és a szeretet forradalma. Teológiai gyökerek és lelkipásztori*

Szeretné, ha az egyház életében mindenki részt venne, nők, férfiak, laikusok és klerikusok egyaránt, és szava lenne mindenkinek a döntéshozatalban. Egy olyan teológiát és egyházat szeretne, amely természetéből eredően szolgálja az emberiséget és azon munkálkodik, hogy Isten szeretete megtapasztalhatóvá váljon mindenki számára. Missziófogalmának is ez a mozgatórugója, hiszen az egyház misszióját is ebben látja: a megtestesülés titkát megtapasztalhatóvá tenni az emberek számára.³¹ Kiemelten foglalkozik a nők szerepével, és örömmel veszi tudomásul, hogy egyre több nő vesz részt papokkal közösen különböző lelkipásztori feladatokban. Ahhoz, hogy a keresztény értékek átjárják a szociális, politikai és gazdasági világot, Ferenc pápa fontosnak tartja a laikusok képzését, amit egy jelentős lelkipásztori kihívásnak jelöl meg. A laikusokhoz való hozzáállásának alapja a *sensus fidei*ről szóló tanítás. Ezt a hitben való élet iránti érzéket a Szentlélek által a keresztségben mindenki megkapta, Ferenc pápa pedig nyitott fülekkel és odafigyeléssel fordul a világi hívekhez, akik szerint új utakat és módszereket tudnak feltárni az evangelizációs munkában.³² Az egyház az ő szemében sohasem zárkózhat el a problémáktól, nem zárkózhat önmagába és foroghat saját maga körül, hanem ki kell lépjen, el kell jusson a perifériákra, meg kell nyissa a kapuit, hogy az emberek vonzódni kezdjenek az egyházhoz. *Evangelii gaudium* kezdetű apostoli buzdításában kiemeli, hogy Isten szava egy új „missziós” kilépésre hív mindannyiunkat, hogy saját kényelmünket háttérbe szorítva a periférián élők felé forduljunk:

„Az új evangelizációnak magában kell hordoznia minden egyes megkeresztelt újfajta aktív szereplővé válását. Ez a meggyőződés közvetlen felszólítássá válik minden keresztény felé, hogy senki ne mondjon le a saját evangelizációs feladatáról, lévén, hogy ha valaki valóságosan megtapasztalta az üdvözítő Isten szeretetét, nem szorul hosszas felkészítésre, hogy elmenjen és hirdesse azt, nem várhat arra, hogy sok előadásban vagy hosszas oktatásban legyen része.”³³

Hangsúlyozza a párbeszéd útját, mint a békeszerzés eszközét, és megjelöli az egyház feladatát is ebben a törekvésben: „Az Egyház »a békesség evangéliu-

távlatok. Budapest, 2015. 55.

³¹ CSISZÁR: *A misszió... i. m.* 149.

³² KASPER: *Ferenc pápa... i. m.* 58–59.

³³ EG 120.

mát« (Ef 6,15) hirdeti, és nyitott minden nemzeti és nemzetközi szervezettel való együttműködésre, hogy részt vegyen ebben az oly nagy egyetemes jóval való törődésben. Jézus Krisztus hirdetésében, aki személyében maga a béke (vö. Ef 2,14), az új evangelizáció minden megkeresztelt embert arra sarkall, hogy a békeszerzés és a megbékélt élet hiteles tanúja legyen.”³⁴ Ferenc pápa az evangélium örömét úgy hirdeti, hogy mindenkire tud szólni, legyen az gazdag, egyszerű földműves, európai vagy afrikai. Igehirdetésének kulcsa ugyanis, hogy az evangélium örökérvényű igazságait annak frissességével tudja közvetíteni, így az egyház hagyományának folytonosságát összekapcsolja a megújulással.³⁵ Az öröm meghatározza Ferenc pápa egész életét, ez teszi őt sokak szemében oly vonzóvá és ez az, amiről tanúságot tesz nap mint nap. Írásaiban újra és újra megjelenik az öröm: programadó enciklikája, melyben az egyház és a hívek küldetéséről ír, így kezdődik (Az evangélium öröme), a szinódusi családlevél a családban megélt szeretet öröméről szól, minden keresztényhez szóló buzdítása is ezzel kezdődik (Örvendjetek és ujjongjatok), a legutóbbi, a katolikus felsőoktatásról szóló írása pedig szintén középpontba helyezi az örömet azáltal, hogy azt hangsúlyozza, hogy a keresztény tanítást evangéliumi örömben fogalmazzák meg. A Jézussal való találkozás öröme és üdvözítésének befogadása megszabadítja az embert a bűntől és a szomorúságtól, így a krisztusi öröm fogja beragyogni egész életét. Ennek a továbbadására hív meg Ferenc pápa, hiszen „az örömhírt nem adhatja tovább más, csak az, akinek élete a Krisztusban gyökerező örömet sugározza”.³⁶

Befejezés

Tanulmányomban a római katolikus egyház megújulási törekvéseit szerettem volna összefoglalni XIII. Leó pápaságától kezdve, akit – bár „átmeneti pápának” gondoltak előrehaladott kora miatt – a nagy szociális pápának és a modern kor első nagy pápájának tartanak napjainkban. Az egyházunk elmaradottságára vo-

³⁴ EG 239.

³⁵ KASPER: *Ferenc pápa... i. m.* 122.

³⁶ TOMKA Ferenc: *A küldetés lelkesége Ferenc pápa tanításában*. In: *Ferenc pápa – próféta vagy eretnek?* Szerk. TOMKA Ferenc. h. n., 2018. 152.

natkozó elhamarkodott ítélezések motiváltak arra, hogy megvizsgáljam, hogyan válaszolt az egyház az adott kor kihívásaira, nehézségeire, a gazdasági, szociális és társadalmi változásokra. Tanulmányomban a történelmi kontextust figyelembe véve összefoglaltam a 20. századi, zsinat előtti és zsinati pápák, illetve Ferenc pápa tevékenységét, valamint a II. Vatikáni Zsinat tanításait, hangsúlyozva, hogy az egyház „korszerűsítése” folyamatosan zajlott és zajlik most is. „Az egyház Isten népeként úton van, nincs maradandó otthona, és »semper reformanda«, azaz állandóan megújulásra szorul. A zsinat ezzel azt fejezi ki, hogy hittételei és dogmái sem az égből pottyantak, hanem konkrét kihívásokra adott válaszokként és hitelmények adott szövegkörnyezetekben való kifejeződéseiként kell értelmeznünk őket.”³⁷

³⁷ NEUNER, Peter – ZULEHNER, Paul M.: *Jöjjön el a te országod! Gyakorlati egyháztan.* Kolozsvár, 2014. 99.

JETRÓ: MIDIÁN ÉS JHWH PAPJA?

*Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár
egyetemi tanársegéd*

Bevezetés

A jahvizmus eredetét mind a mai napig bizonytalanság övezi. Hol és kik tisztelték először ezt az istent, aki Jhwh név alatt jelenik meg az Ószövetség hasábjain? A bibliai beszámolók mind megegyeznek abban, hogy Isten a történelem színpadán először nem Izráel területén jelenik meg, hanem azon kívül. Ábrahámot Úr-Kaszdimban (Gen 15,7; Neh 9,7), azaz Mezopotámiában szólítja meg Isten. Még több szöveg délre helyezi a Jhwh-val való találkozás helyét. Izráel mint nép az Ex beszámolója szerint Egyiptomban kapja a Jhwh név kijelentését (Ex 6,3), ami egy történelmi fordulópontot jelöl, de még Mózes is apósánál, Midián földjén lép legelőször kapcsolatba Istennel (Ex 3). Ugyancsak feltűnő, hogy más, költői szövegekben is, pl. Bír 5, Hab 3, Deut 33, Zsolt 68, Jhwh dél felől, Edom és Párán pusztáin keresztül érkezik az ítéletre, ami azt sugallja, hogy eredeti lakóhelye az említett vidéken van. Efelé mutatnak a saszu népcsoportra vonatkozó, Soleb és Ny Amarna vidékén talált feliratok, amelyekben megjelenik a tetragramnak megfelelő lexéma, *yhw3* a saszuk földjén, a Kr. e. 14. sz-ban.¹ Egymástól független hagyományok tehát Júdatól délre, kvázi Midián környékére helyezik Jhwh eredeti lakóhelyét. Épp ezen érvek alapján fogalmazódott meg a 19. században – természetesen az egyiptomi

¹ A korábbi kutatás kimondottan a Jhwh istennevet vélte felfedezni az említett szövegekben. Újabb vizsgálatok és megfontolások azonban óvatosságra intenek. A környező sorokban azon a helyen, ahol a kérdéses *yhw3* betűcsoport következik egységesen helységnevek szerepelnek, azaz *yhw3* is egy földrajzi egység megjelölésére kell szolgálgjon. Jhwh mint isten legfeljebb csak olyan értelemben kapcsolódhat az egyiptomi szövegekben említett földrajzi névhez, mint az pl. Assur isten és az azonos nevű mezopotámiai város esetében történik. Ld. GÖRG, Manfred: *Jahwe – ein Toponym?* In: *Biblische Notizen* 1. (1976) 7–14.; ADROM, Faried – MÜLLER, Matthias: *The Tetragrammaton in Egyptian Sources. Facts and Fiction.* In: *The Origins of Yahwism.* Hrsg. VAN OORSCHOT, Jürgen – WITTE, Markus. Berlin–Boston, 2017. 93–113.

leleteket leszámítva –, az ún. midianita-kénita hipotézis, amely szerint Jhwh eredetileg délen, a midianiták és kéniták kultuszában játszott nagy szerepet, és Mózes akkor került kapcsolatba vele, amikor beházasodik egy midianita pap családba.

A fenti elmélet szülőatyja F. W. Ghilany nevezetű német tudós, aki legelőször R. von der Alm álnéven publikálja téziséét 1862-ben.² Tőle függetlenül egy holland teológus is, C. P. Tiele, hasonló elméletet állított fel 1872-ben.³ A következő évtizedekben az elmélet általánosan elfogadottá vált mind az német mind az angol-szász irodalomban. Természetesen az irodalomkritika fejlődése alapjaiban rengette meg ezt az elképzelést is, és rávilágított arra, hogy a kérdéses szövegek, de a bibliai könyvek végleges verziói is általában kései produktumok, és módszertanilag nagyon bizonytalan azokat a kezdeti folyamatok forrásaként felhasználni. A legtöbb kutató ezt azzal próbálja meg kivédeni, hogy a hagyománytörténet felől érvel, és azt állítja, hogy bár a szövegek későbbiek, az alapul szolgáló mítoszok és legendák megtörtént eseményeket dolgoznak fel a maguk módján. Így például Blenkinsopp megpróbálja új alapokra helyezni a régi hipotézist, ahol Jetrónak, mint a midianita Jhwh papnak, nála is nagy szerep jut.⁴ Hasonló célkitűzéssel indul és eredményre jut Mondriaan is átfogó vizsgálatában.⁵ Ebben a rövid tanulmányban az Ex 18,1–12 alapján kívánok rávilágítani, hogy ezek a szövegek milyen szocio-kulturális közegben születhettek, és mennyire használhatók a midianita hipotézis alátámasztásául.

Mózes apósa

Az első feltűnő dolog Mózes apósával kapcsolatosan, hogy háromféleképpen nevezi meg őt az Ószövetség. Jetróként szerepel az Ex 3,1; 4,18-ban és végig az Ex 18-ban, Reuélnak nevezi őt az Ex 2,18 és a Num 10,29, de a Bír 4,11 is Hobábként

² BLENKINSOPP, Joseph: *The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah*. Journal for the Study of the Old Testament 33. (2008) 131–132.

³ BLENKINSOPP: *Hypothesis... i. m.* 131. 1.lábj.; MONDRIAAN, Marlene: *Who were the Kenites?* Old Testament Essays 24. (2011) 415.

⁴ BLENKINSOPP: *Hypothesis... i. m.* 131–153.

⁵ MONDRIAAN, Marlene: *The rise of Yahwism: Role of marginalised groups*. Doktori tézis. University of Pretoria. Pretoria, 2010. Köszönöm dr. Jenei Péternek, hogy felhívta a figyelmemet erre és még néhány más témába vágó tanulmányra.

nevezi meg Mózes apósát.⁶ Tovább bonyolítja a képet, hogy Hobáb a Num 10,29-ben Mózes sógoraként jelenik meg. A problémára két megoldás létezik. Az egyik a klasszikus forráselmélet, amely azokat a részeket, amelyek Mózes apósát Jetróként nevezik meg, az elohista forráshoz rendeli, míg a Reúél nevet használókat a jahvista forráshoz.⁷ A két forrás ugyanazt a jelenséget, személyt más-más névvel illetné, mint az pl. a Sínai-Hóreb megnevezésnél is látható lenne. Ez az elgondolás azonban leginkább csak az Ex 2–3-ban működik, míg az Ex 18-at a szöveg másféle törései alapján, pl. a Jhwh és Elóhim istennevek alapján, szintén tovább kellene tagolni,⁸ noha Mózes apósával kapcsolatosan a szöveg egységesen Jetrót használ. A legtöbben valóban fel is bontják az Ex 18-at E-re és J-re. Azaz bár az Ex 18 egységesen Jetrót említ Mózes apósának esetében, azaz elohista forrás lenne, mégis sokszor használja a Jhwh nevet, ami miatt verseket a jahvistához sorolnak. De nem ez az egyetlen megoldás.

Albright, és kutatása nyomán több exegeta is úgy gondolja, hogy Mózes apósának többféle nevét az magyarázza, hogy Reúél egy midianita klán neve, Jetró a konkrét személynek a neve, míg Hobáb valójában nem Mózes apósa, hanem annak veje vagy sógora a történetekben.⁹ Ez a tézis főleg két érven alapszik. Először azon, hogy egy Reúél nevű ősatya Ézsau fiaként szerepel a Gen 36,4-ben, Ézsau toledotjában. Erről a klánról lenne szó, mikor a szöveg Reúélt említi. Másodszor, a sógor és az após diszkrepanciáját azzal lehet feloldani, hogy a יתרו gyökből a különböző vokalizációval képzett szavak sokféle rokonsági viszony leírására szolgálnak a házasságon belül: a יתרו jelenti az apóst (Ex 4,18; Bír 19,4 stb.), a יתרו a vőt (Gen

⁶ Az LXXA a Bír 1,16-ban szintén Mózes apósaként említi Ιωβαβ-ot. Az LXXB azonban már a Jetrónak megfelelő Ιοθρ-ot hozza a kérdéses helyen. Valószínű, hogy mindkét esetben az LXX értelmező harmonizációjával van dolgunk. Ld. LXX Deutsch, 245.

⁷ A fenti felosztás sem egységes a szakirodalmon belül. A különböző elgondolásokhoz ld. HOUTMAN, Cornelis: *Exodus*. Kampen, 1993. 81–82.; SOGGIN, J. Alberto: *Bevezetés az Ószövetségbe*. Budapest, 1999. 120.; SCHMIDT, Werner H.: *Exodus 1–6*. Neukirchen-Vluyn, 2011. 85–87.; DOHMEN, Christoph: *Exodus 1–18*. Freiburg–Basel–Wien, 2015. 147.

⁸ Ld. elsősorban a régebbi kutatás elgondolásait: DILLMANN, August: *Exodus und Leviticus*. Lipcse, 1897. 201–202.; HOLZINGER, Heinrich: *Exodus*. Tübingen, 1900. 61.; KITTEL, Rudolph: *Geschichte des Volkes Israel*. Gotha, 1923. 318. 1. lábj.; *A Pentateuchos forrásművei*. Szerk. KUSTÁR Zoltán. Debrecen, 2005. 89.

⁹ ALBRIGHT, William Foxwell: *Jethro, Hobab and Reuel in Early Hebrew Tradition*. Catholic Biblical Quarterly 25. (1963) 1–11.

19,4; Bír 15,6 stb), vagy a vőlegényt (Ézs 61,10; Jer 7,34), míg a gyök a bibliai héberben nem, de más sémi nyelvekben sógor is jelenthet.¹⁰ De ennek az elméletnek is megvannak a gyenge pontjai. A szövegek mind Reúélt, mind Jetrót kimondottan Mózes apósaként mutatják be, míg Hobáb esetében nem rendelkezünk semmilyen forrással arra nézve, hogy mikor került volna Mózesrel ilyen rokoni viszonyban. Ráadásul a יתרו „sógor” jelentése az Ószövetségben nem fordul elő, így igencsak kérdéses, hogy ilyen módon meg lehet-e magyarázni az ellentmondásokat.

Jetró, Midián papja

A fenti azonban csak egy a kérdések közül. Egy következő Mózes apósának a hivatása. Az Ex 3,1 és az Ex 18,1 (vö. 2,16) őt יתרו מדין-nak, azaz Midián papjának nevezi. De mit jelent ez a szókapcsolat?¹¹ Ha konkordancia alapján megnézzük azokat az igehelyeket, ahol a יתרו pap szó *status constructus*-ban van, és a hozzá kapcsolódó *nomen rectum* tulajdonnév, akkor két nagy csoportot látunk. Az egyik nagy csoport, amikor a pap valamilyen istennek a papja (1Sám 5,5; 14,3; 22,17.21; 2Krn 13,9; Ézs 61,6), a másik eset pedig az, amikor a pap valamilyen földrajzi egységnek, régióknak, országnak a papja (Gen 41,45.50; 46,20; Ám 7,10). Tisztán nyelvtani szempontból Midián tehát lehet egy isten vagy egy földrajzi egység neve. Mivel ilyen vagy hasonló nevű isten nevet nem ismerünk, kézenfekvő a második lehetőség, miszerint itt Midián egy régiót jelöl. De ezzel még nem oldódtak meg maradéktalanul a problémák. A következő kérdés, hogy Mózes apósa a Midián papja, vagy egy Midián papjai közül? Ezt a kérdést nem olyan könnyű egyértelműen megválaszolni. A tulajdonviszony leírására szolgáló *constructus*-kapcsolat önmagában sem nem határozott sem nem határozatlan, hanem a *nomen rectum* határozott volta dönti el, hogy a szókapcsolat egésze határozott vagy határozatlan marad. Azaz, ha a második tag előtt szerepel névelő, akkor az egész szerkezet határozott, és fordítva, ha nincs előt-

¹⁰ ALBRIGHT: *Jethro... i. m. 7. 22* láb.; Vö. HOFTHIJZER, Jakob – JONGELING, Karel: *Dictionary of Northwest Semitic Inscriptions*. Leiden–New York–Köln, 1995. 414.

¹¹ Érdekes felvetést tesz KOLLÁNYI Irén: *Jitró és Midjan*. In: *Hitetek mellé tudományt*. Szerk. ZILA Gábor. Budapest, 2014. 78–88. Tanulmányában, ahol a szövegösszefüggés alapján a „tanácsadó”, „szakértő” értelmezést ajánlja Jetró יתרו titulusa számára. Az azonban, hogy Jetró a szövegekben Mózesnek tanácsokat ad, nem változtat sem Jitró foglalkozásán sem a יתרו szó jelentésén.

te névelő, akkor az egész szókapcsolat határozatlan.¹² De mint tudjuk, a tulajdonnevek önmagukban határozottak, így tehát ha a *nomen rectum* tulajdonnév, akkor az egész kapcsolat meghatározottnak tekinthető. Ez az általános szabály. Azonban léteznek olyan szerkezetek, ahol a *nomen rectum* tulajdonnév és a *nomen regens* előtt megjelenik a névelő. Pl. AsszírIA kirÁlya esetében létezik a מְלֶךְ-אַשּׁוּר (2Kir 15,9; 16,9; 17,4 stb.) és הַמֶּלֶךְ אַשּׁוּר (Ézs 36,8,16) forma is. Hasonló a helyzet a JeruzsÁlem lánya kifejezés esetében is, ahol szintén létezik a הַבַּת יְרוּשָׁלַם (JerSir 2,13) és a בַּת יְרוּשָׁלַם forma is (2Kir 19,21; Ézs 37,22; JerSir 2,15 stb.)¹³. Feltevődik a kérdés, ha a szöveg határozottan Midián papjáról beszél, és nem egyről Midián papja közül, nem kellene itt is a tulajdonnévre visszautaló köznév esetében megjelennie a névelőnek, és הַבַּת יְרוּשָׁלַם -t olvasnunk? Bármennyire tetszetős megoldás lenne ez a kényes kérdésre, meg kell jegyeznünk, hogy a szóban forgó jelenség nagyon vitatott. Mind a bibliai mind a biblián kívüli szövegekben ritkán fordul elő, és a legtöbb kutató pl. Gesenius nyelvtana vagy F. M. Cross szerint a kérdéses szövegek hibákat tartalmaznak vagy a szerkezetek másképp értelmezendők.¹⁴ Így a standard nyelvtani szabályok szerint בַּת יְרוּשָׁלַם „a” Midián papját jelenti. Ezt az Ex 2 szövegösszefüggése is támogatja, ahol Reuél neve csak a 18. versben hangzik el, de azelőtt a 16. versben már megjelenik a בַּת יְרוּשָׁלַם, ahol arról olvasunk, hogy Midián papjának 7 lánya van. Az elbeszélés értelmezhetetlen lenne, ha itt nem egy konkrét személyre utalna a szöveg, hanem határozatlan módon azt mondaná, hogy Midián egyik papjának 7 lánya van, és Mózes Midián egyik papjának lányát veszi feleségül. Ez a mondat csak akkor érthető könnyedén, és akkor illeszkedik bele a kontextusába, ha egy konkrét papról és nem meghatározatlan módon Midián egyik papjáról beszél. A 16. vers elmondja, hogy Midián papjának 7 lánya van, majd a 18. vers a nevét is említi Reuélként.

¹² VAN DER MERWE, Christo – NAUDÉ, Jacobus A. – KROEZE, Jan H.: *A Biblical Hebrew Reference Grammar*. London, 2017. 221.

¹³ Az összes előfordulási hely a fentiekén kívül: 2Sám 14,19; 2Kir 23,17; Jer 38,6; Ez 21,27.

¹⁴ GESENIUS, Wilhelm: *Hebrew Grammar*. New York, 1910. 127 § f-g.; Cross, Frank Moor: *The Phoenician Inscription from Brazil. A Nineteenth-Century Forgery*. *Orientalia* 37. (1968) 437–460. 445. Cross azonban elképzelhetőnek tartja, hogy bizonyos esetekben létezhethet ezalól kivétel. Vö. BUTTS, Aaron Michael: *A Note on hbrk b'l in the Phoenician Inscription from Karatepe*. *Maarav* 20. (2013) 189–198., aki szerint a névelő használatának korai szakaszában a középsémi nyelvekben létezett a *constructus*-kapcsolatban a *nomen regens* névelős meghatározottsága. Ám abban a kutatók egyetértenek, hogy nem ez a jelenség lett uralkodóvá, és inkább kivételnek számít semmint szabálynak.

Mindez azt jelenti, hogy a szövegek Mózes apósáról nem mint a papi réteg egyik tagjáról beszélnek, hanem a papként, azaz Midián királyságának főpapijaként. Ez azonban nagyon feltűnő. Először is azért, mert Midián királysága ezen a néven nem szerepel az ókori közel-keleti forrásokban. Az ókori források nem tudnak Midiánról mint egységes törzsről.¹⁵ Éppen ezért a korábbi kutatásban az a vélemény fogalmazódott meg, hogy Midián nem egy földrajzi régió neve, hanem egy törzsi szövetség megnevezése, amely a térség rokon törzseinek szövetsége révén jött létre.¹⁶ Ebben a modellben, amely a mára már szintén meghaladott hipotézisnek számító, Izrael kultuszi alapokon nyugvó amfikcióniájához hasonlóan képzelte el Midiánt is, elvileg jutna hely a Midián papja képzetnek is. Két okból azonban el kell utasítanunk ezt a lehetőséget. Először is, azok a szövegek, amelyek beszélnek ókori közel-keleti szövetségekről, azt expliciten ilyen szövetségnek (*ummatum*-nak) nevezik.¹⁷ Másodsorban csak a kései görög, római és arab források említenek egy *Madiama/Madyan* nevű várost, de Midián az asszír szövegekben nem fordul elő.¹⁸ Az ékírásos források ezzel szemben a térségből több törzset is felsorolnak, ami alapján világosan látszik, hogy ott nem létezhetett egy egységes politikai alakulat, hanem a régiót különféle törzsek lakták. Ugyanezen források azonban rávilágítanak ezen törzsek és a bibliai Midián kapcsolatára. Az asszír szövegek által felsorolt törzsek közül néhány visszaköszön a Gen 25,4-ben (vö. 1Krón 1,33; Ézs 60,6), ahol Midián fiairól olvasunk. A Gen 25 Midiánt egy törzsi ősatyaként mutatja be, és felsorolja fiait. Ezek közül a már említett forrásokban nagy valószínűség szerint Éfá és Éfer fordul elő.¹⁹ Tovább árnyalja a képet, hogy későbbi délarab források tudnak

¹⁵ KNAUF, Ernst Axel: *Midianites and Ishmaelites*. In: Midian, Moab and Edom. Eds. SAWYER, John F. A. – CLINES, David J. A. Sheffield, 1983. 148.; Uő: *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.* Wiesbaden, 1988. 1. 85–86.

¹⁶ HAUPT, Paul: *Midian und Sinai*. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 63. (1909) 506–530.; DUMBRELL, William J.: *Midian. A Land or a League?* Vetus Testamentum 25. (1975) 323–337.

¹⁷ A példákhoz ld. DUMBRELL: *Midian... i. m.* 335–336. Ő feltételezi, hogy a bibliai מִדְיָן szó (Gen 25,16; Num 25,15) megfelel az akkád *ummatu*-nak, és a midianitákra vonatkozva a törzsi szövetségüket írja körül. Ez az érvelés azonban gyenge lábakon áll. A Gen 25,16 többes számban beszél az izmaelita מִדְיָנוֹ-ról, azaz egyszerre több midianita szövetségről kellene beszélni, a Num 25,15 pedig expliciten Midiánon belül emlegeti a „szövetséget” (בְּמִדְיָן רָאשׁ אֲמוֹת בְּיַד אֱלֹהִים), ami kizárja azt, hogy az az egész Midiánra vonatkozzon. Ezenfelül a Zsolt 117,1 a „népek” értelmében használja a szót, de az akkád *ummatu*-nak is sokkal tágabb a jelentése a szövetségben álló feleknél. Ld. CAD 20. 117.

¹⁸ KNAUF: *Midian... i. m.* 1. 77.

¹⁹ KNAUF: *Midianites... i. m.* 148–149.; Uő: *Midian... i. m.* 77–86.

a hánókitákról (*hmkyn*), amely Hánóknak felel meg a Gen 25,4-ből, de az Abídának és Eldáának megfelelő nevek is fellelhetők a délarab forrásokban.²⁰ Ha ezeket a mozaikdarabokat összerakjuk, akkor úgy tűnik Midián eredetileg nem volt egyéb mint több rokon népcsoport egymás mellett élő gyűjtőfogalma, ahol a név egyszerűen a régióra vonatkozik.²¹ Az Ószövetség megszemélyesíti Midiánt, így utal a térség lakosaira, míg az egyes törzsekről, mint az láthattuk is, Midián családfájában emlékezett meg. A bibliai kép is alátámasztja, hogy Midián több törzsből állt. A Bír 8-ban a midianiták és a Gedeon vezette csapat összecsapásáról olvashatunk. Itt feltűnő, hogy midianitáknak több vezérük/királyuk is van, melyek közül Órébet, Zeébet, Zebahot és Cálmannát említi tételesen a szöveg.

Ez is azt mutatja, hogy Midián nem volt soha szervezett állam, valószínűleg nem volt egy egységes királyság, hanem több helyi, törzsi vezető irányította a hozzájuk tartozó rokon népcsoportokat, a Jetróval foglalkozó szövegek azonban a Midián egyetlen (fő)papjáról beszélnek. Ebből arra következtethetünk, hogy a szövegek háttérében egy egységes etnikai csoport képe húzódik meg, amelynek egyetlen főpapja van. Ez nem Izrael keletkezésének korai fázisára vall, hanem a kései, a második templom korára, ahol Júda egy nép egy főpappal.²² Ez a kép látszik érvényesülni Midián esetében is.

Jetró: JHWH pap?

Az utolsó kérdés, amennyiben Mózes apósa mint egy nép főpapja lép fel, milyen istent szolgált? A midianita-kénita hipotézis szerint Jhwh-pap volt. Ezt az Ex 18,10–12 bizonyítaná, ahol miután Jetró meghallgatta Mózesről Isten csodála-

²⁰ KNAUF: *Midian... i. m.* 81–84. Korábbi művében (*Midianites... i. m.* 149) KNAUF Abídát is beazonosítja az asszír szövegekben (*Ibādīdī*), de attól a későbbi monográfiájában eltávolodik (*Midian... i. m.* 84.).

²¹ KNAUF: *Midian... i. m.* 85–56.

²² Az Ószövetségi szövegek rétegei különbséget látszanak tenni a fogság előtti főpap, első pap között (Oberpriester), amelyet שֵׂרֵפְתָּיִם-nak (2Kí 25,18; 2Kí 19,11; 24,11; 26,20; Jer 52,24) neveznek, és amely alatt a papi személyzet legfőbb vezetőjét értik, és a fogság utáni király szerepét is magára öltő főpap (לְרֹאשׁ הַכֹּהֲנִים Num 35,25; Jós 20,6; 2Kí 22,4 stb.) titulusa között (Hohepriester). Vö. VOLZ, Paul: *Die biblischen Altertümer*. Nikosia, 2017. 64 (reprint, az eredeti 1914-ben jelent meg). WAGNER, Thomas: Exil/ Exils-zeit. In: wibilex. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18001/> (2019.05.16.) Jetró titulusa ez utóbbi koncepcióval mutat rokonságot.

tos szabadítását, minden további nélkül áldani kezdi Jhwh-t, és áldozatot mutat be Elóhimnak. Itt azonban érdemes odafigyelni arra, hogy konkrétan mit is mond Jetró. Miután meghallgatja az egyiptomiakon végbement csodákat, azt mondja: Most már felismerem, hogy Jhwh nagyobb minden istennél. Ha itt is egy konkordanciaprogrammal dolgozunk, és rákeresünk az $\text{הָאֱלֹהִים} + \text{עַד}$ bármilyen formájú kapcsolatára világos lesz, hogy a kapcsolat „megtudni”, „felismerni”, „bizonyosságra jutni” valami felől értelmet fejez ki (Gen 22.12; Bír 17.13; 18.14; 2Sám 24.14; Zsolt 20.7; Jer 42.22; vö. Ézs 5.5). A Gen 22-ben, Izsák feláldozásának történetében, Isten „felismeri”, hogy Ábrahám féli őt, a Bír 17.13-ban Míka, miután egy levítát állított szolgálatában, „mostmár biztosan tudja”, hogy Isten jót fog vele tenni. A Bír 18-ban miután a dánita kémek elmondják, amit láttak, egy sokatmondó mondattal hívják fel társaikat, ezek alapján „ismerjétek fel”, mit kell tennetek. A sor folytathatnánk. Ezekben az esetekben végbemegy egyfajta felismerés, az előző tapasztalatok alapján egy új belátásra jutnak azok, akik felismernek valamit. Az Ex 18-ban Jetró eljut arra a felismerésre, hogy Jhwh nagyobb minden más istennél. Ezt egy bizonyoságtétel előzi meg. Felmerül a kérdés, hogy ennek a felismerésnek akkor van-e több értelme, ha Jetró addig is Jhwh papja volt, vagy akkor, ha addig épp azokat a más isteneket szolgálta? Az ókori közel-keleti szövegekből azt látjuk, hogy minden nép a saját istenét helyezte a világrép középpontjába, akit a leghatalmasabb, legerősebb istennek képzelte el. Egy olyan pap, aki istenének nagyságát nem vallja, hanem arra csak valamilyen esemény után döbben rá, nem valószínű jelenség. Sokkal inkább plauzibilis a másik elterjedt vélemény, hogy itt Jetró a Jhwh-hoz forduló népek előképét testesíti meg.²³ Magyarázatra szorul azonban az istennevek használata, amelyet a korábbi kutatás a források egyik kiemelkedő markerének tartott. A hagyománytörténeti módszer R. Rendtorff és E. Blum nyomán azonban egy másik magyarázattal, egy sokak által követett alternatívával szolgál az istennevek váltakozására, de általánosan is a Tóra-keletkezésre.²⁴ A ku-

²³ A rabbinikus irodalom az őszprozelitát látja Jitró képében, de a modern kutatás is a népek megtérésének motívumát fedezi fel ebben az epizódban. Vö. HAARMANN, Volker: *JHWH-Verehrer der Völker*. Zürich, 2008. 84–99.

²⁴ RENDTORFF, Rolf: *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*. Berlin, 1976.; BLUM, Erhard: *Die Komposition der Vätergeschichte*. Neukirchen Vluyn, 1984.; UÓ: *Studien zur Komposition des Pentateuch*. Berlin–New York, 1990.

tatás több ízben is felmutatta a Tórában vagy éppen Jónás könyvében, hogy Jhwh megnevezése bizonyos teológiai szempontokat követ, és bizonyos teológiai mondanivalót kölcsönöz a mindenkori szövegnek, és nem feltétlenül egy-egy forrás jellegzetessége.²⁵ Elóhim az univerzalitást jeleníti meg, tk. ez Jhwh neve a népek számára, míg a Jhwh név Izráel számára van fenntartva. Ha ennek fényében olvaszuk az Ex 18-at magyarázatot kaphatunk az istennevek váltakozására is. A szöveg ott nevezi Istent Jhwh-nak, ahol Jhwh Izráellel kapcsolatos szabadítását, azaz az exodust írja le, ezen kívül azonban Jetró számára Jhwh Elóhimként képzelhető el.²⁶ Jól mutatja ezt a 18,1, ahol mindkét istennév megjelenik: Jetró hall arról, hogy mit tett Elóhim (מִי־הָאֱלֹהִים הַשָּׁעַרְשָׁאֵלֶךָ תֵּאֵדָע), azaz itt a szöveg még általánosan beszél a Jetró nézőpontjáról, de a vers második felében már Izráel tapasztalata és ezáltal belső nézőpontja fogalmazódik meg: Jhwh kihozta őket Egyiptomból (בְּיַהֲזִיאָ יְהוָה אֶת־מִצְרָיִם מִמִּצְרָיִם). Ugyanez érvényesül a későbbi versekben is, a 8–12-ben, ahol Jetró kvázi Mózeset idézi, a hallottakat parafrázálja, amikor Jhwh szabadításáról beszél. Amikor azonban nem Izráel és Jhwh kapcsolata kerül feldolgozásra, hanem egy idegen nép fia, azaz jelen esetben Jetró és Jhwh kapcsolata jelenik meg, már az Elóhim istennév szerepel, és Mózes apósa Elóhimnak mutat be áldozatot. Az istennevek váltakozása tehát a népek és Izráel Jhwh-hoz fűződő viszonyát képezi le, és nem különböző, önmagukban csonka forrásokra utal.

Kontextus

A végső kérdés, hogy mi is ennek a szövegnek a mondanivalója. Azt látjuk, hogy a szöveg expliciten foglalkozik Mózes idegen családjával, feleségével, apósával, két gyermekével. A történet úgy folytatódik, hogy amint Mózes beszél apósának Jhwh dolgairól, az azonnal dicsőíteni kezdi Istent. Arra már utaltunk, hogy Midián itt nem a történelmi Midiánnak felel meg, amely soha nem volt egységes etnikai entitás, hanem sokkal inkább egy fogság utáni stilizált népidéálnak, amely

²⁵ BLUM, Erhard: *Der vermeintliche Gottesname Elohim*. In: Gott nennen. Hrsgs. DALFERTH, Ingol U. – STOELLGER, Phillip. Tübingen, 2008. 97–119.; BÜHRER, Walter: *Der Gott Jonas und der Gott des Himmels. Untersuchungen zur Theologie des Jona-Buches*. BN 167. (2015) 65–78.; PFEIFFER, Henrik: *Gottesbezeichnungen/ Gottesnamen*. In: wibilex. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19928/> (2019.05.16.)

²⁶ HAARMANN: *Verehrer... i.m.* 73–74.

egy főpapot ismer. Ha a fogság után időben keressük a vezetőket, papokat, lévítákat egyes házasságának a kérdéskörét, azt látjuk, hogy elég hangsúlyos szerephez jut a fogság utáni irodalomban. Ezsd 9–10, Neh 13–14 részletesen beszámol erről.²⁷ Ezek szerint a fogság utáni korban még a papok és a lévíták is idegen asszonyokat vettek feleségül, amellyel gyengítették a közösséget. Ezt a fogság után korpolitikai/teológiai diskurzusa egyöntetűen elítéli. Csupán Ruth novellája hirdeti, aki Istenhez tér, annak van megmaradási lehetősége idegenként is.²⁸ Ha ebbe a korba és kontextusba helyezzük bele a Mózes apósáról szóló beszámolókat, de közelebről az Ex 18-at, amely Midián egységes népének főpapjaként tünteti fel Jetrót, azt mondhatjuk, hogy a történet az idegen népek „megtérését” akarja pozitív fényben feltüntetni, és felmutatni, hogy a vegyesházasságok nemcsak kedvezőtlen hatással lehetnek a zsidóságra, hanem az lehetőség a jahvizmus terjesztésére. A házasság révén az idegenek kapcsolatba kerülhetnek Jhwh-val, és felismerhetik nagyságát. Jetró a megtérő após típusa, aki veje hatására kezdi el tisztelni Jhwh-t. Az Ex 18 valószínűleg a fogság utáni korban íródik, és a fogság utáni korban a papok egyes házasságát kívánja, ha nem is propagálni, de tolerált helyzetbe hozni. A Mózes apósáról szóló megjegyzések tehát nem a Jhwh-hit kezdeteiről mondanak el valamit, hanem annak egy későbbi szakaszából mutat be egy nagyon is virulens problémát, a papok vegyesházasságát, pozitív fényben.

²⁷ A témához ld. röviden: SCHAPER, Joachim: *Priester und Leviten im achämenidischen Juda*. Tübingen, 2000. 226–265.

²⁸ HAARMANN: *Verehrer... i. m.* 256–271.

KIS DIÁNA

NEMESNÁDUDVAR MÚLTJA ÉS JELENE

EGY ÉSZAK-BÁCSKAI FALU TÖRTÉNETE ÉS DEMOGRÁFIÁJA

Pécsi Tudományegyetem, Demográfia és Szociológia Doktori Iskola

Bevezetés

Írásom célja egy észak-bácskai német nemzetiségű település történelmének, főbb eseményeinek, valamint egyházi anyakönyvi adatainak ismertetése. Nemesnádudvar többek között azért figyelemre méltó település, mert a német telepesek megérkezésétől már rendelkezésre állnak egyházi feljegyzések, valamint a település történetéről is részletes, mélyreható információkkal rendelkezünk. A meglévő adatokból információhoz juthatunk a helyiek származási helyeiről, házassági szokásairól. Ahhoz, hogy következtetéseket lehessen levonni a lakosság demográfiai eseményeivel kapcsolatban, fontos az adatokat történelmi keretbe foglalni. Ezáltal átfogó képet kapunk Nemesnádudvar népességének származásáról, házasságkötési szokásairól.

A falu jelene

Nemesnádudvar Bács-Kiskun megye déli részén, a bajai járásban, 59 km² területen elhelyezkedő község. A település határait a Duna-völgyi főcsatorna és az 54-es számú főút, valamint a pincesorok alkotják. A tiszta porták és a rendezett utcakép árulkodik a lakosság nemzetiségi hovatartozásáról, első pillantásra egy német település utcaképe elevenedik meg az oda látogatók előtt. A község életében fontos szerepet tölt be a fejlett ipar és mezőgazdaság, amely munkával látja el nemcsak a helyieket, hanem a környező települések lakóit is.¹

¹ Nemesnádudvar község honlapja www.nemesnadudvar.hu (2019.04.25)

A falu népességének 32%-a vallotta magát német származásúnak a legutóbbi népszámlálás alkalmával.² Nemesnádudvar önkormányzata mellett német nemzetiségi önkormányzat is működik, amely a helyi iskola fenntartói szerepét is el látja. Az óvodában és az iskolában is nagy hangsúlyt fektetnek a pedagógusok a gyermekek helyi identitásának erősítésére, a hagyományőrzésre, a német nyelv oktatására. Ennek következtében a helyi fiatalok nagy számban próbálnak szerencsét Németországban, sokan felmenőik korábbi lakhelyének szomszédságában vállalnak munkát.

Manapság a rajnai-frank nyelvjárást többnyire már csak az idősebb generáció beszéli, azt a nyelvet, amely bizonyíték a nemesnádudvari ősök származási helyére.

Nemesnádudvar történelme

Heckenberger Péter monográfiája³ nyújtja jelenleg a legtöbb információt a falu történetével kapcsolatban, melynek történelmi összefoglalóját az alábbi fejezetben tárgyalom.

Nemesnádudvar területe már évszázadokkal az első írásos dokumentumok megjelenése előtt is lakott résznek számított, amit alátámasztanak a település határában folytatott régészeti vizsgálatok.

A 14. században a szekszárdi apátságához tartozott a falu, a török hódítás következtében a kalocsai körzethez került. A hódoltság időszakában a falu lélekszáma 110 és 320 fő között mozgott. A törökök kiűzése után a település elnéptelenedett, a Habsburgok a kalocsai érseknek adták át, aki az elnéptelenedett területeket először felvidéki magyarsággal próbálta benépesíteni, később a német telepesek behívását látta szükségszerűnek a földek megművelése érdekében.

1724 júniusában érkezett az első 25 telepes, akiket 1760-ig további 80 család követett. Vonzó volt a német jobbágyoknak, hogy hat évig nem kellett jobbágy-szolgáltatást teljesíteniük, továbbá szántóföldet, szőlőterületet és legelőt kaptak. Ahhoz, hogy távozhassanak a tartományukból, kezdetben öt, később tíz százalék

² TEIR-Területi adatgyűjtő-Nemesnádudvar- KSH Népszámlálás 2011.

³ HECKENBERGER Péter: *Nádudvar – Nemesnádudvar. Egy észak-bácskai község történelme és településtörténete*. Kalocsa, 1991.

elbocsátási illetéket kellett fizetniük a jobbágyoknak. Ezután indulhattak a nagy útnak jövődóbeli hazájuk felé, Ulmból hajóval indultak Bécsbe, ahol megkapták az engedélyeket és pénzt, később tovább indultak Nemesnádudvarra.

Az érkező telepések származási helyéről kezdetben keveset lehetett tudni, mivel a jövevények nem minden esetben nyilatkoztak erről, félve attól, hogy a földesúr visszarendeli őket szülőföldjükre. A származás helyének rekonstruálása hosszú folyamat volt, az első támpontot a helyi rajnai-frank nyelvjárás adta. Heckenberger Péter németországi monográfiák, kivándorlási névjegyzékek, házassági anyakönyvek felhasználásával, valamint egyházi és világi hivatalokkal folytatott levelezései alapján közelebbi képet kapott az első telepesekről. A helyi egyházi anyakönyvi adatokkal összehasonlítva kirajzolódtak a nemesnádudvari jövevények származási helyei. A legtöbben Neibsheimből származtak, ennek okán 1987-ben Nemesnádudvar és Bretten–Neibsheim polgármestere testvérvárosi együttműködést kötött.

Lakosságcsere Nemesnádudvaron

Az első kitelepítettek 1944-ben az SS-katonák és családjaik voltak, akik közül többen hazaszöktek. A Jugoszlávia területéről a harcok elől menekülő magyarság a Bácska északi részén keresett menedéket. 1946 végéig 164 család érkezett a faluba, a legtöbben Moholból, de emellett Zentáról, Újvidékről, Szabadkáról, Topolyáról is. További 120 személy költözött be a községbe, az ország legszegényebb területeiről, valamint négy székely család is letelepedett. A helyi 280 bundista családot ingatlanukból kizavarták, helyükre új családok költöztek.

A német családok kitelepítéséről az 12330/1945. sz. kormányrendelet határozott: „Németországba köteles kitelepülni az a magyar állampolgár, aki az utolsó népszámlálás alkalmával /1941/ magát német nemzetiségűnek vagy német anyanyelvűnek vallotta, vagy magyarosított nevét visszanémetesítette, továbbá az a személy, aki a Volksbundnak vagy a német fegyveres testületnek tagja volt.”⁴ – ennek megfelelően 2550 fő kitelepítését határozták el.

⁴ HECKENBERGER: *i. m.* 97.

Kezdetben úgy tűnt, hogy a kitelepítés elmarad, de az 1946. február 27-én aláírt csehszlovák–magyar lakosságcsere egyezmény miatt elkerülhetetlenné vált. A közel 500 nemesnádudvari lakost 1947. április 18-án kezdték átköltöztetni észak-bácska más településeire. Falun belül közel 200 ember volt kénytelen elköltözni a házából, hogy más portákon zsúfolják össze őket nem rokon családokkal. 1947. augusztus 15-én megjelent a Németországba kitelepítendő németek névsora, amely 80 családot érintett, akiket szovjet területekre szállítottak. Helyükre Felvidékről megközelítőleg 600–650 család érkezett, a legtöbben Naszvadról, de Nagyfödémesről, Muzsláról, Borsiról is.

Egyházi anyakönyvi adatok vizsgálata

A nemesnádudvari katolikus plébánián 1724-től, az első telepések megérkezésétől rendelkezésre állnak folytatólagosan az egyházi anyakönyvek. A kontinuitást a katolikus egyház egyeduralma biztosítja, a településen más felekezet tagjai csak elenyésző számban vannak jelen, a mai napig. A 2011-es népszámlálás alkalmával a válaszadók 75%-a katolikusnak vallotta magát.⁵ Az anyakönyvi adatok elemzésénél nehézséget okoz, hogy a feljegyzések nyelve, valamint az adatfelvétel szempontjai is változtak az idők során.

Az anyakönyvek feldolgozására a nemesnádudvari származású Georg Richter vállalkozott, aki a két kötetes Familienbuchban⁶ összefoglalóan jeleníti meg az 1724 és 1944 között élő 6601 család tagjait és azok főbb demográfiai eseményeit.

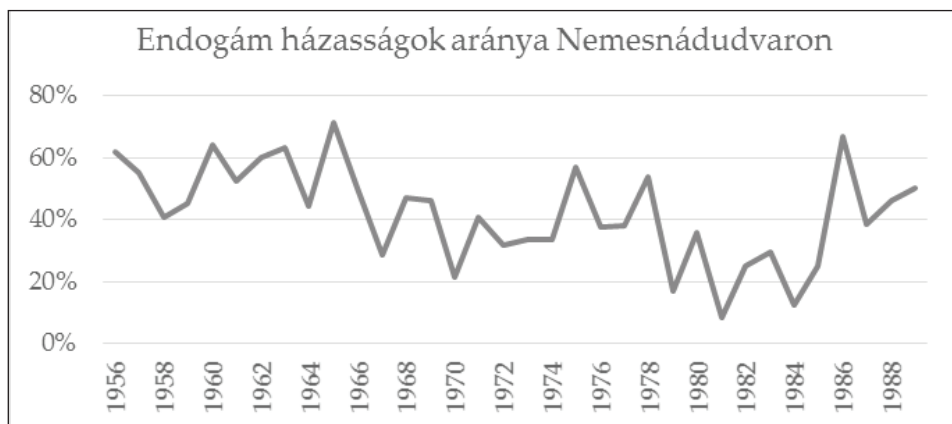
Házasságkötések jellemzői 1892-től

A továbbiakban egy kiválasztott időszakra jellemző házassági anyakönyvi adatokat szeretném bemutatni, saját kutatásom alapján. Az adatgyűjtést a plébánián megtalálható házassági anyakönyvből végeztem.

⁵ TeIR-Területi adatgyűjtő-Nemesnádudvar-KSH Népszámlálás 2011.

⁶ RICHTER, Georg: *Familienbuch der donauschwäbischen Gemeinde H-6345 Nemesnádudvar (Nadudvar, Nadwar, Komitat Bács-Kiskun/Süüdungarn) 1724-1944*. Sindelfingen und Ulm, 1999.

Az 1892 és 1947 közötti időszakban a falu életében sok meghatározó esemény történt, ami nagyban befolyásolta a népesség számát, összetételét. A világháborúk viszontagságai után a ki- és betelepítések nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a 18. század végi szinte homogén német lakosság összetétele megváltozzon.



1. ábra: Endogám házasságok aránya Nemesnádudvaron

Forrás: Saját szerkesztés, nemesnádudvari házassági anyakönyvi adatok alapján. Számítás alapját képezte az anyakönyvben szereplő származási hely megnevezése.

1947-ig a helyiek jellemzően nemesnádudvari párt választottak maguknak, ezért ebben az időszakban a falu lakosságára az endogám társadalom ismérvei voltak jellemzőek. Kezdetben a betelepítettek a saját származási helyükről kerestek házastársat, míg 1956-ot követően a betelepítettek és a tősgyökeres lakosok vegyes házassága is megjelent, valamint a falu határán túlról származó házastárs választása.

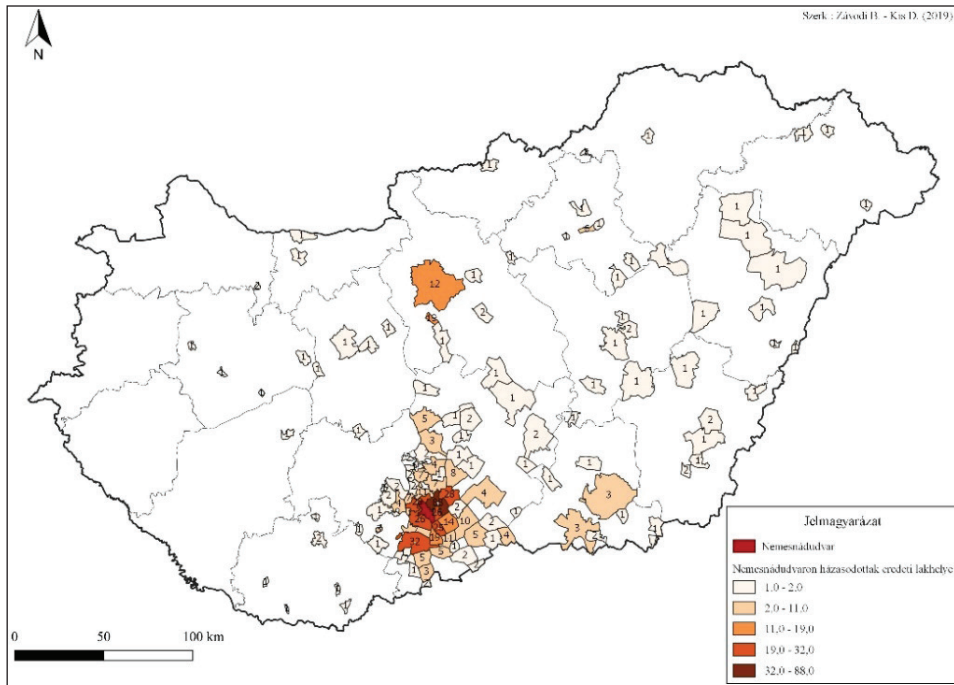
Nemesnádudvaron házasságot kötött személyek származási helyei

A házassági anyakönyv származási helyének vizsgálata során szembetűnő, hogy az exogám házasságok döntő többsége 20 km-es körzetből történt az 1892 és 1989 közötti időszakban. „Magyarországon a települések – a házassági kapcsolatokat tekintve – a 18. században nyitottabbak. Az endogámiára való törekvés legerősebb a 19. század második felében. Napjainkra ismét az exogámiára való visszaté-

rés a jellemző⁷⁷, az értelmiség elvándorlásával sokan a nagyvárosokban találnak pártra, és csak a házasságkötés történik a faluban.

Leggyakoribb származási helyek a következők: Hajós, Érsekhalma, Rém, Sükösd, Baja, Császártöltés, Dusnok. E településekről történő párválasztás mellett szólnak a közelségen túl a nyelvi és a felekezeti egyezőségek is.

A vallási homogenitást alátámasztja, hogy a katolikus egyházi anyakönyvbe csak azonos egyházhöz tartozóak kerülhettek be.



2. ábra: Nemesnádudvaron házasságot kötött személyek származási helyei 1892–1989-ig
 Forrás: Nemesnádudvari anyakönyvi adatok alapján, a térképet készítette:
 Závodi Bence 2019-ben.

Jellemzően több férfi házasodott Nemesnádudvarra, mint nő más környékbeli településekre. Közülük a legnagyobb arányban Hajósról nőültek Nemesnádudvarra, míg Érsekhalmaról talált a legtöbb nő férjet magának a faluban. További

⁷⁷ ÖRSI Julianna: *Exogámia és endogámia Magyarországon a XVIII–XX. században*. Demográfia 23. (1983/4) 5.

jellemző, hogy a Dunántúlról csak elenyésző számú személy kötött házasságot a településen, jellemző inkább a dél-keleti vonzáskörzet.

A faluban kötött házasságok számának változásai

A házasságkötések számának alakulása a 19. század végétől az első világháborúig kiegyenlített, átlagosan évi 20 házasság kötött. A mélypontot az 1916-os év jelentette, amikor nem volt lakodalom a faluban. A megözvegyüléseknek és az esküvők elhalasztásának következtében az 1919-es évben a község történelmének legtöbb, 87 házasságkötése történt meg. Ebben az időszakban nemcsak a korszakra jellemző időszakokban (novembertől februárig) léptek frigyre, hanem folyamatos volt az esketés.



3. ábra: Házasságkötések számának alakulása Nemesnádudvaron 1892–2018-ig
 Forrás: Saját szerkesztés – Nemesnádudvari Római Katolikus Plébánia házassultak anyakönyve alapján

Az özvegyek nagy számban házasodtak újra, a Familienbuchból származó információ szerint, az özvegyeknek a házastársuk elvesztését követő rövid időszakon belül (jellemzően két héten belül) újra kellett házasodniuk, ugyanis a ház körüli

munkákat, a földek megművelését, a gyermekek nevelésének feladatát egy emberként nem lehetett ellátni.⁸

A második világháborút követően hasonló folyamatok zajlottak, mint az első világháború ideje alatt, de az esketés mégis folyamatos volt. A mélypontot 1944 jelentette, amikor 7 házasságkötés történt, szemben az 1950-es kiemelkedő időszakkal, amikor közel 50 pár kötötte össze az életét a településen. 1995-től a házasságkötések száma nem több tíznél, míg 2018-ban ez az érték nem haladta meg a 6-ot (6 fő szerepelt). Ennek egyik fő oka az exogámia, sok fiatal más településről választ házastársat, és más helyen történik meg a házasságkötés.

Összefoglalás

Nemesnádudvar népességéről a 18. század közepétől állnak rendelkezésre jelentős mértékben információk. A német telepeselek toborzását követően dolgos kezeik formálták a falut a jelenlegi képére, alapították meg a főbb nemesnádudvari családokat. A jelenkori népesség demográfiai eseményei csakis történelmi keretben értelmezhetőek. Több mint két évszázaddal az első földművesek megérkezése után, a második világháborút követően, sok családnak kellett elhagynia hazáját és hátrahagynia megszerzett vagyonát. A népességcserék hatására a népesség etnikai összetétele megváltozott. A házasodásokra kezdetben az endogámia volt jellemző, a nemesnádudvariak szülőfalujukból választottak párt maguknak. Az ötvenes években már jöttek létre vegyes házasságok is a helyiek és a betelepítettek között. A rendszerváltást követően egyre gyakoribbá vált az exogámia, főleg az értelmiségi fiatalok nagyvárosokba áramlása miatt.

A falu jövője nagyban függ attól, milyen arányban fognak újra a községen belül párt választani a fiatalok. Az idősödés mellett az elvándorlás és az alacsony születésszám negatív jövőképet vázol elénk.

Nemesnádudvar esete nem egyedi, a vidéki Magyarországra jellemző folyamatok (elváándorlás, idősödés, alacsony születésszám) kihívást jelentenek a települések vezetőinek, valamint a jövő generációi számára.

⁸ RICHTER: *i. m.* 46.

KISS GÁBOR

A RÓMAI KÁNON FORDÍTÁSTÖRTÉNETE A MAGYAR ZSINATUTÁNI LITURGIAREFORM TÜKRÉBEN

Ludwig-Maximilians-Universität München

doktorandusz

Bevezetés

A II. Vatikáni Zsinatot követő liturgikus reform magyar végrehajtásának története tulajdonképpen a legfontosabb liturgikus szövegeink fordítástörténeteként is értelmezhető. E folyamat már elkezdődött a zsinat második ülészaka után, amikor a Rómából hazatérő főpapok – élükön a hazai liturgikus megújulás elkötelezett támogatójával, Kovács Sándor (1893–1972) szombathelyi megyéspüspökkel – Magyarországra hozzák az 1963. december 4-én kihirdetett *Sacrosanctum concilium* kezdetű liturgiáról szóló zsinati konstitúciót; és később végigkísérte az Országos Liturgikus Tanács (továbbiakban röviden: OLT) és a jogutódjaként szolgáló Magyar Liturgikus és Egyházzenei Intézet (későbbiekben röviden: MALEZI) működését.

Míg az 1965-ben és 1966-ban főként a szentmise állandó részeinek egységes magyar fordítása és annak jóváhagyása kötötte le a hazai reformot koordináló OLT erőforrásait, 1966-tól ugyancsak fontos szerepet játszott az *Ordo Missae* oltármisekönyv kiadásához kapcsolódóan a római kánon, majd pedig az újonnan jóváhagyást nyert három eucharisztikus ima és új prefációk¹ fordítása, engedélyeztetése és kiadása. Az egyes „fordítástörténetek” nem pusztán az adott liturgikus szöveg kapcsán felmerülő teológiai, liturgikus és egyházzenei kérdésekbe engednek betekintést nyújtani, de kiváló metszetét adják a zsinat utáni liturgikus reformnak is.

Jelen tanulmányban a használatban lévő misekönyv „I”-es számmal jelölt kánonjának, azaz a római kánon magyar szövegének redakciótörténetét kísérem

¹ *Preces eucharisticae et Praefationes*. Vatican, 1968.

végig a zsinat előestéjétől kezdve, a népnyelvű végzést engedélyező *Tres abhinc annos* kezdetű liturgikus instrukció (1967. május 4.) megjelentésén át, egészen az 1969-ben megjelenő első magyar misekönyvig. A vizsgálódás fókuszpontjában elsősorban a kánon fordítástörténetének rekonstrukciója áll.

A Római Kánon magyar fordításának előtörténete

A liturgikus mozgalomnak is nevezett zsinat előtti megújulás egyik nagy eredményeként a „népi misszálék” tekinthetők, melyek olyan, hol egynyelvű, hol pedig kétnyelvű imakönyvek voltak, amelyek a szentmise illetve más liturgikus cselekmény szövegét tartalmazták népnyelven és/vagy latinul. Ezek többségében szerepelt már a *Canon romanus* fordítása is, így a II. Vatikáni Zsinatig a kánon legalább négy verzióban ismert volt magyar nyelven.²

1963. december 4-én jelent meg a *Sacrosanctum Concilium* kezdetű liturgikus konstitúció (továbbiakban: SC) a II. Vatikáni Zsinat első dokumentumaként. Bár az SC még igen szűkszavúan nyilatkozott a népnyelv használatát illetően, több olyan pont is található benne, mely az előbbi bevezetésének lehetőségéről rendelkezik a különböző liturgikus események, különös tekintettel a szentmise ünneplésének tekintetében. A 36. pont 4 §-ra bontva bár fősabályként az egyes cselekményekben a latin nyelvet megőrzendőnek tekinti („Linguae latinae usus [...] in Ritibus latinis servetur”), azonban annak lehetőségét is kilátásba helyezi, hogy az anyanyelv használata nagyobb teret kapjon a szentmise ünneplése során. Az 54. pont az előbb említett általános előírásokat igyekszik konkretizálni a néppel együtt bemutatott eucharisztikus liturgia tekintetében megnevezve egyes kiemelt liturgikus egységeket (olvasmányok, hívek könyörgése és más a népre tartozó részek), melyek esetében a nép által is ismert nyelv használata

² Vgl.: *Officium Divinum. Officium divinum: Kalauz a keresztény katolikus magán és nyilvános isteni-szolgálatra*. Szerk. ZSIHOVICS Ferenc. Budapest, 1865. 253–260.; SZUNYOGH Xavér: *Magyar-Latin Misszálé: az év minden napjára A Római Misekönyv szerint*. Budapest, 1933. 571–579.; SZUNYOGH Xavér: *Magyar-Latin Misszálé: az év minden napjára A Római Misekönyv szerint*. Budapest, 1944. 571–579.; *Örök misekönyv*. Szerk. KLINDA, Pál. Budapest 1938. 75–82.; MAGYAR KATOLIKUS NŐEGYESÜLETEK ORSZÁGOS SZÖVETSÉGE: *Misekönyv a vasárnapi és ünnepnapj szentmisék szövegével*. Budapest, 1943. 48–59.; ACTIO CATHOLICA: *Magyar misekönyv*. Budapest, 1958. 65–68.; ACTIO CATHOLICA: *Magyar misekönyv*. Budapest, 1961. 65–68.

ajánlott lehet. Ugyanakkor az említett cikkely lezárásaként további változtatási lehetőségek is említésre kerülnek: „Sicubi tamen amplior usus linguae vernaculae in Missa opportunus esse videatur, servetur praescriptum art. 40 huius Constitutionis.”³

Írásom központi kérdése kapcsán két következtetés vonható le az SC vizsgálata után: a zsinat által eredetileg kilátásba helyezett népnyelvű liturgia végzésének vizsgálata jóval túlmutat jelen tanulmány keretein, ugyanakkor megjegyzendő, hogy implicit módon megnyílt az út a zsinati atyák döntésének értelmében azon a fejlődési folyamat előtt, mely 1963-tól kezdve a népnyelv fokozatos bevezetését eredményezte. Másrészt azonban ki kell jelenteni a fenti alapelvek figyelembevételével, hogy liturgikus konstitúcióban a kánon végzése kapcsán még nem merült fel a népnyelvű végzés lehetősége.

A liturgikus reform végrehajtásáról szóló első instrukció és a népnyelv használatának lehetősége (*Inter oecumenici* 1964. szeptember 26.)

Heinrich Rennings és Martin Klöckener közös munkájaként 1983-tól látott napvilágot német nyelven az a máig hiánypótló sorozat, mely igyekezett összegyűjteni a római zsinat utáni liturgikus reform szinte összes fontos dokumentumát.⁴ Amennyiben a katolikus egyházi liturgikus megújulásának egyes részkérdéseit vesszük górcső alá – jelen esetben ez a *Canon romanus* magyar kialakulástörténete – úgy a reformot irányító szentszéki dikasztériumok (*Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia* [továbbiakban: *Consilium*] és előbb Szent Rítuskongregáció, majd később Istentiszteleti Kongregáció) dokumentumain keresztül kaphatunk teljes betekintést a reform hátterébe.

Még a II. Vatikáni Zsinat alatt, 1964. szeptember 26-án jelent meg a Rítuskongregáció és a *Consilium* kiadásában az „első liturgikus instrukciónak” is nevezett

³ SC 54.

⁴ Vö. *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie I-IV.*, Hrsg. RENNINGS, Heinrich – KLÖCKENER, Martin: 1983–2013.

*Inter oecumenici*⁵ kezdetű dokumentum, mely már V. fejezetében⁶ rendelkezett a szentmise egyes részeinek népnyelvű engedélyezéséről. Ebben elsősorban a néppel együtt éneklendő vagy mondandó részek használatát helyezték kilátásba az illetékes püspöki kar kérelme és az Apostoli Szentszék jóváhagyása szerint. Más – csak a pap által mondott – egységek használatára csakis a Szentszék adhatott felhatalmazást.⁷

A római kánon népnyelvű végzésének engedélye (*Tres abhinc annos*, 1967. április 05.)

A második instrukció⁸ (amire sokszor *Instructio Altera*-ként is hivatkoznak), melyet szintén a fent említett hatóságok jegyezték, 1967. 04. 05-én újabb pontokon hozott újításokat, így a mise állandó részeiben és az Imaórák liturgiájának végzésében is eszközölt változtatásokat, a népnyelvűség kiterjesztése mellett.

„Conferentia Episcopalis statuere potest, servatis iis quae in n. 36 §§ 3 et 4 Constitutionis de sacra Liturgia habentur, ut lingua vernacula adhiberi valeat, in actionibus liturgicis cum populo celebratis, etiam : a) in Canone Missae; b) in universo ritu sacrarum Ordinationum; c) in lectionibus divini Officii, etiam in recitatione

⁵ Az eredeti latin forrás: Acta Apostolicae Sedis (továbbiakban: AAS) 56. (1964) 877–900. Magyar fordításban máig nem jelent meg.

⁶ „57. In Missis sive in cantu sive lectis, quae cum populo celebrantur, competens auctoritas ecclesiastica territorialis linguam vernaculam admittere potest, actis ab Apostolica Sede probatis seu confirmatis : a) praesertim in proferendis Lectionibus, Epistola et Evangelio, necnon in oratione communi seu fidelium ; b) pro condicione autem locorum, etiam in cantibus Ordinarii Missae, nempe : Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus-Benedictus et Agnus Dei, et in antiphonis ad introitimi, ad offertorium et ad communionem, necnon in cantibus inter lectiones occurrentibus ; c) insuper in acclamationibus, salutationibus et formulis dialogi, in formulis : Ecce Agnus Dei; Domine, non sum dignus et Corpus Christi in communionem fidelium, et in oratione dominica cum sua admonitione et embolismo. Missalia tamen, quae usui liturgico inserviunt, praeter interpretationem vernaculam, etiam textum latinum contineant oportet. 58. Solius Apostolicae Sedis est linguam vernaculam concedere in aliis partibus Missae, quae a solo celebrante canuntur aut dicuntur. 59. Sedulo curent animarum pastores ut christifideles, maxime vero sodales religiosarum societatum laicorum, etiam lingua latina partes Ordinarii Missae, quae ad ipsos spectant, simul dicere vel cantare scient, praesertim adhibitis modis simplicioribus.” AAS 56. (1964) 891.

⁷ „Solius Apostolicae Sedis est linguam vernaculam concedere in aliis partibus Missae, quae a solo celebrante canuntur aut dicuntur.” AAS 56. (1964) 891.

⁸ AAS 59. (1967) 442–448.

chorali.”⁹ Ennek értelmében már a szentmise (akkor még egyetlen) kánonjának nemzeti nyelven történő mondását is a püspöki kar kérésére a Szentszék jóváhagyhatja. A döntéssel megnyílt az út a magyar katolikus egyház előtt a római kánon bevezetése számára.

A május elején megjelenő római dokumentum a hónap közepén érkezett meg Magyarországra, ahol Radó Polikárp (1899–1974) készítette el a dokumentum magyar fordítását,¹⁰ melyet 1967. május 30-én megküldtek a magyar liturgikus reform vezető szervének, az Országos Liturgikus Tanácsnak, melynek elnöki tisztességét Kovács Sándor szombathelyi megyéspüspök töltötte be.

A római instrukció megjelenése napirendi alpontot szolgáltatott az 1967. május 31-én ülésező katolikus püspöki karnak is. Kovács Sándor részletesen ismertette a jelenlévő magyar ordináriusoknak a liturgikus reform legújabb fejleményeit, azon belül is kiemelendő, hogy a szombathelyi püspök ekkor már szétosztotta az előkészítés alatt álló új prefációk és misekánonok szövegét, melyeket az 1967. április 10. és 19. között Rómában tartott Consilium üléséről hozott magával.¹¹

Valószínűleg a *Tres abhinc annos* című instrukció és a püspökkari ülés közötti idő rövidsége miatt az a határozat született, hogy a nevezett dokumentum számos rendelkezése közül csak az „*officium divinum*”-ra vonatkozó szabály¹² kerül kihirdetésre a magyar egyházmegyékben, és a többi rendelkezés – így a római kánonra vonatkozó – későbbi ülés tárgyát képezi. Kovács Sándor külön kéréssel is fordult püspök-társaihoz: „OLT elnök külön kéri, hogy az egységes, püspökkarilag jóváhagyandó kánon stb. magyarnyelvű szövegeket a jóváhagyást és országos használatot engedélyező, illetve előíró püspökkari határozat előtt az egyes ordináriusok sehol se engedélyezzék.” Ebből azonban az következett, hogy az Országos Liturgikus Tanácsnak mihamarabb el kellett készíteni azt az egységes fordítást, melyet a püspöki kar jóvá hagyhat, és így a Consiliumnak is felterjeszhető. Az elkövetkezendő időszak feszített és néhol rendkívül sietős munkatempóját meglephet e tény is befolyásolta.

⁹ AAS 59. (1967) 448.

¹⁰ Kovács Zoltán: *A liturgikus reformot végrehajtó második instrukció magyar fordításának megküldése (1967. május 30.)*. In: „OLT 1967. január-május” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

¹¹ Az említett liturgikus szövegeket majd csak 1968. május 23-án kerülnek kihirdetésre. Vö. *Notitiae* 4. (1968) 156.; *Preces eucharisticae et Prefationes*. Vatican, 1968.

¹² „Tres abhinc annos” V. De quibusdam variationibus in Officio divino: AAS 59. (1967) 446.

Ezt követően a kánon végső magyar szövegének keletkezéstörténetét több helyen is homály fedi. Ezek egyrészt a források hiányával magyarázhatók, másrészt azzal a ténnyel, hogy a már zsinat alatt is gyengélkedő szombathelyi püspök egészsége 1967 nyarától egészen 1968 közepéig nem volt kielégítő, így több hónapos gyógykezelésre szorult. Ezen időszak alatt az egyébként a maga személyében vezetett liturgikus reformot sok esetben személyi titkára Konkoly István (1930–2017) igyekezett koordinálni.

A római kánon helyzete napirendre került az OLT 1967. június 26-i ülésén is, ahol már Kovács püspök így magyarázta a római intézkedések csak részben történő magyar bevezetését: „A Magyar Püspöki Kar 1967. május 31-én tartott konferenciáján – figyelembevételével sajátos körülményeinket és a római intézkedések késedelmes megküldését – úgy határozott, hogy az *Instructio Altera*-ból csak a Breviárium-végzésére vonatkozó változásokat közli hivatalosan körlevélben a papsággal. A többi reformra vonatkozólag pedig – gondos előkészítés után – későbbi időpontban ad majd ki közös Püspökkari körlevelet.”¹³

Nevezett ülésen Radó Polikárp bemutatta a *Tres abhinc annos* instrukció tartalmi változtatásait, majd pedig a kalocsai Angeli Ottó (1902–1991) beszámolójából már az előbb említett római dokumentum magyarnyelvű országos körlevéltervezetét ismerhette meg a Tanács tagsága, mely összeállítására Brezanóczy Pál (1912–1972) püspökkari titkár kérte fel.¹⁴

Az OLT ülésen elhangzottakra és a meghozott intézkedésekre azonban különbözőképpen emlékeztek a résztvevők. Bár az ülés jegyzőkönyve nem tesz említést arról, minden bizonnyal Kovács Sándor az Országos Magyar Cecília Egyesületet (továbbiakban: OMCE) bízta meg a kánon magyar fordításának elkészítésével, Bárdos Lajos (1899–1986) az OMCE világi társelnökeként részt vett az ülésen, és maga már az ülés után júliusban tisztázni kívánta Kováccsal a fordításra szóló felkérés pontos terjedelmét. E ponton szükséges megjegyezni, hogy a fordítási munka OMCE-nek történő teljes delegálása nem látszik ésszerűnek, hiszen – bár zsinat utáni

¹³ OLT 1967. június 26-i ülésének jegyzőkönyve. In: „OLT 1967. június-szeptember” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

¹⁴ ANGELI OTTÓ: *Levél Kovács Sándornak Brezanóczy Pál felkéréséről a „Tres abhinc annos” instrukciót végrehajtó püspökkari körlevél összeállítását illetően (1967. június 12).* In: „OLT 1967. június-szeptember” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

liturgikus reform során nem született írásba foglalt és püspökkari szinten elfogadott munkarendje az OLT-nek és az OMCE-nek – azonban mégis az az ellentmondásokról sem mentes gyakorlat látszott kialakulni, hogy míg a Tanács a szövegek fordításának tekintetében illetékes, addig az így elkészült magyar tervezetek zenei előkészítése az Cecília Egyesület feladata. Kovács e döntését azzal indokolta, hogy egy a zenei bizottság által elkészített fordítás minden bizonnyal alkalmasabb lesz az egyházzenei előadásra is, mely a reform más liturgikus szövegeinek (vö. *Ordo missae* fordítása 1966-ban) esetében komoly nehézségekbe ütközött.¹⁵ A június végi OLT ülés során a szombathelyi megyéspüspök kifejezte azon szándékát Bárdosnak, hogy még a nyár folyamán szeretné kézhez kapni az „*canon romanus*” fordítását. Az OMCE elnökhelyettese azonban joggal hívta fel Kovács figyelmét, hogy a szakszerű munka sokkal komolyabb feladat annál, mintsem azt 1-2 hónapon belül abszolválni lehetne. A második liturgikus instrukció óta, a római reformok magyar applikációjának késlekedése miatt egyre erőteljesebben megjelenő sietség és feszültség Kovács és Bárdos kommunikációjában is tetten érhetőek, amikor is a magyar egyházzenesz így fogalmaz: „967 éve nem volt magyar liturgia – most semmi nem múlhat egy-két féleven, amikor nemzedékekre szóló döntésekről, tehát óriási munkáról és felelősségről van szó. Elhamarkodottan kinyomtatni aztán szívní a fogunkat, hogy miért kellett ezt úgy elsietni...? Volt ilyesmire az utóbbi években néhány keserves példa.”¹⁶

A kánon szövegének fordításában Endrey Mihály (1905–1977) püspök is segítségére volt az OMCE-nek, melynek zenei felülvizsgálatát a bencés zenetudós Szigeti Kilián (1913–1981) készítette el sietve Kovács felkérésére,¹⁷ hogy az OLT az 1967. augusztus 16-án tartott ülésén azt megtárgyalhassa.¹⁸ A fordítás augusztusi

¹⁵ Vö. BÁRDOS Lajos: *Levél Kovács Sándornak a római kánon fordítására szóló megbízás ügyében* (1967. július 20.) In: „OLT 1967. június-szeptember” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

¹⁶ BÁRDOS Lajos: *Levél Kovács Sándornak a római kánon fordítására szóló megbízás ügyében* (1967. július 20.) In: „OLT 1967. június-szeptember” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

¹⁷ Kovács Sándor: *Levél Szigeti Kiliánnak a liturgikus reform három kérdésében* (1967. július 5.) In: „OLT 1967. június-szeptember” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

¹⁸ Vö. KONKOLY István: *Levél Endrey Mihály püspöknek a római kánon fordításának ügyében* (1967. július 29.) In: „OLT 1967. június-szeptember” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára; Kovács Sándor: *Meghívó az OLT 1967. augusztus 16-i ülésére* (1967. aug. 9.) In: „OLT 1967. június-szeptember” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

ülésre szánt „végleges” változata végül akkor nyerte el „utolsó” alakját, amikor Szigetit Pannonhalmán meglátogatta Kósa Ferenc (1911-1999) székesfehérvári egyházzénész, OLT tag és Bárdos Lajos a tervezet befejezése miatt.¹⁹ Az OLT augusztus 16-i ülésén a beérkezett javaslat elfogadásra került.

Egy hónappal később, 1967. szeptember 13-i püspökkari ülésen került tárgyalásra az „*Instructio Altera*”-t bevezető Angeli-féle körlevéltervezet. Mivel azonban ekkor még nem állt rendelkezésre új, egységes, magyar nyelvű kánonfordítás, a püspöki kar az alábbi módon határozott annak végzéséről:²⁰ „Fentiekre vonatkozólag [nevezetesen a római kánon népnyelvű végzésének engedélyezéséről – KG] a Püspöki Kar később intézkedik. Így gondoskodik a kánon új, egységes – „minden szempontot figyelembevevő – magyar nyelvű szövegének elkészítéséről. Ezeket a szövegeket használat előtt jóvá kell hagyatni a római Consilium Liturgicum-mal is. Addig is a kánont népnyelven mondani tilos. A jelenlegi használatban lévő magyar kézi Missale-k kánonszövegeit nem szabad használni. Reméljük, hogy a T. Testvérek teljes megértéssel fogadják és készséges engedelmisséggel törekszenek megvalósítani Anyaszentegyházunknak ezeket a legújabb liturgikus rendelkezéseit.”²¹

A szeptemberi ülésre az OLT munkaközössége által összeállított első magyar kánonfordítás tervezetét is magával vitte Kovács, melyet kiosztott a résztvevő ordináriusoknak azzal a felhívással, hogy október 1-ig küldjék meg a magyar püspökök álláspontjukat a fordítást illetően. A tanácskozáson az OLT elnök részletesen ismertette a püspöki kar tagjainak átnyújtott liturgikus tájékoztatójában a fordítási munka alapelveit: „Ennek [a kánon népnyelvű végzésének – KG] a feltétele az, hogy egészen új fordítást kell készíteni a canonról. Ennek irányelve az, hogy közérthető nyelven történjék. Kerüljön a fordítás minden túlzott klasszicizáló, vagy modern nyelvezetet. Az új fordítást a püspöki kar jóváhagyása után

¹⁹ SZIGETI Kilián: *Levél Kovács Sándornak a római kánon fordításának és zenei előkészítésének 1967. augusztusi fázisáról (1967. augusztus 10.)*. In: „OLT 1967. június-szeptember” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

²⁰ A Consilium is adott ki irányelveket a kánon népnyelvű fordítása tekintetében francia nyelven: *Notitiae* 3. (1967) 326k.

²¹ KATOLIKUS PÜSPÖKI KAR: *A legújabb liturgikus reformokat tartalmazó „Instructio altera ad executionem constitutionis de sacra liturgia recte ordinandam” ismertetése és bevezetése. A magyar püspöki kar liturgikus rendelkezései, (1967. szeptember 13.)*

a Consilium-hoz kell terjeszteni, hogy a canon-fordításokat összehasonlíthassák. A fordításokban nem szabad semmit kihagyni, megváltoztatni vagy hozzáadni.”²²

A szeptember vége és október eleje között visszaérkező állásfoglalások azonban komoly kritikát gyakoroltak a kánon első fordítástervezetét illetően. Szinte valamennyi főpap illetve az általuk felhatalmazott egyházmegyei liturgikus szakértő arra az álláspontra jutott, hogy az át nem gondolt fordítástechnikai elvek okán az egyes szövegrészek énekelhetőségének követelménye sokkal nagyobb hangsúlyt kapott azok nyelvi minőségének háttérbe szorításával. Kovács Endre (1927–2007) egri OLT tag (1975-től segédpüspök) – aki a reform során több alkalommal igyekezett építő kritikát megfogalmazni a felmerülő liturgikus kérdések kapcsán –, így írt: „Dr. Brezanóczy Pál püspök úrral történt megbeszélés után és az ő megbízásából a legmélyebb tisztelettel értesítem, hogy a püspök atyának az a véleménye és kérése, hogy a római kánon magyar fordítása ebben a formában még ne kerüljön nyomdába, hanem csak további átdolgozás után. A felkért bírálók nyelvészetileg komoly kifogást emeltek több rész ellen. Továbbá Rómának is az a kívánsága, hogy teljesen új fordítás készüljön.”²³ Válaszából továbbá kitűnik, hogy a kánonfordítás ügye az 1966-ban felmerült *Ordo missae* elnevezésű kétnyelvű, latin–magyar oltármisekönyv tervezett kiadása miatt vált sürgetővé.²⁴ A bencés Szólymos Szilveszter az előbbieken túl rámutatott arra, „hogy az egész kánon fordításánál (ez vonatkozik az Ordinarium eddigi fordításaira is) a műfordítás alapelveit nem tisztáztuk, innét adódnak aztán a következetlenségek, egyöntetűség hiánya.”²⁵ Állásfoglalásában megjegyzi továbbá, hogy a kánon modern újrafordításához immáron elengedhetetlen annak a bőséges liturgikus szakirodalmi anyagnak a használata, mely a magyar viszonyok tekintetében nem történt meg.

²² Kovács Sándor: *Liturgikus tájékoztató az 1967. évi III. püspökkari konferencia (szept. 13.) tárgysorozatának 2. pontjában (1967. szeptember 13.)* In: „OLT 1967. június-szeptember” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

²³ Kovács Endre: *Levél Kovács Sándornak az 1967. szeptember 13-án bemutatott római kánon fordításának ügyében (dátum nélkül)* In: „OLT 1967. június-szeptember” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára

²⁴ Bár már 1966-ban felmerül egy magyar oltármisekönyv kiadásának kérdése, a hosszas előkészítés, a szükséges források hiánya és a liturgikus szövegek elkészültének csúszása miatt ez valójában csak 1970 nyarára valósul meg.

²⁵ SÓLYMOS Szilveszter: *Levél Kovács Sándornak az 1967. szeptember 13-án bemutatott római kánon fordításának ügyében (1967. október 2.)* In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

Lőrincze Lajos (1915–1993) nyelvész, akadémikus, aki már *A szentmise állandó részei* füzet 1966-os előkészítésében is részt vett, a nyelvi inkoherenca kapcsán fogalmazta meg kritikáját: „előjáróban kiemelem, hogy feltűnő magyartalanság nincs ebben a szövegben. Több helyen azonban még mindig nehézkes, nehezen áttekinthető, tehát világosabbá, egyszerűbbé, érthetőbbé tétel érdekében javaslok változtatást.”²⁶

A felmerülő módosító javaslatok fényében október közepére már Kovács Sándor is úgy nyilatkozik László István (1913–1995) kismartoni püspöknek, hogy a kritika okán teológusok, liturgikus szakemberek, „stilizták” és zenészek bevonásával kell együttműködni egy egységes fordítás érdekében.²⁷

A beérkezett visszajelzések fényében átdolgozott fordítástervezett az OLT október 25-i gyűlésén került újból napirendre,²⁸ mely azonban a beérkező kritikákra reagálva a második szövegtervezet elkészítése során az énekes előadás szempontjait szorította háttérbe. A munka sürgős jellegét Kovács ekkor már a Consilium novemberi római ülésével indokolja, melyre magával szeretné vinni a már püspökkarilag jóváhagyott kánonfordítást a római approbáció megszerzése céljából. Ez azzal az 1965-től kialakult gyakorlattal magyarázható, hogy a szombathelyi megyéspüspök az egyes consiliumi jóváhagyást igénylő dokumentumokat maga vitte személyesen Rómába annak plenáris üléseire és általában meg is kapta a bizottság pozitív megerősítését kinti tartózkodása ideje alatt. A Kósa Lajossal történő, ülést követő levélváltása megvilágítani engedti a feszültség hátterét: Kósa állítása szerint²⁹ a nevezett találkozón (OLT, 1967. október 25.) elvetésre kerültek az egyházzenei szempontok, melyekből az következett, hogy a gregorián magyar nyelvre sokszor csak nehézkesen illeszkedő dallamát kénytelenek használni, ahelyett hogy mélyrehatóbb vizsgálattal a magyar népi zenei hagyománynak jobban megfelelő formát keresnének. Írásában

²⁶ LŐRINCZE Lajos: *Levél Kovács Sándornak az 1967. szeptember 13-án bemutatott római kánon fordításának ügyében* (1967. október 23.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

²⁷ KOVÁCS Sándor: *Válasz László István kismartoni püspöknek a római kánon magyar fordítását illetően* (1967. október 16.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

²⁸ KOVÁCS Sándor: *Meghívó az OLT 1967. október 25-i ülésére* (1967. október 18.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

²⁹ KÓSA Ferenc: *Levél a római kánon magyar szövegének egyházzenei megvalósítása kapcsán az OLT 1967. október 25-i ülés tapasztalatainak fényében* (1967. október 26.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

egészen odáig megy, hogy megfogalmazza azt is, mely szerint a liturgikus megújulás koordinátorai az egyházzeneszket a „reform kerékkötőinek” tartanák. Bár a további kutatások szükségességével maga Kovács Sándor is egyetértett, azoknak realitását mégsem látta.³⁰ Mivel a kánon 4-5 részének énekelhetőségét nem sikerült az ülésen megoldani, ezért Kovács még Szigeti Kiliánhoz, Bárdos Lajoshoz és Medvigy Mihályhoz fordult.³¹

Az OLT elnök-püspöke azonban még az előbbi személyeknek írt levele előtt, 1967. október 27-én megküldi a magyar ordináriusok számára az átdolgozott fordítástervezetet.³² Kísérőlevelében hangot ad azon kérésnek, hogy püspöktársai a lehető leggyorsabban küldjék meg hozzájárulásukat, mely segítségével a Consilium november 21. és 28. között tartandó plenáris ülésen már jóváhagyást szerezhethet a szöveg számára. Több magyar főpásztor postafordultával hozzájárul a felterjesztéshez,³³ azonban Shvoy Lajos (1879–1968) székesfehérvári püspök – aki egyben az OMCE püspök-elnöke is volt – az énekelhetőség kapcsán fejezte ki aggodalmát, a liturgikus reformok terén egyházmegyéjében igen aktív Cserháti József (1914–1994) pécsi püspök, bár maga is jóváhagyta a tervezetet a székesfe-

³⁰ Kovács Sándor: *Válaszlevél Kósa Ferencnek az OLT 1967. augusztus 25-ig ülésén megfogalmazott a római kánon fordítása körüli egyházzenei kritikák kapcsán* (1967. október 31.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

³¹ Kovács Sándor: *Levél javaslatok kérése céljából a római kánon egyes, nehezen énekelhető részei számára* (1967. október 31.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

³² Kovács Sándor: *Levél a magyar ordináriusokhoz a kánon újra átdolgozott fordítástervezete kapcsán* (1967. október 27.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

³³ BREZANÓCZY Pál: *Hozzájárulás a római kánon magyar fordításának elfogadásához* (1967. november 11.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára; Kovács Vincze: *Hozzájárulás a római kánon magyar fordításának elfogadásához* (1967. november 11.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára; Norbert LEGÁNYI: *Hozzájárulás a római kánon magyar fordításának elfogadásához* (1967. november 2.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára; Shvoy Lajos: *Hozzájárulás a római kánon magyar fordításának elfogadásához* (1967. november 11.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára; Ijjas József: *Hozzájárulás a római kánon magyar fordításának elfogadásához* (1967. október 31.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára; HAMVAS András: *Hozzájárulás a római kánon magyar fordításának elfogadásához* (1967. október 31.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára; BÁNK József: *Hozzájárulás a római kánon magyar fordításának elfogadásához* (1967. november 2.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára; KLEMPA Sándor: *Hozzájárulás a római kánon magyar fordításának elfogadásához* (1967. október 31.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára; SCHWARZ-EGGENHOFER Artúr: *Hozzájárulás a római kánon magyar fordításának elfogadásához* (1967. október 30.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

hérvári Shvoy püspökhöz hasonlóan, megküldte azonban egyházmegyei liturgikus bizottságának további észrevételeit.³⁴

A teljes püspökkari jóváhagyás birtokában Kovács Sándor római tartózkodása alatt november 16-án felterjesztette a Consiliumhoz „canon romanus” magyar fordítását,³⁵ és ugyanezen levele mellett küldte el a húsvéti és adventi időszak közötti átmeneti magyar olvasmányosrendet jóváhagyandó kérvényt is.³⁶ Megjegyzendő azonban, hogy felterjesztésében a szeptember 13-i ülést jelölte meg, mint a püspökkari elfogadás időpontját.

*„Eminentissime ac Reverendissime Domine,
Cardinalis Praeses!*

Coetus Ordinariorum Hungariae die 13 Septemberis anno currentis Budapestini conventum habuit, cui aderat omnes Ordinarii Hungariae excepto solo Exc. Archiepiscopo Colocensi Doctore Andrea Hamvas morbo impedito.

In dicto consensu subscriptus Episcopus, Praeses Commissionis Liturgicae Nationalis Hungariae proposuit versionem hungaricam Canonis Missae. Omnibus et singulis partibus rite examinatis Coetus Episcopalis interpretationem unanimi voto accepit deinde decrevit, ut ad approbandum seu confirmandum Consilio ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia transmitteretur. Episcopo subsignato mandavit, ut nomine Coetus Episcopalis hoc quamprimum faceret.

Duplex exemplar versionis Canonis reverenter adnectitur.

Omni qua par est reverentia nomine Coetus Episcoporum Hungariae rogo Eminentiam Vestram, ut interpretationem hanc hungaricam Canonis ad experimentum velit approbare. Cum observantiae et reverentiae cultu me profiteor Eminentiae Vestrae

Sabariae (Szombathely) die 16 Novembris 1967.”³⁷

³⁴ CSERHÁTI József: Hozzájárulás a római kánon magyar fordításának elfogadásához (1967. november 3.); In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

³⁵ KOVÁCS Sándor: Kérvény a Consiliumhoz a római kánon magyar fordításának jóváhagyása céljából (1967. november 16.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

³⁶ KOVÁCS Sándor: Kérvény a Consiliumhoz a húsvéti és adventi időszak közötti átmeneti magyar olvasmányosrend engedélyezése céljából (1967. november 16.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

³⁷ Uo.

A Consilium még Kovács novemberi római tartózkodása alatt jóváhagyta a magyar imaszöveget, így a szombathelyi püspök már a szentszéki approbáció birtokában utazhatott haza a plenáris üléséről.³⁸

„DIOECESIUM HUNGARIAE

Instante Exc.mo Domino Alexandro Kovacs, Episcopo Sabariensi, Praeside Commissionis liturgicae Hungariae, nomine Coetus Episcoporum eisdem Nationis, litteris die 16 novembris 1967 datis, facultatibus huic „Consilio” a Summo Pontifice Paulo PP. VI. tributis, ae quae sequuntur perlibenter probamus seu confirmamus, nempe:

1. *Lingua vernaculam adhibere licet in Canone Missae.*
2. *Ad interpretationem popularem quod attinet, adhiberi valet textus lingua Hungarica exaratus et huic Decreto adnexus.*

In textibus autem lingua vernacula exaratis imprimendis textus latinus ipsis iuxtaponatur et mentio fiat de confirmatione ab Apostolica Sede concessa. Eiusdem insuper textus impressi duo exemplaria transmittantur ad Secretariam huius „Consilii”.

Contrariis quibuslibet minime obstantibus

E Civitate Vaticana, die 22 novembris 1967

(Iacobus Card. Lercaro)

Praeses

(A. Bugnini, CM)

a Sacretis”³⁹

Az OLT elnöke a soron következő – december 6-i – püspökkari ülésen közreadta a Consilium által jóváhagyott bilingvis kánonszöveget. A konferencia titkárát,

³⁸ CONSILIUM: A római kánon magyar fordításának jóváhagyása (1967. november 22.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

³⁹ Uo.

Brezanóczy Pált bízták meg a római kánon szövegének mielőbbi kinyomtatásával, az országos és egyházmegyei igények felmérésével illetve az elkészült munka megküldésével.⁴⁰ Ugyanezen ülésen a püspöki kar úgy határozott, hogy a római kánon országos bevezetésének idejét 1968. március 3-ra (nagyböjt első vasárnapjára) teszik.⁴¹

Brezanóczy még 1967. december 20-án levélben fordult püspöktársaihoz, hogy felmérje hány példányra van szüksége a csupán római kánon szövegét tartalmazó kiadványból részegyházanként.⁴² A kinyomtatott változat 1968. január 24-én kerültek Egerből postázásra.

A püspökkari döntés nem tartalmazott a kánon előadását tekintve irányelveket, az egyes egyházmegyékben⁴³ körlevél útján történő promulgáció azonban konkretizálta, hogy bár a magyar nyelv használata kötelező, ugyanakkor a kánon hangos imádkozása „bölc s lelkipásztori döntés mérlegelésének tárgyát képezi”.⁴⁴ Megjegyzendő, hogy az egyes egyházmegyék tekintetében más és más rendelkezés született a kánon népnyelvű imádkozásának bevezetéséről, amit példának okáért jól mutat a Kalocsai Főegyházmegyében megjelenő részletes szabályzat, mely a magánmisékben továbbra is latinul írja elő a kánon mondását.⁴⁵ Az egységes használatot azonban a többi helyen, így a fenti példánál maradván Kalocsán is megjelenő tág szabályok sem segítették elő: „Lehet az is, hogy fokozatosan vezetjük be az egész kánon hangos népnyelvű imádkozását.”⁴⁶

Összefoglalóan tehát elmondható, hogy az egyes plébániák 1968 februárjában már átvehették a kánon magyar szövegét, így 1968 nagyböjtjének első vasárnap-

⁴⁰ Kovács Sándor: *Liturgikus tájékoztató a püspöki kar 1967. IV. konferenciáján 1967. december 6-án* (1967. december 6.) In: „OLT 1967. Okt.-Dec.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

⁴¹ Az 1967. december 6-i püspökkari ülés jegyzőkönyve 8. Magyar Országos Levéltár XIX-A-21-a-K-13a-1/n/1967. (Dr. Balogh Margit gyűjtése)

⁴² Brezanóczy Pál: *Levél a magyar ordináriusokhoz a római kánon magyar szövegét tartalmazó füzet megrendelése ügyében* (1967. december 20.) Egri Főegyházmegyei Levéltár „Liturgia”.

⁴³ Vö. Győregyházmegyei körlevelek Nr. 840/1968.; Egyházmegyei Körlevelek (Székesfehérvár) Nr. 7249/1968.; A Váci Egyházmegye Körlevelei Nr. 15/358.; Litterae circulares ad venerabilem clerum almae dioecesis Quinque-Ecclesiensis (Pécs); Ordines circulares ad venerabilem clerum almae Dioecesis Csanadiensis (Csanád) Nr. 6/1968.

⁴⁴ Egri Főegyházmegyei Körlevelek, 1968. I. 5. (Nr. 291.)

⁴⁵ Litterae circulares ad venerabilem clerum Archidioecesis Colocensis anno 1968. dimissae Nr. 305/68.

⁴⁶ Uo.

jától (március 3.) – habár nem egységes módon – a szentmisén a kánon szövege is magyarul hangzott fel.

A kánonfordítás utólagos korrekciója

A kánon magyar használatának hatálybalépését követően azonban néhány nappal, 1968. március 8-án Gál Ferenc (1915–1998), a Hittudományi Akadémia tanára levélben fordult Kovács Sándorhoz a kánon „*in sanctas ac venerabiles manus suas*” részét illetően.⁴⁷ A dogmatikaprofesszor kifogásolta a magyarul „imádandó szent kezébe” fordítást. „Bár a venerabilis szó nem jelent imádandót, elismerem, hogy dogmatikailag az »imádandó kezét« lehet helyesen értelmezni. Mégis úgy gondolom, jobb, ha a liturgikus szöveg annyira világos, hogy nem kell hozzá magyarázatot fűzni és főleg nem lehet félremagyarázni.”⁴⁸ Írásában rámutat az imáadás isteni személyeknek szóló jelentése és Jézus emberi testét illetve testrészeit megillető tisztelet közötti különbségre, mely nem indokolja az eredeti fordítást. Figyelembe véve a magyar nyelvtől idegen hangzással bíró „andó” – „endő” megfogalmazást és az ökumenikus közeledést megnehezítő szempontokat, Gál kérte a fordítás „tiszteletreméltó”-ra történő változtatását.

Kovács Sándor meggyengült egészségi állapota miatt távollétében tájékoztatják a püspöki kart 1968. május 14–15-i ülésén a fenti módosítási javaslatról, melyet a testület magáévá is tett.⁴⁹ Mivel azonban ekkora már kinyomtatásra és kiküldésre kerültek a kánon szövegét tartalmazó betétlapok, ezért az egyes püspökségek körlevél útján kérték meg a plébániákat a nevezett rész javítására ilyen formában: „tiszteletreméltó szent kezébe”.

⁴⁷ GÁL Ferenc: *Levél Kovács Sándornak a római kánon „in sanctas ac venerabiles manus suas” részének fordítási kérdéseiről* (1968. március 8.) In: „OLT 1968. Jan.-Jún.” Országos Liturgikus Tanácsa Levéltára.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ A magyar püspöki kar 1968. május 14-15-i ülésének jegyzőkönyve. Váci Püspöki Levéltár 3630/68. MKPK Irattára, EÉL-ből átvett iratok 3962/1968. (Dr. Balogh Margit gyűjtése)

A római kánon szövege az első magyarnyelvű oltármisekönyvben (1969)

Végezetül a római kánon az előbbieken említett javított kétnyelvű (latin és magyar) szövege került bele az 1969 karácsonyára datált, azonban ténylegesen csak 1970 adventjében megjelenő első magyar oltármisekönyvbe is.⁵⁰ Ebben a magyar textust még a kiadás irányelveivel megegyezően latin rubrikák fogták közre.

Összefoglalás

A *Canon Romanus* zsinat utáni első egységes fordítástörténete olyan szeletét képezi a hazai liturgikus reformnak, melyen keresztül a kutató betekintést nyerhet előbbi belső logikájába illetve egyes esetekben ellentmondásosságába.

A kánon népnyelvű végzését lehetővé tevő szentszéki rendelkezést követően 10 hónap alatt került az egységes magyar fordítás kidolgozásra, elfogadásra a püspöki kar, jóváhagyásra a Consilium részéről, illetve megküldésre a liturgikus reform legalsóbb szintjeit képező plébániák számára. A szövegrevizó során azonban több esetben nem sikerült egyensúlyt találni az énekelhetőség és a hangosan imádkozva történő előadásmód között, melyek kapcsán az OLT és OMCE egyes tagjai közötti feszültségek is megfogalmazásra kerültek. Kétségtelen, hogy a munka irányítóját, Kovács Sándor szombathelyi megyéspüspököt a lelkipásztori buzgalom vezette, ugyanakkor a sok esetben külső tényezők miatt sürgetett munka pontatlansága miatt csupán csekély mértékben tudott a hazai liturgikus reform egyházi megbeszüléséhez hozzájárulni. A római kánon fordítástörténete kiváló példa lehet a minenkori liturgikus reform számára: bármilyen liturgikus kiadvány csupán akkor szolgálhatja a megújulás ügyét, ha az minél szélesebb konzultáció után, kitűzött határidők és események szorítása nélkül, kellő számban a feladat elvégzésére koncentrálni tudó szakemberek bevonásával, Isten nagyobb dicsőségére történik.

⁵⁰ ORSZÁGOS LITURGIKUS TANÁCS: *Ordo missae I.*, Budapest, 1969. 188–207.

LYDORF, CLAUDIA

„CONFESSOR SEMPER ASTITIT“
BEICHTE UND BEICHTGEHEIMNIS VOR DEM
HINTERGRUND DES LANGEN 19. JAHRHUNDERTS

*Szegedi Tudományegyetem, Állam- és Jogtudományi Kar
doktorandusz*

Militärseelsorge, Codex Iuris Canonici und Erster Weltkrieg

Zwei bedeutende Ereignisse des Langen 19. Jahrhunderts feierten in den letzten beiden Jahren ihr 100jähriges Jubiläum: zum einen das Ende des Ersten Weltkriegs 1918 und zum anderen das Inkrafttreten des Codex Iuris Canonici im Jahr 1917.¹ Bei dem Gedenken an diese beiden Ereignisse steht in der Schnittmenge dieser beiden Aspekte der Militärseelsorger, dessen Bedeutung durch seinen festen Platz zum einen in der populären Kultur als auch in der Forschung dokumentiert wird.

Die Briefe und Tagebücher von Militärseelsorgern des Ersten Weltkriegs werden von der Forschung als wertvolle Quelle ausgewertet. Hierbei findet durch die Geistlichen selbst auch die von ihnen abgenommenen Beichten² Erwähnung. So sei Hans-Josef Wollasch zitiert, der das Kriegstagebuch des katholischen Feldgeistlichen Benedict Kreuz herausgegeben hat und in dessen Einleitung erörtert: „Unablässig gesucht war der Beichtvater. Die Abnahme der Einzelbeichte für Mannschaften die in Stellung abrückten oder zur Auffrischung zurückkamen, für Verwundete in den Lazaretten oder Zivilinternierte im Gefängnis kostete ein gewaltiges Pensum nicht nur an Zeit, sondern vor allem an seelischer und körperlicher Kraft. Es gab Tage an

¹ Diesen beiden Jubiläen widmete sich auch die Konferenz „CENTENARIA – 1918. A hosszú 19. század vége – 1918: The end of the long 19. century“ im Dezember 2018 in Szeged.

² BIER, Georg: *Richterliche Lossprechung für in rechter Weise disponierte Gläubige. Das Bußsakrament in der neuesten kirchlichen Rechtsgeschichte*. In: Sakrament der Barmherzigkeit; Welche Chancen hat die Beichte, DEMEL, Sabine – PFLEGER, Michael. Freiburg, 2017. 38–63.; hier: 38 Fn. 1 zur Abgrenzung zwischen Beichte und Ablass.

denen 200, 300, 450 Mann zum Beichten anstanden ...“, wobei auch zu beachten ist, dass die Teilnahme am Gottesdienst als Truppenbefehl angeordnet werden könnte und dann Diensthandlung war, wobei aber der Empfang der Sakramente³ jedem freigestellt war und somit freie Entscheidung des Einzelnen blieb.⁴ Allerdings zeigen die Quellen auch Unterschiede: Im preußischen Heer wurden (jedenfalls im Bereich der evangelischen Militärseelsorge) die Einheiten zum Gottesdienst befohlen; er galt als „Dienst“. Für die bayerischen Einheiten des preußischen Heeres traf das nicht zu bzw. hing von den jeweiligen Kommandeuren ab.⁵ So hat es zum Beispiel auch für die katholische Seelsorge der 3. Bayerischen Infanterie-Division kein entsprechendes Reglement gegeben, wobei auch die Schwierigkeit bestand, dass katholische Gottesdienste sehr zahlreich angeboten, so dass ein entsprechender Befehl kaum durchsetzbar gewesen wäre. Doch gab es nach allzu schwachem Besuchen der Messe gelegentlich Abmahnungen durch die Feldgeistlichen und in deren Folge Aufforderungen von Seiten der befehlshabenden Offiziere an die Soldaten, die Gottesdienste wieder verstärkt zu besuchen.⁶

Die nahe Todeserwartung, der sich viele Soldaten des Ersten Weltkriegs permanent ausgesetzt sahen, machte dabei nicht nur den Gottesdienst, sondern auch die Beichte zu einem wichtigen Aspekt des Lebens der Soldaten. Dabei war es im Zusammenhang mit der Beichte seit den Anfängen der Kirche eine viel problematisierte Frage, welche Auswirkungen die Sünde auf das Verhältnis zwischen Kirche und Sünder sowie für die Heilssaussichten des Verstorbenen vor Gott hat.⁷ Die Katholische Kirche geht dabei nicht per se davon aus, dass ein Mensch wegen schwerer Sünde eo ipso der Verdammnis anheimfällt. Sondern

³ Zur Entwicklung der Lehre über die Sakramente vgl. die knappe Skizze In: EDER, Manfred: *Kirchengeschichte. 2000 Jahre im Überblick*. Düsseldorf, 2008. S. 45.; vgl. auch die Gesamtdarstellung: SZABÓ, Sándor Bertalan OP: *La réconciliation sacramentelle et ses enjeux ecclésiologiques*. (Studia Friburgensia 105). Freiburg, 2010.

⁴ WOLLASCH, Hans-Josef: *Militärseelsorge im Ersten Weltkrieg. Das Kriegstagebuch des katholischen Feldgeistlichen Benedict Kreuz*. Mainz, 1987. S. XXXII, LXXVII.; MADER, Monika (Hg.): *Hinter den Fronten Galiziens. Feldkaplan Karl Gögele und sein Verwundetenspital Aufzeichnungen 1914-1915*. Bozen, 2016.

⁵ SCHIAN, Martin: *Die deutsche evangelische Kirche im Weltkriege*. Bd. 1: *Die Arbeit der evangelischen Kirche im Felde*. Berlin, 1921. S. 181 ff.

⁶ Zitiert aus: MÜLLER, Carl Werner: „Verzicht auf Revanche“. *Das Kriegstagebuch 1914/18 des Divisionspfarrers der Landauer Garnison Dr. Anton Foohs*. Speyer, 2010. 8 Fn. 12.

⁷ EDER: *Kirchengeschichte... a.a. O.* 48.

sie weist ihm im Gegenteil auf den Weg der Katharsis, der den Gläubigen über Reue, Beichte und Genugtuung wieder zur heiligmachenden Gnade führt. Nur die Gläubigen, die entweder ganz an Gott zweifelten oder aber es an der Reue als inneren Vorgang der Buße für ihre Sünden fehlen ließ, konnten die Vergebung ihrer Sünden nicht erlangen.⁸

Geschichtliche Entwicklung von Beichte und Beichtgeheimnis vom 3. Jh. bis zum IV. Laterankonzil (1215)

Das Beichtgeheimnis entwickelte sich erst im Zusammenhang mit der Evolution der Beichte. Die Beichte ist dabei unverändert seit ihrer Entstehung der äußerlich sichtbare Vorgang der Reue geblieben. Zunächst war sie eine öffentliche Beichte.⁹

Die Entwicklung der Bußliturgie setzt im 3. Jahrhundert ein. Vor der Konstantinischen Wende trat der Gläubige, der eine schwere Sünde begangen hatte, im Bußgewand vor die Gemeinde und legte ein öffentliches Sündenbekenntnis ab, in dem er die Gemeinde um ihre Fürbitte und seine Wiederaufnahme in die Gemeinschaft bat (Exhomologese). Der Sünder wurde daraufhin, je nach Schwere seiner Sünde, vom Gottesdienst ausgeschlossen (Exkommunikationsbuße) und ihm wurde eine Zeit der Buße auferlegt, in der er weitere Auflagen, wie Fasten und Beten, zu erfüllen hatte. Nachdem er die Bußzeit mit den ihm auferlegten Auflagen absolviert hatte, wurde er wieder in die Gemeinde aufgenommen (Rekonziliation), was in einem ersten Stadium durch die Gemeinde selbst erfolgte, ab dem 3. Jahrhundert aber durch Handauflegung des Bischofs vollzogen wurde.¹⁰ Dieser zeitweise Ausschluss von der Teilnahme an der Kommunion, geriet im Laufe des 4. Jahrhunderts in die Krise, da sich sowohl die Struktur der Gemeinden änderte

⁸ MOSER, Dietz-Rüdiger: *Die Tannhäuser-Legende. Eine Studie über Intentionalität und Rezeption katechetischer Volkserzählungen zum Buß-Sakrament*. Berlin, 1977. 27.

⁹ Ausführlich: RAUSCHEN, Gerhard, *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*. Freiburg, 1910.; KIRSCH, P.A.: *Zur Geschichte der katholischen Beichte*. Würzburg, 1902.; VOGEL, Cyrille: *Le pécheur et la penitence auch moyen âge*. Paris, 1969.

¹⁰ EDER: *Kirchengeschichte... a.a.O.* 48.; Weiterführend mit Nachweis weiterer Literatur: FREIHERR VON SODEN, Henning: *Confessio zwischen Beichte und Geständnis. Eine dogmengeschichtliche Betrachtung über die Entwicklung des Schuldbekenntnisses vom römischen Recht bis zum IV. Lateranum*. Bonn, 2010. 49ff.

als auch der Zustand der Kirche in die Kritik geriet. Die Buße konnte aber doch durch verschiedenen Entwicklungen als Bestandteil der Liturgie erhalten werden, indem z.B. eine verkürzte und auf die vorösterliche Fastenzeit konzentrierte Bußzeit praktiziert wurde. Im Osten trat schon im 4./5. Jahrhundert die private Form der seelsorgerisch orientierten Buße stärker als im Westen neben die von einem speziellen Bußpriester begleitete öffentliche Form, wobei bereits Clemens Alexandrinus und Origenes betont hatten, dass der entscheidende Aspekt der Buße die innere Wandlung und damit die Heilung der Sündhaftigkeit wäre.¹¹

Die Konstantinische Wende wirkte sich auch auf die weitere Entwicklung von Beichte und Beichtgeheimnis aus: Das Interesse des Staates, jeden seiner Bürger in die Reichs- und Staatsreligion einzubinden, war nicht damit vereinbar, dass der bekennende Sünder mittels der Exkommunikation über lange Zeiträume aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen wurde. Damit stellte der Schritt hin zu Staatsreligion auch einen Faktor dar, der die Entwicklung der Beichte hin zum nichtöffentlichen Sündenbekenntnis förderte.¹²

Gleichzeitig zeigte sich die große Schwäche, die die öffentliche Beichte mit sich brachte: sowohl persönliche Scham als auch die Furcht vor den weltlichen Konsequenzen des öffentlichen Sündenbekenntnisses, insbesondere die Furcht vor Strafverfolgung, waren wichtige Gründe für die Gläubigen nicht zu beichten. Die öffentlichen Beichten vor der Gemeinde in der Frühzeit waren daher wohl auch in der Regel sehr allgemein gehalten, während das Bekenntnis der einzelnen konkreten Sünden durch den Gläubigen wohl in einem Einzelgespräch mit dem Bischof bzw. dem Priester erfolgte. Vor dem Hintergrund, dass Bischöfe und Priester, dass in den Einzelgesprächen gehörte Sündenbekenntnis, öffentlich machten und/oder das so erlangte Wissen auch zu ihrem eigenen Vorteil ausnutzten, handelte es dennoch um ein drängendes Problem.¹³ In einem Hirtenbrief äußerte Papst Leo I. daher auch bereits im Jahre 459,¹⁴ dass die Beichte unabhängig von den oben genannten

¹¹ HAUSCHILD, Wolf-Dieter: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1: Alte Kirche und Mittelalter*. München, 2011. 98–100.

¹² EDER: *Kirchengeschichte... a.a. O.* 48.

¹³ SODEN: *Confessio zwischen Beichte und Geständnis. a.a. O.* 49 Fn. 159 mit Verweis auf: Leo I., Ep. 168, 2 (Pf. 54, Spalte 1210f.).

¹⁴ HOFFMANN, Georg: *Das Beichtgeheimnis*. Kiel, 1965. 12 sowie 27 Fn. 8.

Beweggründen der Scham und der Furcht vor Konsequenzen jedem Gläubigen offen stehen müsse, da ihm sonst die Buße und die Wiederversöhnung mit Gott verschlossen sei. Er verbot, dass Gläubige zu einem ausführlichen Bekenntnis ihrer Sünden in der Öffentlichkeit gedrängt werden und dass die einem Geistlichen gegenüber offenbarten Sünden öffentlich verlesen werden. Dadurch sollte der Sünder zunächst vor der weltlichen Strafverfolgung zu schützen. Es handelt sich bei denen durch Leo I. ausgesprochenen Verboten weder um eine Abkehr von der öffentlichen Beichte und Buße noch um einen ersten Schritt hin zum Schutz des Sündenbekenntnisses durch das Beichtgeheimnis.¹⁵ Hier zeigt sich aber bereits, welcher Gedanke die Geburt des Beichtgeheimnisses zur Folge hatte: Auch ein nicht öffentliches Sündenbekenntnis schützt dem Beichtenden nur dann, wenn der Beichtvater den Inhalt der Beichte wiedergeben darf.

In einer Übergangszeit zwischen dem 8. bis zum 13. Jahrhundert wird die öffentliche Buße nach und nach durch die geheime/private Beichte ersetzt.¹⁶ Im 8./9. Jahrhundert kam der Reglementierung der Buße große Bedeutung zu. Neben der alten Form der öffentlichen Gemeindebuße hatte sich im Gefolge der Mission die Privatbuße/Beichte stark verbreitet. Und zwar auch deshalb, weil sie als ein individueller Akt grundsätzlich öfter wiederholbar und weniger ehrenrührig als die vorhergehende Exkommunikationsbuße war. Das Hauptaugenmerk richtete sich nun auf die Bußleistung und die Sündenvergebung, über die der Geistliche im persönlichen Gespräch mit dem Sünder entschied. Insofern kam ihr auch eine erzieherische und pädagogische Funktion zu, die bei der daneben weiterbestehenden öffentlichen Buße ganz hinter deren Strafcharakter zurücktrat. In diesem Zusammenhang entstanden sowohl für die öffentliche Gemeindebuße als auch für die Privatbuße formale Regelwerke in Form der Bußbücher, in dem die Bußleistungen und die für Sünden aufzuerlegenden Strafen durch Bußbücher klassifiziert wurden.¹⁷

¹⁵ SODEN: *Confessio zwischen Beichte und Geständnis. a.a. O.* 49. Fn. 159.

¹⁶ Ein Beispiel für die Auseinandersetzung mit dieser Frage in der genannten Zeitspanne: NEUMANN, Friedrich: *Freidanks Auffassung der Sakramente*. In: *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse* 1930 (Heft 3 und 4.) 363–380.

¹⁷ Vgl. zu den Bußbüchern u.a.: SCHMITZ, Hermann Josef: *Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche*. Mainz, 1883.; КОТТJE, Raymund: *Die Bussbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus*. Berlin–New York, 1980.

Die (Privat-)Buße gilt für die Zeit des Frühmittelalter neben dem Besuch des Gottesdienste die wichtigste Form des kirchlichen Lebens.¹⁸ Die Zweigleisigkeit der öffentlichen und der privaten Beichte und Buße bestand bis ins 12. Jahrhundert, wobei die Missionsarbeit des iroschottischen und angelsächsischen Mönchtums für die Privatbuße erhebliches Bedeutung hatte. Die Zweigleisigkeit der Bußformen blieb dabei jedoch auch deshalb erhalten, weil die Kirche insbesondere der karolingischen Zeit mittels des Kirchenrechts oder alternativ den Kapitularien verhindern wollte, dass es zu Verhängung von willkürlich-subjektiv bestimmten Tarifbußen kam. Die Geistlichen sollten sich vielmehr insgesamt an den altkirchlichen Bußkanones orientierten. Generell wurde die öffentliche Buße wohl eher für schwere öffentliche Sünden mit harten Strafen praktiziert, während die Privatbuße für geheime Sünden vorbehalten blieb.¹⁹

Allerdings finden sich auch in späteren Jahrhunderten ausführlich wiedergegebene Beichten, bei denen aber im Einzelnen immer zu berücksichtigen ist, dass sich die Beichtenden sowohl der Öffentlichkeit ihrer Bekenntnisse als auch der damit verbundenen Konsequenzen sehr bewusst sind.²⁰ In diesem Zusammenhang ist auch an die *Narratio de morte Ottonis quartuor imperatoris* zu denken, die durch Abt Friedrich von Walkenried, dem Beichtvater Kaiser Ottos IV.,²¹ verfasst wurde und in der die öffentliche Beichte des Kaisers auf seinem Sterbebett im Mai 1218 als Bestandteil des Sterberituals des mittelalterlichen Herrschers ausführlich wiedergegeben wird.²²

Die Quelle konzentriert sich in ihrer Darstellung ganz auf die Bemühungen Kaiser Ottos IV. aus der Exkommunikation gelöst zu werden: Dazu legt der Kaiser vor drei Geistlichen die Beichte ab und erhält deshalb von ihnen die Sterbesakramente,

¹⁸ Ebd., 386.

¹⁹ Ebd., 387.

²⁰ Vgl. u.a. folgende Quellenedition: BRUCHHOLD, Ulrich (Hg.): *Deutschsprachige Beichten im 13. und 14. Jahrhundert*. (Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 138.) Berlin, 2010.

²¹ HUCKER, Bernd Ulrich: *Kaiser Otto IV.* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 34.) Hannover, 1990. 261 und 435.

²² *Narratio de morte Ottonis IV. imperatoris*. In: *Thesaurus novus anecdotorum complectens chronica varia*. Bd. 3. hg. von Marténe, Edmond, Durand, Ursin, o. O. 1717 (ND New York 1968), Sp. 1373-1378.

die Absolution und eine nicht überlieferte *forma absolutionis*,²³ die an die durch Geistliche ab Mitte des 13. Jh. ausgegebenen sog. Beichtzettel (*schedula confessionis*, *billette*) denken lässt, mittels derer Beichte und Absolution bescheinigt wurden.²⁴

Die ausführlich wiedergegebene und dabei auch als ein Instrument politischer Herrschaft fungierende Beichte Ottos IV. vor Abt Friedrich von Walkenried umfasst in der *Narratio* 43 Zeilen.²⁵ Aufschlussreich sind zusätzlich die Details, die der Verfasser der *Narratio* über die Tätigkeiten und das Verhalten des Abtes als Beichtvater in seine Schilderung einfließen lässt. So wird eingangs beschrieben, wie der Abt von Walkenried, nachdem er von der Erkrankung des Kaisers erfahren hatte, diesem Äpfel und Wein sendet sowie umgekehrt aufgefordert wird, Otto sofort aufzusuchen, da der Kaiser von Friedrich von Walkenried die Absolution empfangen will. Nur weil sich der Abt verspätet, spendet Propst Goswin von St. Burchard in Halberstadt dem Kaiser die Absolution vor dem Abt:

„*Feria III. abbas de Valkenrede audiens eum de fluxu laborare, misit ei poma et vinum rubeum, et remandavit ei, ut sequenti die omni necessitate postposita ad eum accederet, intendebat ab ipso absolvi, ..., sed quia abbas tardabat, ..., vocavit quemdam praepositum sanctimonialium ordinis Cisterciensis, S. Bulcardi de Habunstat, ..., absolutionem recepit: qui et eum oleo unxit et eucharistiam statim tradidit.*“²⁶

Weiter wird geschildert, dass zur Vorbereitung anderer geistlicher Handlungen der Abt zwei Audienzen beim Kaiser hat und zudem noch den Auftrag erhält, sofort nach seiner Ankunft auf der Harzburg, wohl am 17. Mai 1218, nach Goslar aufzubrechen und von dort am nächsten Morgen mit den Reliquien der Apostel Simon Zelotes und Judas Thaddäus zurückkehren:

„*Quem videns imperator, tarditionis suae moram arguens, dixit ei ut castrum Goslariam quod in vicino est intraret, ..., summo mane ad eum reverteretur. Rediens mane abbas ad ipsum intravit. Quem imperator, saluto eo, et multum exhilaratus et confortatus de ipsius adventu...*“²⁷

²³ Ebd., Sp. 1374 Z. 26-32; Sp. 1374 Z. 42 bis Sp. 1375 Z. 62; Sp. 1378 Z. 23-30.

²⁴ SEBOTT, Reinhold: *Beichtzettel*. In: *Lexikon des Mittelalters* 1. (1980) Sp. 1819.

²⁵ *Narratio*. Sp. 1375 Z. 5-48: *Deinde ordinato ..., rogabat ut omnes diligenter eum audirent taliter pro se allegantem: ..., quam abbas in remissionem omnium peccatorum suorum ...ei secundo dedit...*

²⁶ Ebd., Sp. 1374 Z. 19-32.

²⁷ Ebd., Sp. 1374 Z. 33-40.

„... dixit ei ut castrum Goslariam quod in vicino est intraret, et sequenti die ..., summo mane ad eum reverteretur. (...) Praeterea, domine abba, in absolutione mea iuravi super reliquias Simonis et Judae, quos de Goslaria afferri mihi praeceperam...“²⁸

Am Ende der Narratio wird ausdrücklich betont, dass Ottos Beichtvater während aller beschriebener Vorgänger immer anwesend gewesen sei („confessori ... semper astitit“²⁹).³⁰

Da die Intention der Narratio insbesondere darin lag, die päpstliche Approbation für die durch den Bischof von Hildesheim vorgenommene Lösung Ottos aus der über ihn verhängten Exkommunikation zu erlangen, erlaubt die in der Narratio wiedergegebene Beichte keine Rückschlüsse auf eine tatsächlich abgelegte Beichte des Kaisers. Die Schilderung der Narratio zeigt aber, wie durch ein Zusammenspiel von geheimen und öffentliche Konsultationen des Gläubigen mit seinem Geistlichen auch gezielt politische sowie kirchenrechtliche Zwecke verfolgt werden konnten. Otto IV. legt seine Beichte vor dem Abt nach der Schilderung der Narratio zunächst in einer von ihm bestimmten und daher begrenzten Öffentlichkeit ab, indem bis auf einen engen Kreis an Vertrauten, darunter auch seine Ehefrau, alle anderen im Sterbezimmer anwesenden für die Zeit der Beichte aus dem Raum geschickt werden. Dieses Vorgehen passt auch dazu, dass eine öffentliche Beichte bei den schweren Verfehlungen, die Otto gegenüber der Kirche eingestand und die bereits seine Exkommunikation nach sich gezogen hatten, üblich war. Die Verschriftlichung in der Narratio und die anschließende Verbreitung dieses Berichts machen die Beichte Ottos sodann gezielt einem größeren Personenkreis gegenüber öffentlich. Im Rahmen dieser für die Öffentlichkeit bestimmten Beichte nimmt der Kaiser aber auch Bezug auf eine frühere geheim gehaltene Unterredung mit einem Geistlichen. Laut Narratio berichtet Otto IV. in seiner Beichte gegenüber Abt Friedrich von Walkenried, dass er anlässlich seiner Kaiserkrönung im Jahr 1209 in einer nicht öffentlichen Unterredung mit dem Bischof von Cambrai heimlich das Kreuzzugsgelübde abgelegt habe, um seine Dankbarkeit gegenüber Gott für die empfangene

²⁸ Ebd., Sp. 1373 Z. 21–23, Z. 35–37 und Sp. 1375 Z. 23–25.

²⁹ Ebd., Sp. 1378 Z. 34f.

³⁰ HUCKER: *Kaiser Otto IV... a.a.O.* 261 und 435.

Herrscherwürde zum Ausdruck zu bringen. Nach diesem Eingeständnis lässt sich der Kaiser das Kreuz, das ihm durch den Bischof von Cambrai bei seinem Gelübde von 1209 überreicht worden war, von seiner Ehefrau abnehmen, nur um es im Anschluss an seine Beichte ein zweites Mal durch Friedrich von Walkenried zu empfangen und zwar nun nicht mehr nur als Zeichen für sein Kreuzzugsvorhaben, sondern als Zeichen der Vergebung all seiner Sünden:

„Tunc imperatrix ei solvit crucem de collo, quam abbas in remissionem omnium peccatorum suorum ei secundario dedit, ...“³¹

Die Schilderungen der Narratio zeigt hier zweierlei: zum einen konnte ein gut beratener mittelalterlicher Herrscher das Wechselspiel zwischen öffentlicher und geheimer Beratung und Inszenierung nicht nur im weltlichen Bereich nutzen, sondern auch gezielt entscheiden, wann er seelsorgerische Handlungen heimlich in Anspruch nahm und wann diese umgehend oder sogar noch wie hier im Fall eines heimlichen Kreuzzugsgelübdes nachträglich öffentlich inszeniert wurden. Zum anderen tritt die herausgehobene Stellung deutlich hervor, die dem Beichtvater im Zusammenhang mit der Beichte und der Sterbebegleitung des Herrschers zukam und welche vielfältige Aufgaben, in diesem besonderen Fall sogar die Abfassung eines ausführlichen Berichts über die Vorkommnisse, damit in der Zeit um 1200 verbunden sein konnten.

Beichte und Beichtgeheimnis im CIC 1917

Die entscheidende Wende für Beichte und Beichtgeheimnis brachte die durch das IV. Laterankonzil im Jahr 1215 initiierte Pflicht zur jährlichen Beichte verbunden mit der Pflicht zur Aufzählung aller Einzelsünden (und zum jährlichen Empfang der heiligen Kommunion) für jeden Gläubigen vor seinem zuständigen Priester (Ohrenbeichte), die ihren Ausdruck dann auch später im CIC 1917 in can. 906 findet. Mit der Pflicht der Gläubigen, die Beichte abzulegen, korrespondiert die Pflicht des Seelsorgers die Beichte zu hören. Geistliche haben einem Gläubigen die Beichte so

³¹ Ebd., Sp. 1375 Z. 45–48.

oft abzunehmen, wie die Beichtkinder dies vernünftigerweise fordern.³² Zugleich wurde auch der Bruch des Beichtgeheimnisses mit Strafandrohung belegt.³³

Canon 21 des IV. Laterankonzils ist der Ausgangspunkt für die Entwicklung des Beichtgeheimnisses als Vertrauensgrundlage für die Seelsorge als Ganzes: „Die Verstärkung pastoraler Betreuung drückte sich signifikant in der Beichtpraxis aus, deren disziplinär-dogmatische Basis die tridentische Vorschrift regelmäßiger Beichtpflicht und genauer, vollständiger Benennung aller Sünden bildete. Zum Symbol konfessioneller Unterscheidung wurde nun der Beichtstuhl, der eine geschlossene Form und eine separate deutliche Aufstellung im Kirchengebäude erhielt.“³⁴

Das besondere Vertrauensverhältnis zwischen Gläubigen und ihrem Beichtvater, das seinen Ursprung im Beichtgeheimnis hat, lässt sich auch mit einem kurzen Rückblick auf die Situation der Feldgeistlichen im 1. Weltkrieg als höchst eindrücklich und wirkungsvoll beschreiben: „1916 wurde den einzelnen Militärbefehlshabern vom Kriegsministerium frei gestellt, im Rahmen eines Notbefehls, wo die katholischen Feldgeistlichen nicht ausreichten, den katholischen Soldaten an Sonn- und Feiertagen zu erlauben, Messen von Geistlichen feindlicher Staaten aufzusuchen, sofern keine militärischen Rücksichten dem entgegenstanden. Allerdings war es den Soldaten ausdrücklich verboten zu beichten, um Beeinflussung und Ausfragen zu verhindern. Es sollte dadurch auch verhindert werden, dass ein Vertrauensverhältnis zwischen den deutschen Soldaten und den ausländischen Klerikern entstehen könnte, da man bei letztgenannten nicht nachweisbar durchweg die ihm von der Kirche gebotene politische Enthaltung annehmen könne.“³⁵

³² EICHMANN, Eduard: *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici für Studierende*. Paderborn, 1923. 286.

³³ AUER, Alfons: *Beichtgeheimnis*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* II.2. Freiburg, 1958. Sp. 128ff.; KURTSCHIED, Bertrand: *Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Freiburg, 1912. 165.; *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, curantibus Josepho Alberigo et aliis. 3. Auflage. Bologna, 1973. 227–271.; Edition der Konzilsbeschlüsse lateinisch/deutsch In: WOHLMUTH, Josef (Hrsg.): *Dekrete der ökumenischen Konzilien*. Band 2: *Konzilien des Mittelalters*. Paderborn u. a., 2000. 227–271.

³⁴ HAUSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte... a.a.O.* Band 1. 511.

³⁵ Generalquartiermeister an Armee-Ober-Kommando 7, II e Nr. 45255, Großes Hauptquartier 6. Sept. 2018, mit Zitierung des Erlasses M 7519/16 C 4 des Kriegsministeriums vom 16. Dez. 2016 (Beilage des Berichts Mohler an Erzb. Ord. Freiburg, Mannheim, 27. Dez 2018, im EA Freiburg,

Die Erfordernisse des Ersten Weltkrieges wirkten aber auch auf die Ausübung der Beicht- und Bußpraxis zurück. So war den Militärgeistlichen unter anderem die Befugnis übertragen worden, Soldaten auch ohne vorhergehendes Sündenbekenntnis zu absolvieren. Dies geschah durch eine allgemeine Formel, die mehr in Richtung einer gemeinsamen, gleichzeitigen Lossprechung mehrere Personen deutete, wie sie eigentlich nur die Generalabsolution kennt, wobei die Generalabsolution allerdings in ihrer normalen Ausprägung ein Sündenbekenntnis voraussetzt.³⁶

Aber auch noch auf andere Weise hat das Verhältnis zwischen dem Gläubigen und seinem Beichtvater Spuren hinterlassen und zwar hat es Eingang in eine Volkslegende gefunden, die ihrer heute bekanntesten Form als Tannhäuser-Legende bezeichnet wird:³⁷ im Rahmen der Legende wird ein Gläubiger, der die Beichte vor dem Papst abgelegt hat, von diesem zunächst im Anschluss an die Beichte abgewiesen und erhält die erstrebte Absolution erst, nachdem er Reue und Bußleistung erbracht hat. Dabei diente die Legende der Veranschaulichung des kirchlichen Jurisdiktionsrechts mit den Stufen, die zur Vergebung der Sünden führen: Reue (*contritio*), der Gang zum zuständigen Beichtiger, die Beichte (*confessio*) selbst und schließlich die Genugtuung durch Bußwerke (*satisfactio*), die eigentlich – wie die Legende zeigt – vor Empfang der Absolution erfolgen sollte, wobei es aber bereits im Mittelalter gängige Praxis war, das Sündenbekenntnis als *actus paenitentiae* zu sehen und die Absolution vor Ableistung der Genugtuung durch die auferlegten Bußwerke zu erteilen.³⁸ Dabei war die Vergebung bestimmter Sünden dem Apostolischen Stuhl vorbehalten, so

Gen. 35/15), übernommen nach: WOLLASCH, Hans-Josef: *Militärseelsorge im Ersten Weltkrieg. Das Kriegstagebuch des katholischen Feldgeistlichen Benedict Kreuz*. Mainz, 1987. LXXXVII.

³⁶ BIER: *Richterliche Lossprechung*. In: DEMEL, Pflieger (Hgg.) *Sakrament der Barmherzigkeit*. 38–63. hier: 58. mit Verweis auf *Sacra Congregatio Consistorialis*, Dekret vom 22.2.1919, In: AAS 11. (1919) 74–75., hier: 74 Nr. 1.

³⁷ MOSER, Dietz-Rüdiger: *Die Tannhäuser-Legende. Eine Studie über Intentionalität und Rezeption katechetischer Volkserzählungen zum Buß-Sakrament*. Berlin, 1977. 15 und 49.; ANDREJEV, Nikolai Petrowitsch: *Die Legende von den zwei Erzsündern*, (*Folklore Fellows' Communications* 54). Helsinki, 1924.; KROHN, Kaarle Leopold: *Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung*, (*Folklore Fellows' Communications* 96). Helsinki, 1931. 107–111.

³⁸ FEINE, Hans Erich: *Kirchliche Rechtsgeschichte – Die katholische Kirche*. Köln–Wien, 1972. 429.; VOGEL, Cyrille: *Buße – Übergang zu der Privatbuße (Beichte), das Bußsakrament*. In: *Lexikon des Mittelalters* 1. (1980) Sp. 1135.

auch die direkte Verletzung des Beichtgeheimnisses,³⁹ wie sich aus can. 1553 des CIC 1917 ergibt.

Nach dem ersten wirksamen Schutz des Beichtgeheimnisses durch das IV. Laterankonzil und der Einreihung des Bußsakraments in die Siebenzahl der Sakramente in der Mitte des 12. Jahrhunderts wurden dennoch bis ins 17. Jahrhundert hinein Ausnahmen von der Pflicht zur Verschwiegenheit des Geistlichen zugelassen und ein Bruch des Beichtgeheimnisses in diesen Fällen nicht angenommen.⁴⁰ 1682 wurde jedoch durch das Heilige Offizium klargestellt, dass die Offenbarung des durch die Beichte erlangten Wissens seitens des Geistlichen zum Nachteil des Gläubigen unter allen Umständen verboten sei.⁴¹ Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatte sich zum Beichtgeheimnis in der Kanonistik kurz vor Erlass des CIC 1917 folgender von Georg Bier beschriebener Konsens herausgebildet:

„[Das Beichtgeheimnis] erstreckt sich auf sämtliche Mitteilungen des Pönitenten anlässlich seiner Beichte, auch wenn diese unvollständig oder ungültig ist; es darf weder direkt noch indirekt verletzt werden, nicht einmal, wenn es um das Leben des Beichtvaters ginge; es besteht außerhalb der Beichte auch gegenüber dem Pönitenten; es bindet auch über deren Tod hinaus. Außerdem hatte sich die Auffassung durchgesetzt, das Beichtgeheimnis beruhe auf dem Naturrecht und bzw. oder auf positiv-göttlichem Recht.“⁴²

Im Corpus Iuris Canonici 1917 wurde der Schutz des Beichtgeheimnisses durch die folgenden beiden Bestimmungen geregelt:

Can. 889

„§ 1. Sacramento sigillum inviolabile est; quare caveat diligenter confessarius ne verbo aut signo aut alio quovis modo et quavis de causa prodat aliquatenus peccatorem.

³⁹ MOSER: *Die Tannhäuser-Legende. 17 mit Verweis auf Brinktrine, Johannes: Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche, Band II: Buße, Krankensalbung, Ordo und Ehe.* Paderborn, 1963. 100–102.

⁴⁰ BIER: *Richterliche Lossprechung.* In: Sakrament der Barmherzigkeit. 38–63., hier: 50. Siehe zu den zunächst anerkannten Ausnahmefällen: KURTSCHIED: *Das Beichtsigel* a.a.O. 71–120. Vogel: *Buße.* In: Lexikon des Mittelalters 1. (1980) Sp. 1135.

⁴¹ BIER: *Richterliche Lossprechung.* In: Sakrament der Barmherzigkeit. 38–63., hier: 51. mit Verweis auf: Heiliges Offizium, Dekret vom 18.11.1682 (DH 2195).

⁴² BIER: *Richterliche Lossprechung.* In: Sakrament der Barmherzigkeit. 38–63., hier: 51.

§ 2. Obligatione servandi sacramentale sigillum tenentur quoque interpres aliique omnes ad quos notitia confessionis quoquo modo pervenerit.“

Can. 890

„§1. Omnino prohibitus est confessario usus scientiae ex confessione acquisitae cum gravamine poenitentis, excluso etiam quovis revelationis periculo.

§ 2. Tam superiores pro tempore existentes, quam confessarii qui postea superiores fuerint renuntiati, notitia quam de peccatis in confessione habuerint, ad exteriorem gubernationem nullo modo uti possunt.“

Die aus dem Schutz des Beichtgeheimnisses resultierende Rechtsfolge ist es danach, dass das Beichtgeheimnis die Beichtväter daran hindert, Zeugnis über die ihnen in der Beichte geoffenbarten Tatsachen abzulegen: vgl. can. 1757 § 3 n. 2:

„Ut incapaces:

n. 2: sacerdotes quod attinet ad ea omnia quae ipsis ex confessione sacramentali innotuerunt, etsi a vinculo sigilli soluti sint; imo audita a quovis et quoquo modo occasione confessionis ne ut indicium quidem veritatis recipi possunt“.⁴³

Unter Schutz steht nach den Bestimmungen des CIC 1917 der gesamte Inhalt der Beichte, d.h. nicht nur die Sünden selbst, sondern auch jede weitere Erkenntnis, die sich aus dem in der Beichte Gesagten ergibt. Das Beichtgeheimnis schützt damit nicht bloß vor „Geheimnisverrat“, sondern es schützt vielmehr davor, dass dem Gläubigen irgendein Nachteil daraus entsteht, dass er in der Beichte Informationen und Wissen preisgegeben hat. Der Bruch des Beichtgeheimnisses wird im CIC 1917 in can. 2369 unter Strafe gestellt. Die Verletzung des Beichtgeheimnisses wird dabei vor allem als Beichtverrat gesehen und gilt als eines der schwersten Delikte des Geistlichen im kanonischen Recht.⁴⁴

Für die Verletzung des Beichtgeheimnisses genügt dabei jede direkte oder indirekte Handlung des Geistlichen, also auch ein Mienenspiel, aus der sich die gebeichteten Sünden und/oder der Sünder ergibt. Für den subjektiven Tatbestand muss Vorsatz vorliegen. Die Strafe ist sowohl für eine direkte wie eine indirekte Verletzung die Exkommunikation. Auch bei der Beichte beigezogene Personen,

⁴³ EICHMANN: *Lehrbuch des Kirchenrechts...* a.a.O. 286.

⁴⁴ EICHMANN: *Lehrbuch des Kirchenrechts...* a.a.O. 708.

wie Dolmetscher, können gem. can. 2229 das Beichtgeheimnis verletzen, wenn sie vorsätzlich handeln. Die Strafe für die beigezogenen Personen wird nach der Schwere ihres Vergehens zugemessen und kann auch in ihrem Fall bis zur Exkommunikation reichen.⁴⁵

Die Frage, wer tauglicher Täter des can. 2369 sein kann, spielt dabei in der Praxis eine untergeordnete Rolle: Aufgrund der Schwere der Tat ist es keine Voraussetzung, dass der Geistliche oder der Laie, der eine aus Sicht des Gläubigen verbindliche Beichte abgenommen hat und hinterher nicht die nach dem kanonischen Recht geforderte Verschwiegenheit wahrt, eine Beichtvollmacht beim Hören der Beichte besessen hat.

Die juristische Begründung für den Schutz des Beichtgeheimnisses ist eine dreifache und leitet sich aus den folgenden Quellen ab:

Zum Ersten entspringt der Schutz dem göttlichen Recht, dass die Integrität des Bußsakraments fordert. Zum Zweiten lässt sich das Erfordernis das Beichtgeheimnis zu schützen aus dem kanonischen Recht selbst herleiten, so aus den oben schon erwähnten Bestimmungen des IV. Laterankonzil, aus dem Corpus Iuris canonici und weiteren Rechtsakten. Als Dritte Wurzel des Schutzes ist nach Auffassung des Naturrechts von der Entstehung eines stillschweigend zwischen Gläubigen und Beichtvater geschlossenen Quasivertrags auszugehen, dessen Gegenstand ist, dass der Geistliche, das ihm in der Beichte mitgeteilte Wissen unter keinen Umständen preisgeben wird.⁴⁶

Fraglich ist, ob die Entbindung vom Beichtgeheimnis durch das Beichtkind die Tatbestandsmäßigkeit, quasi wie bei der Heilbehandlung durch den Arzt im Rahmen der Strafbestimmungen über die Körperverletzung, entfallen lässt. Diese Frage wurde im Laufe der Geschichte kontrovers diskutiert. Ihre Beantwortung hängt davon ab, welches Schutzgut man durch das Beichtgeheimnis vorrangig geschützt sieht: die Mindermeinung stellt auf den Schutz des Beichtkinds ab. Nach dieser Auffassung kann der Beichtvater keinen „Verrat“ an dem Beichtkind begehen, wenn es auf das Beichtgeheimnis verzichtet hat, wonach dann ein ausdrücklich vom Beichtgeheimnis entbundener Geistlicher keinen Verstoß gegen

⁴⁵ EICHMANN: *Lehrbuch des Kirchenrechts...* a.a.O. 708

⁴⁶ HOFFMANN, Georg: *Das Beichtgeheimnis*. Kiel, 1965. 10.

can. 2369 beginge. Rechtlich gesehen wird hier vornehmlich auf das Naturrecht und somit darauf abgestellt, dass bei der Abnahme der Beichte stillschweigend ein Quasivertrag dahingehend entstehe, dass der Beichtvater über das in der Beichte gehörte Stillschweigen bewahren wird. Dieses Einverständnis kann das Beichtkind daher auch jederzeit wieder widerrufen.⁴⁷

Die herrschende Auffassung stellt neben der Ehre des Beichtkinds zusätzlich auch auf die Würde und die Wirksamkeit des Bußsakraments als göttliches Recht ab.⁴⁸ Daher kann eine Einwilligung des Beichtkinds in den Bruch des Beichtgeheimnisses weder dessen Tatbestandsmäßigkeit entfallen lassen noch diesen rechtfertigen. Nach dieser vorherrschenden Ansicht ist das Beichtgeheimnis aufgrund göttlichen Rechts begründet und daher unverletzlich.⁴⁹ Der Schutz der Integrität des von Gott selbst eingesetzten Sakraments der Buße macht die Einwilligung in die Weitergabe der offenbarten Informationen unerheblich.⁵⁰

Fazit und Ausblick auf aktuelle Entwicklungen

Die katholische Kirche ist sich im Zusammenhang mit dem Beichtgeheimnis der Gefahren bewusst, die die modernen Möglichkeiten der Technik und der Kommunikation für die Wahrung des Beichtgeheimnisses bilden. So hat die Glaubenskongregation in den von ihr am 21. Mai 2010 erlassenen Normen zu Delikten bei denen sich schwer gegen den Glauben und die Sitten verfehlt wird, die durch den Einsatz moderner Technik möglich werdenden besonderen Formen der Verletzung des Beichtgeheimnisses speziell in Art. 4 Abs. 2 aufgegriffen und sich die Zuständigkeit für die Ahndung eines solchen Verstoßes vorbehalten:⁵¹ „§ 2. Unbeschadet der Vorschrift von § 1, 5^o ist der Kongregation für die Glaubenslehre auch die schwerwiegendere Straftat vorbehalten, die darin besteht, die vom Beichtvater oder vom Pönitenten in einer echten oder vorgetäuschten sakramentalen

⁴⁷ Ebd., 10.

⁴⁸ KURTSCHIED: *Das Beichtiegel... a.a.O.* 85ff., 133, 154, 165 sowie 180.

⁴⁹ So auch die Auffassung von Eichmann: Lehrbuch des Kirchenrechts. 286.

⁵⁰ BIER: *Richterliche Lossprechung*. In: Sakrament der Barmherzigkeit. 38–63., hier: 51.

⁵¹ Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis vom 21. Mai 2010, AAS 102. (2010) 419–431.

Beichte gesagten Dinge mit irgendeinem technischen Hilfsmittel aufzunehmen oder in übler Absicht durch die sozialen Kommunikationsmittel zu verbreiten. Wer diese Straftat begeht, soll je nach Schwere des Verbrechens bestraft werden, im Fall eines Klerikers die Entlassung oder Absetzung nicht ausgeschlossen.“

Aufgrund der Bedeutung, die der Schutz des Beichtgeheimnisses im kanonischen Recht, aber auch im Leben der Gläubigen hat, stellt sich die Frage, ob auch das weltliche Recht den Schutz des Beichtgeheimnisses gewährleistet. Auch heute spielt das Beichtgeheimnis noch eine bedeutende Rolle im deutschen Strafprozessrecht. Dabei wird das Beichtgeheimnis in der Strafprozessordnung durch § 53 Abs. 1 Nr. 1 StPO geschützt. Der Paragraph räumt dem Geistlichen ein Zeugnisverweigerungsrecht ein bzgl. aller Informationen, die er anlässlich der Beichte erfahren hat.⁵² Hier wird auch im Vergleich mit der Entwicklung des Zeugnisverweigerungsrechts für weitere Berufsgruppen, die einer besonders vertrauensgeneigten Tätigkeit nachgehen und daher einer Verschwiegenheitspflicht unterliegen, deutlich, dass das Beichtgeheimnis eine besondere Stellung einnimmt. Ein Zeugnisverweigerungsrecht für den Rechtsanwalt und den Arzt, wie es heute § 53 StPO normiert, kannte das weltliche Recht während der Epoche des Mittelalters nicht, alleine Geistliche konnten die Aussage unter Berufung auf das kirchenrechtlich geschützte Beichtgeheimnis verweigern.⁵³ Die heutigen Berufsgeheimnisträger haben damit ihre besonderen Rechte im Prozessrecht der Vorbildfunktion zu verdanken, die die Kirche durch den strengen Schutz des Beichtgeheimnisses einnahm. Folgerichtig hat Papst Franziskus in seinem Motu proprio „Vos estis lux mundi“ vom 07. Mai 2019 das Beichtgeheimnis ausdrücklich gestärkt und eine bestehende Anzeigepflicht bzgl. der Delikte in can. 1548 § 2 CIC und can. 1229 § 2 CCEO unter den Vorbehalt der Wahrung des Beichtgeheimnisses gestellt.⁵⁴

⁵² BERTHEAU, Camilla Ignor Alexander: *Kommentierung zu § 53 StPO*. In: Löwe, Ewald, Rosenberg, Werner: *Die Strafprozessordnung und das Gerichtsverfassungsgesetz*. Berlin–Boston, 27.

⁵³ KARITZKY, Barbara: *Die Geschichte der Zeugnisverweigerungsrechte: ihre Entwicklung aus den Zeugen-Ausschlüssen und Privilegien des älteren Rechts*. Düsseldorf, 1959. 41.

⁵⁴ http://w2.vatican.va/content/francesco/de/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190507_vos-estis-lux-mundi.html. (2019. 9. 22.)

M. PELESZ NELLI

„PAEDAGOGIA PERENNIS”

MARCZELL MIHÁLY NEVELÉSTANA

*Eszterházy Károly Egyetem, Neveléstudományi Doktori Iskola
doktorandusz*

Jelen tanulmány célja Marczell Mihály *Neveléstan* című művének részletes bemutatása és pedagógiai illetve neveléstörténeti szempontú elemzése. Tanulmányunk – az életmű részletező feldolgozottságának hiánya miatt – először a szerző életútját mutatja be, majd műveinek vázlatos ismertetése után megpróbálja elhelyezni munkásságát a neveléstudomány történeti fejlődésének folyamatában. Ezután tér rá a *Neveléstan* elemzésére, ennek során elsősorban a mű gyermekképét, azaz a műben megfogalmazott embereszmény normatív jellegű mozzanatát próbálja leírni, majd a deskriptív jellegű gyermekfelfogást ábrázolja leginkább a módszertani jellegű fejezetek alapján. Mindezek összevetése lehetőséget adhat a szerző gyermekszemléletének rekonstruálására.

Marczell Mihály *Neveléstana* először 1938-ban látott napvilágot az „Élet” kiadásában, az 1931 és 1938 között nyolc kötetben megjelent „A bontakozó élet” című könyvsorozat befejező köteteként. Méltatlanul elfeledett és mellőzött munkáról van szó, holott „Marczell Mihály neveléseméleti szintézise a magyar katolikus neveléstudomány máig legteljesebb, a korabeli európai tudományosság mércéjével mérve is kiemelkedő alkotása”.¹ Olyan nagyszabású munka, amely széles körű magyar és nemzetközi szakirodalmi tájékozottságról tesz tanúbizonyságot, a nevelés alapvető kérdéseinek, céljának, mibenlétének meghatározása és vizsgálata mellett egyben a mindennapi praxis számára is útmutatóként igyekszik szolgálni azzal, hogy a gyakorlati nevelési helyzetekre, a korabeli nevelőt érintő kihívásokra is kitér. Nemcsak részletesen, logikusan, elemeire bontva mutatja be az adott

¹ NÉMETH András: *A magyar neveléstudomány katolikus hagyományai*. In: *Hagyomány és megújulás a magyar oktatásban*. Szerk. KELEMEN Elemér. Budapest, 2002. 93.

témát, elfogulatlanságra törekedve, hanem minden oldalról bemutatva körbejárja a problémát, majd hathatós, a lehető legjobbnak vélt praktikus tanáccsal szolgál a teendőkkel kapcsolatban. A téma legyen bármilyen természetű, a megvalósítani kívánt elv ugyanaz: a „paedagogia perennis”, az egyetemes emberi kifejlesztése, a végső cél, Istenhez való felemelkedés, az isteni emberré válás elérése. „A paedagogia perennis az egyetemes emberi kifejlesztése [...]”.² Aki tehát az emberi lélekkel, illetve annak telítésével, kiteljesítésével foglalkozik, az az örökérvényű nevelésben, a paedagogia perennis munkása”.³ Pedagógiailag, pszichológiailag alátámasztott, filozófiailag indokolt, ugyanakkor alapvetően teológiai megalapozottságú mű, hiszen szerzője nemcsak egyetemi tanár, hanem katolikus pap is volt.

Marczell Mihály 1883. augusztus 12-én született Dunaszerdahelyen, a „Fördőgyolcs utcai” bognármester és felesége nyolcadik gyermekeként. A szülőhelyére eredetileg Kisudvarnokból költözött családja ugyanakkor tekintélyes családfával bíró nemesi família volt, melynek több tagja jeleskedett a közéletben. Komáromban és Pozsonyban járt iskolába, majd Esztergomban és Budapesten folytatott teológiai tanulmányokat. 1906. április 26-án szentelték pappá, majd megkezdte tanulmányait a bécsi Augustineumban, ahol 1908-ban doktori diplomát szerzett. A következő év folyamán, Budapesten hitoktatóként tevékenykedett, majd 1918-ig állami gimnáziumi hittanár volt. 1908-ban a Regnum Marianum kongregáció prézese, e minőségében a cserkészmozgalom lelkes szervezője lett. 1913-ban alapította a Regnum Fecske csapatát, majd a kongregáció cserkész főparancsnoki, a cserkésztáborozás miniszteri biztosi, pedagógiai szakosztályi elnöki tisztét is betöltötte. 1916-tól tábori lelkészként működött az olasz fronton. 1918-tól az esztergomi papi szeminárium lelkiigazgatója és teológiai tanára, a következő évtől pedig a pesti Szent Imre Kollégium és a budapesti Polgári Iskolai Tanárképző Főiskola igazgatója. Részt vett az egyetemi ifjúság segélyezésének megszervezésében, kezdeményezésére alapították az Országos Magyar Katolikus Diákszövetséget. 1930 és 1950 között az Angolkisasszonyok Római Katolikus Polgári Iskolai Tanárképző Főiskolájának és a hitoktatóképző Ward Mária Kollégiumnak is igazgatója volt. A budapesti egyetem hittudományi karán 1928-

² MARCZELL Mihály: *Nevelésben*. Budapest, 1938. 44. (Reprint 2002.)

³ MARCZELL: *Nevelésben... i. m.* 43.

tól a nevelés magántanára, majd 1936-tól az erkölcsstan és a lelkipásztorkodástan nyilvános rendes tanárává nevezték ki, később az 1939/1940. és az 1944/1945. tanévben a kar dékánja is volt. 1938 és 1952 között a Központi Papnevelő Intézet rektori tisztét is betöltötte.⁴ 1945-ben mint Mindszenty József hercegprímás helyettese, Pest érseki biztosaként tevékenykedett. A második világháború alatt tanúsított bátorságát és elkötelezettségét bizonyítja, hogy az ostrom alatt a sérülteket maga is mentette, származásra, vallásra való tekintet nélkül menekülteket rejtegetett, rászorulókat élelmezett. Nemcsak szóval buzdította a hittudományi kar hallgatóit („Ti a hősök nemzedéke vagytok!”⁵), hanem sikeresen összetartotta őket, de a szeminaristák érdekében még a szovjet városparancsnoknál is eljárt. Szuggesztív erejű beszédei, előadásai, lelki gyakorlati tömegekre voltak nagy hatással, de lelki vezetőként is sokak számára emlékezetes maradt. Több egyházi és világi vallásos kör, intézet, társulat lelkipásztora volt. 1952-ben megfosztották állásától, otthonától, s élete végéig megbízott előadóként oktatott az egyetem hittudományi karán. A kommunista diktatúra úgy tartotta számon, mint akinek „körzete félelmetes, neve fogalom, és az emberek gyűrűje övezi életét”.⁶ Tevékenységének fő mozgatórugója a hitében megalapozott pedagógiája volt. Lelkipásztorként „minden pozíciójában és rangjában mindenkinek egyszerűen 'Marczell atya' maradt”.⁷ Kortársai megértő, együttérző, egyben dinamikus, mindig a megoldást kereső, építeni igyekvő, derűs és optimista nevelőként jellemzik. Saját megfogalmazása szerint: „Központi gondolatom: a lelkek szolgálata!!!”⁸ Ez utóbbit igyekezett teológiai és tudományos is alátámasztva kifejteni és megvalósítani számos pedagógiai műve segítségével.

Élete során szakcikkekben, tanulmányokban, előadásokban fogalmazta meg neveléssel kapcsolatos gondolatait. 1915-ben még ötfelvonásos ifjúsági operettet is írt *A fronton és a front mögött* címmel, azonban fő művei teológiai, illetve alapvetően pedagógiai jellegűek. Ezek közül az 1925-ben kiadott *A katolikus ne-*

⁴ PÉCH Mária – MÉSZÁROS István: *Marczell Mihály*. In: Magyar Katolikus Lexikon VIII. Szerk. Drós István. Budapest, 2003. 605–607.

⁵ PÉCH Mária: *Marczell Mihály halálának 25. évfordulójára*. Szolgálat 88. (1990/4) 129.

⁶ PÉCH–MÉSZÁROS: *Marczell Mihály... i. m.* 606.

⁷ PÉCH: *Marczell Mihály halálának... i. m.* 131.

⁸ Uo.

velés szelleme című nyitja a sort, melyet majd a *Kemény parancs* és az *Érosz és étosz* című munkái követnek. Tanítók számára összegyűjtött tanácsait tartalmazza *Az élmények nevelőértéke* című 1936-ban megjelent alkotása, emellett külön kötetekben foglalkozott a papnevelés kérdéseivel⁹, és Ward Mária pedagógiájával.¹⁰ *Krisztus urunk nyomdokain* címmel 1923-ban jelentetett meg - leginkább családi használatra szánt - tanácsadó könyvet, de írt középiskolai tankönyveket¹¹, napvilágot láttak szentbeszédeinek gyűjteményei,¹² vagy szülőknek, cserkészeknek szánt nevelő célzatú előadássorozatai¹³ is. Főmunkatársa volt a *Katolikus Nevelés* című folyóiratnak, 1918–1919 folyamán szerkesztette az *Esztergom* című hetilapot, de írásai több más sajtóorgánumban is megjelentek. Több ezer oldalnyi szöveg maradt kéziratban: hagyatékában egyaránt találhatók lelki gyakorlatok, ünnepi- és szentbeszéd, képzett nevelők számára írt rendszeres pedagógiai művek vagy épp hívő családok számára összeállított otthoni neveléstani kézikönyvek¹⁴.

Szerteágazó életművének fő gyűjtőpontja a már említett, 1931 és 1938 között megjelent, *A bontakozó élet* című nyolckötetes könyvsorozatát tekinthetjük, amely felöleli a pedagógia, mint elméleti és gyakorlati tudomány egészét. I. *Az egyéniség összetevői* 1931.; II. *A lélek megismerésének művészete* 1932.; III. *A gyermek- és serdülőkör lelki képe* 1932.; IV. *Az ifjúság lelki világa* 1933.; V. *A felnőttek lélekrajza* 1934.; VI. *A nevelés alapvonalai* 1934.; VII. *A nevelés művészete* 1935.; VIII. *Neveléstan* 1938.

Pedagógiája egyértelműen keresztény-katolikus pedagógia, alapelve a szeretet, az ember szüntelen fejlődésébe vetett hit alapján, melynek célja az ember, mint Isten képmásának felemelkedése teremtőjéhez. „Végtelenbe emelő és emelkedő szüntelen fejlesztés és bontakozás (paedagogia perennis). Mert a lényeg: Istentől jöttünk, aki kegyelmi erővel magához emel, ha saját erőfeszítésekkel magunk is

⁹ MARCELL Mihály: *Kolostori iskola 1-2*. Budapest. (s. a.)

¹⁰ MARCELL Mihály: *Ward Mária pedagógiája*. Budapest, 1943.

¹¹ MARCELL Mihály: *A katolikus erkölcsstan*. Középiskolák VI. osztálya számára. Jándik Józseffel. 1916.

¹² MARCELL Mihály: *Szentistván napi szentbeszéd*. Budapest, 1924.

¹³ MARCELL Mihály: *Milyennek kell lenni a magyar férfinak? A magyar Szentkorona... és én. A magyar férficserkészek nemzetnevelő 1940-41-es előadássorozata: 1-2*. ÉRY Emil, Budapest.; *A család szemefénye a gyermek*. In: *Ki és mi a gyermek?* Szerk. MINDSZENTY József. Budapest, 1942. Actio Catholica 95.

¹⁴ MARCELL Mihály kéziratok hagyatéka, Kalocsai Főszékesegyházi Könyvtár <https://konyvtar.asztrik.hu/?q=konyvek/marcell-mihaly-keziratos-hagyateka>. (2019.02.20.)

dolgozunk.”¹⁵ Neveléstana mégsem csak a katolikus nevelési hagyományok egyszerű összefoglalója, hanem korszerű megújítója. Élénken reflektál a korabeli katolikus gondolkodók – például Prohászka Ottokár – elképzeléseire, a reformkereszténység vagy a reformpedagógák aktuális jelenségeire és a természettudományok vagy a különböző pszichológiai irányzatok által felvetett kérdésekre, meglátásait pedig következetesen logikus, koherens rendszerbe képes foglalni.

Életművének nagy része a 20. század első évtizedeiben keletkezett, ezért *Neveléstanának* értelmezéséhez szükséges a korabeli kulturális és oktatási élet vizsgálata. A megcsonkított ország legfőbb feladata volt a gazdasági talpra állás, de a programadó politikusok – különösen Klebelsberg – azt is szem előtt tartották, hogy a rendelkezésre álló lehetőségek közül kiemelt súlya lehet és van a kultúrának. Az oktatást, a tudományt stratégiai nemzetpolitikai ágazatnak tekintették, a korszak meghatározó ideológiája volt az irredentizmus, hangsúlyos szerepet kapott a nemzetismeret. A valláserkölcsi és nemzeti nevelés kormányzati igénye egyértelműen és kimutathatóan egybecseng Marczell *Neveléstanának* célképzeteivel is, bár műve jellemzően nélkülözi az átpolitizáltságot. Az ideológiai mellékszövegektől megfosztott kérdésfeltevés, miszerint oktat vagy nevel-e az iskola, nemzeti-állampolgári vagy egyéni-általános emberi boldogulásra való felkészítés-e a célja, szükséges-e nemzeti szempontok, erkölcsi tartalmak beemelése az iskolai folyamatokba, nos, ezek ma sem veszítettek aktualitásukból. A két világháború közötti nacionalista, konzervatív tradicionalizmus és a polgári demokrata humanizmus dichotómiája nem sarkos szembenállásként ugyan, hanem jóval árnyaltabb és bonyolultabb rendszerbe ágyazva, de tovább él. A katolikus egyház a korszakban a mindenkorai politikai hatalommal általában együttműködött, esetleg lojálisan kritikus álláspontot fogalmazott meg. Az egyházra jellemző konzervativizmus mellett azonban új, keresztényszocialista, kereszténydemokrata irányból érkező, változtatni akaró programok, vagy ún. reformkeresztény irányzatok is megfogalmazódtak. Az alapvetően múltban élő püspöki kar kivételes alakja a friss, modern gondolkodású Prohászka Ottokár, akinek szellemi örökségét Marczell is magának vallotta. Prohászka szerint a modern katolikus nevelés „szenvedély- és küzdelempedagógia”¹⁶, a szenvedéllyel átítatott

¹⁵ PÉCH–MÉSZÁROS: *Marczell Mihály... i. m.* 606.

¹⁶ MÉSZÁROS István: *A katolikus iskola ezeréves története Magyarországon.* Budapest, 2000. 243.

küzdelem a szent, ön-és közösségépítést megvalósító célért sorsdöntő az egyén és a közösség életében. A korszak végén, 1938-tól töltötte be szűk egy éven át a vallás- és közoktatásügyi miniszteri posztot Teleki Pál, aki katolikus államférfiként mintegy összegezte az eddig tárgyalt irányzatokat: műveiből „egy evangéliumi alapozású, katolikus szellemű nemzetnevelési program szilárd rendszere bontakozik ki”.¹⁷ Meglátása szerint a hitleri német és a sztálini szovjet birodalmak szorításából csak úgy található kiutat, ha az ország minden tekintetben szerves egységet felmutatni képes nemzeté válik, ennek elérésének pedig egyetlen eszköze van: a nevelés. A nemzetnevelés képes kialakítani azt a hivatás- és kötelességtudatot, amely nélkülözhetetlen a helyálláshoz. A nemzetnevelés koncepcióját ugyanakkor nem a katolikus Teleki, hanem egy protestáns neveléstudós, Imre Sándor fogalmazta meg és rendszerezte tudományos igénnyel. Imre Sándor pedagógiája mindenekelőtt liberális alapokon nyugodott, és bár „a nemzetnevelés fogalmát az évtizedek során többen már sokféle ballaszttal terhes jelszópedagógiává silányították”¹⁸, a távlati, szinte metafizikus célt szem előtt tartó „nevelői gondolkodás”¹⁹ terjesztésének igénye nem eredeti formájában ugyan, de termékenyítőleg hatott más pedagógiai gondolkodók, köztük Marczell elméleteire is. Marczell széleskörű tájékozottságára utal hivatkozásainak tekintélyes mennyisége és sokrétű volta. A legfrissebb német és francia tudományos eredményeket bemutató munkák mellett természetesen nem maradhatnak el a kor elismert katolikus tudósainak művei sem, de tájékozódása nem korlátozott, elismerően vagy kritikusan, de mindig bátran érvelve reflektált a legkülönbözőbb aktuális pszichológiai vagy pedagógiai irodalomra.

Többször említi Finánczy Ernőt, akivel nemcsak a valláserkölcsi alapokon nyugvó pedagógiai felfogása miatt, hanem értékelméleti idealizmusuk okán is rokonítható. Egyrészt mert ugyanúgy – a klasszikus német filozófiával összefüggésben – abszolút értékekre vezetik vissza a nevelés célját és eszményeit, másrészt mert még magáról a nevelés mibenlétéről alkotott fogalommeghatározásuk is kísértetiesen hasonló. Finánczy katolikus orientációjú normatív pedagógiájával számtalan közös vonást mutat Marczell munkássága, amint például abban is egye-

¹⁷ MÉSZÁROS: *A katolikus iskola... i. m.* 244.

¹⁸ PUKÁNSZKY Béla – NÉMETH András: *Neveléstörténet*. Budapest, 1996. 474.

¹⁹ PUKÁNSZKY–NÉMETH: *Neveléstörténet... i. m.* 475.

zik látásmódjuk, hogy mindketten hasznosnak vélték a pszichológiai kutatások eredményeit, de kritikával illették a normatív helyett teljesen új pedagógia kidolgozásának szükségességét hirdetőket. Gyakori forrásként tünteti fel Kornis Gyula műveit is, vele a keresztény nemzeti állam és intézményes nevelés megvalósításának, és az abszolút, ideális értékekhez való igazodás realizálásának igénye köti össze. Az értékelméleti idealizmus kapcsolja a hasonló filozófiai alapokról építkező Schneller Istvánhoz, aki szintén kiemelte a másik ember megismerésének fontosságát, az etikai személyiség kifejlesztésének igényét. Weszely Ödön és Mester János hatása viszont leginkább abban ragadható meg, ahogyan a gyermektanulmány és a reformpedagógia kihívásaira reagált. Hasznosnak vélte és pedagógiai rendszerébe beemelte azokat a pszichológiai eredményeket, vagy a cselekvő iskolával kapcsolatos módszertani újításokat, amelyek végül a tartalmi korszerűsítés kiindulásai lehettek. Weszelyhez hasonlóan tájékozódásában szintén megjelenik a német kultúrfilozófia, több helyen hivatkozik Dilthey vagy Spranger munkáira, de a magyar szerzővel egyetértve hangoztatja a „kultúra cél és eszköz, de nem nevelés”²⁰. Marczell *Neveléstanában* külön fejezetet, életművében külön kötetet szentelt a művészetnek, a művészeti nevelés fontosságának. Hivatkozásaiból jól látható, ismerte Mitrovics Gyula esztétikai neveléssel kapcsolatos nézeteit.

Mint látható, régebbi és kortárs pedagógiai gondolkodók munkásságához ezer szállal kötődött, sajátos rendszerbe integrálva azokat, egyéni koncepciót alkotott, de egyénisége mellett sem függetleníthette magát a korszellemtől. *Neveléstanában* olyan embereszményt fogalmaz meg, amely alapján koherens gyermekkép rajzolódik ki, mindez pedig harmóniában van praktikus gyermekfelfogásával is.²¹ A tartalom egyéni, a keret azonban nagyon is időben meghatározott: a két világháború közötti mentalitásnak megfelelően a gyermekkel kapcsolatos elvárásainak közép-pontjában nála is a kötelességtudás, a fegyelmezettség, alkalmazkodóképesség áll.²² Mégis, pedagógiája alapvetően szeretetpedagógia: a megfogalmazott követelményeket szeretetteljes, megértő odafordulással próbálja kifejleszteni a nevelendőben.

²⁰ Idézi: PUKÁNSZKY–NÉMETH: *Neveléstörténet... i. m.* 461.

²¹ PUKÁNSZKY Béla: *A gyermek a 19. századi magyar neveléstani kézikönyvekben*. Pécs, 2005. 116.

²² PUKÁNSZKY Béla: *Fejezetek a gyermekkor és a családi nevelés történetéből*. In: *A pedagógia problémátörténete*. Szerk. NÉMETH András – PUKÁNSZKY Béla. Budapest, 2004. 318.

Neveléstanának előszavában a szerző mindenekelőtt tematizálja művét: a következő lapokon azt fejt ki, hogy az ember hogyan képes saját magát és másokat kivételes személyiséggé alakítani. Rögtön két, az egész művön végigvonuló, meghatározó szempont is felmerül. Egyrészt az önnevelés fontosságának állandó és hangsúlyos hangoztatása, természetesen mások szolgálatának céljából, hiszen a katolikus pedagógia nem engedheti meg a(z) (ön) nevelés evilági öncélúságát, immanens voltát, csak transzcendenciában gondolkodhat. Másrészt szerinte nem kérdés, a nevelés alakítás, formázás, ami egyenesen nélkülözhetetlen az ember fejlesztéséhez; pedagógiai optimizmus jellemzi, tehát nála az is magától értetődik, hogy az ember fejleszhető és fejlesztendő. A humanizmusban gyökerező, a felvilágosodásban sokat hangoztatott álláspont talajára helyezkedik, a nevelés szükségességét elvetőkkel a mű több pontján vitába száll. Sőt, az elmaradt nevelés káros voltáról is több helyen ír, egyértelműen elvetendő neveléstani nihilizmusnak tartja. A nevelés tágabb értelemben mindenkit, élete minden szakaszában érint, szűkebb értelemben viszont nevelésnek a tudatos, tervszerű nevelői ráhatást tekinti, amelyet a fiatalabb korosztállyal szemben érvényesítenek. Mégpedig azért, mert meglátása szerint a gyermek személyisége, elméje nem „tabula rasa”, hanem jó és rossz hajlamokkal, szunnyadó készségekkel telített. A Szent Ágostonnál megjelenő eredendő bűn tanát magáévá teszi, és Erasmushoz hasonlóan különösen az ifjúkor jellegzetes problémáival hozza összefüggésbe. A gyermek nála viszont nem egyértelműen hiánylény, nevelése szükséges ugyan, a cél nála is az erkölcsi autonómia szintjére való felemelése, de a gyermek itt nem kizárólag szilaj, vad ösztönlény, akit társadalmasítani kell, hanem jó és rossz adottságokkal megvert vagy megáldott személyiség, aki olyan, amilyen, és akit ezeken a kereteken belül kell elfogadni és fejleszteni. A nevelő feladata az ébresztés, majd a készségek fejlesztése, melyet a „léleknek tartalommal telítése”²³, magasabb erkölcsi fokra emelkedése koronáz meg. A nevelővel kapcsolatban gyakran használja a magvető-metaforát: „Három feladat vár tehát megoldásra: a) észrevezés és ébresztgetés, b) gondozás, fejlesztés és c) magvetés.”²⁴ „Van ebben ugartörés, szántás, de nagyobb mértékű a

²³ MARCZELL: *Neveléstan... i. m.* 14.

²⁴ Uo. 14.

vetés.²⁵ A növényi metaforáknál maradva, az élet maga szüntelen fejlődés, bontakozás, mint a bimbóból a virág, fokozatosan feslik ki az ember testi, szellemi, esztétikai, erkölcsi, szociális és vallási készségeinek rendszere. Felhívja figyelmet a tanítással, a szorosan vett ismeretközléssel szemben meghatározott nevelés elsőbbségére, a lélek szem előtt tartására, ami jelenti egyrészt az erkölcsi-etikai fejlesztés lelkiismeretes kötelességét, másrészt a pusztá ismeretközlés helyett az érdeklődés felkeltésére való felszólítást. A fent említetteknek megfelelően tehát vallja a nevelés szükségességét, és lehetőségét. „A nevelés lehetséges, mert az élet törvényei – bár alapvetően emberi erővel megváltoztathatatlanok – befolyásolhatók és transzponálhatók.”²⁶ Az embert meghatározó fizikai, természeti törvények nem kötik gúzsba, csak kijelölik a kereteket, amelyen belül a tehetségek fejlesztésével, a bűnös hajlamok kigyomlálásával megvalósítható az áhított pozitív irányú emelkedés. Fontos az a már említett gondolata, hogy a nevelő felelősségének kiemelése mellett hangsúlyozza az önnevelés fontosságát, az emberi fejlődés sohasem befejezett ugyanis, a nevelő is fejlődik a pedagógiai helyzetek során, spontán és tudatosan is. A nevelői helyzet összetettségénél fogva szükségesnek tartja egyrészt a nevelő személyiségének vitalitását, karizmatikus voltát, másrészt elméleti felkészültségét, harmadrészt pedig lelki tudatosságát, amelyet – katolikus papként – rendszeres önvizsgálat, lelkigyakorlatok, szentségimádás útján vél fejleszthetőnek. A kötelességeket is rendszerezi, nem győzi hangsúlyozni az egyéni felelősség kérdését mind a nevelő, mind a tanítvány szempontjából. A nevelőnek kötelessége a tanítványát érő hatások megválogatása, szűrése a nevelési cél elérése végett, valamint a tudatos önfejlesztés ugyanezért. A nevelendőnek pedig kötelessége – lett légyen bármilyen fiatal gyermek is – a maga fejlettségi szintjén, öröklött jó és rossz, külső és belső adottságai birtokában ugyanez az önfejlesztés, küzdelem a fejlődésért (ezen a ponton érdemes visszautalni Prohászka küzdelem-pedagógiájára!).

A távlati nevelési cél minden meghatároz és felülír, e tekintetben nem tűr elentmondást: „A gyermek természetes életét meg kell ismerni. Fejlődésének irányításánál figyelembe kell venni, de a magasabbrendű életet minden erőfeszítés

²⁵ MARCZELL: *Neveléstan... i. m.* 17.

²⁶ Uo. 23.

arán ki kell kényszeríteni.²⁷ A cél hatékony eléréséhez van tehát szükség a gyermek egyéni adottságainak megismerésére, ennek tudományos módszereit részletesen bemutatja. A pszichológia legújabb eredményeit, Lombroso-tól a behaviorizmuson át a rajz- és naplóelemzésekig alaposan górcső alá veszi. A mimika vagy a játéktevékenység megfigyelésének hasznosságával nem is vitatkozik, egyedül a pszichoanalízist kritizálja behatóbban. Véleménye szerint az álmok és a nemiség elnyomásának túlzott hangsúlyozása, valamint a megoldásként kínált analízis nem vezet eredményre, helyette a megelőzésre hívja fel a figyelmet, a lelki kiegyensúlyozottság kialakítására, ez utóbbi megvalósításának eszközeként pedig a lelki beszélgetéseket és a gyónást jelöli meg, valamint a sportot, illetve az ösztönkésztetések lelki és szellemi síkra terelését. A mű következő nagy egysége a nevelés módjait vizsgálja. Álláspontja szerint két lehetőség van: az erők elnyomása vagy az erők érvényesítése. Előbbit kifejezetten elveti, a negatív erők letörése egyoldalú és szűk körű, kritizálja a buddhizmust, mivel önellentmondásnak tartja a tudatos törekvést a tudattalan boldogság felé. Helyette a pozitív eljárási módot, „az erők irányítását és transzpozícióját”²⁸ ajánlja, melynek megvalósításában nagy szerepet szán az „új iskolának”²⁹, mert az „keresi az egyéni értékeket és megnyilatkozásokat.” A nevelés eszközeit természetes és természetfeletti tartalmúakra bontja. Természetes alanyi eszközök alatt a nevelő erkölcsi magatartását, a szeretetet, a szigorúságot, következetességet érti. Minden esetben hangsúlyozza a nevelői hitelesség, a személyes példaadás jelentőségét és a másik ember tiszteletének fontosságát. A tárgyi nevelő eszközök sorát a hagyományos értelemben vett tanítás nyitja, itt is kiemeli, elsősorban gondolkodtató tanulásra van szükség. A tárgyi nevelő eszközök közül igazán célravezetőnek tartja a játékot, sportot, cserkészetet, a szellemi munkát és az önmegtagadást tartja. Utóbbi már átvezeti az olvasót a természetfeletti nevelési eszközök világába, katolikus pedagógia lévén hosszan részletezi az ige hirdetés, a különböző kegyelmi eszközök, aszketikus gyakorlatok hasznát. A kötet második nagy egysége – a nevelés elmélete után – a nevelés gyakorlatát vizsgálja. Főbb fejezeteiben részletezi a testi, az értelmi, az esztétikai, valamint az erkölcsi, szociális és

²⁷ MARCZELL: *Neveléstan... i. m.* 63.

²⁸ Uo. 93.

²⁹ Uo. 93.

vallási nevelés kérdéseit. A testi neveléssel kapcsolatban a helyesnek tartott egészséges életmódot állítja példaként, ennek kulcselemei a mértékletes táplálkozás, elegendő alvás, rendszeres testmozgás. Az értelem mibenlétét, az értelmi képességek fokozatos kibontakozását azért mutatja be részletesen, hogy hathatós tanácsokkal szolgáljon: kiemeli a család szerepét, az első játékszerek, mesék megválasztásának jelentőségét. Az iskolai értelemfejlesztés tárgyalásakor követendő gyakorlatnak tartja a szemléltetést, a „cselekedtető módszert”, a rugalmas óravázlatot, a tantárgyi koncentrációt, az új anyag elismérlése helyett az óravégi aktív alkalmazást, vagy a tanulócsoporthoz való alkalmazkodást. Kimondottan modern látásmódu ezekben a kérdésekben, különösen a módszerek célját illetően: egyfajta, szinte az élethosszig tartó tanulás korabeli megfogalmazásának mondható megállapítással zárja a szellemi készségek kibontakozásáról szóló fejezetet. „A tanítás igazi célja pedig nem a szellemi gyarapodás tekintetében lezárt emberek útnak engedése, hanem – a tanítás befejezése után – a szellemi élet nagyszerű távlatainak hívását öntevékeny munkával követni kész személyiségek eljegyzése a Szellemmel.”³⁰ Az esztétikai nevelés értékelméleti alapjait hosszan elemzi, bekapcsolva ebben az esetben is a transzcendenciát. Gyakorlati tanácsként azzal érvel, hogy a gyermeket ne csak műélvezetre, de művek létrehozására is bátran biztassuk. Az erkölcsi nevelés ideális megvalósulását az isteni törvények tudatos követésében, a normák interiorizálásában látja. A kategorikus erkölcsi parancs belsővé tétele, aktív megélése teszi lehetővé a kegyelem elnyerését és a magasabb rendű életet. A kanti „ősi rossz”, az emberi gyarlóságok, eredendő bűnből fakadó hajlamok ellen hittel kell felvenni a harcot, a kulcs az önmegtagadás és a cselekvő küzdelem. Az ember társas lény, szociális nevelését mintegy a koncentrikus körökként bemutatott közösségekbe való betagozódási folyamatot ábrázolja. A nevelés legmagasabb fokának természetesen a vallásos nevelést tartja, ez olyan központi elem, ami minden más nevelési mozzanatot áthat. „Istentől jöttünk és Istenhez megyünk, aki kegyelmi erővel magához emel, ha saját erőfeszítésünkkel magunk is dolgozunk.[...] földi életünk legnagyobb ajándéka a személyiségünk.”³¹

³⁰ MARCZELL: *Neveléstan... i. m.* 182.

³¹ Uo. 249.

A kötet mellékletekkel zárul: a név- és tárgymutatón kívül fiú- és leányosztályok mind a nyolc gimnáziumi évfolyama számára készített, osztályfőnöki órákon történő foglalkozások megvalósítását segítő tanmenetet és óraterveket olvashatunk, az iskolai nevelő munka hatékonyabbá tételéért. Végül egy „világnézetformáló és műveltséggyarapító” olvasmánylista következik, amely művek széles körét ajánlja, segítendő az egységes katolikus világnézet kialakítását. Ezt a célt, talán az olvasmánylistán szereplő művek segítségével is, de *Neveléstanával* biztosan sikerül is elérnie (természetesen egy erre nyitott és fogékony közeget alapul véve). Az Utóhangban így fogalmaz: „ezzel a művel akartam eleget tenni Hanauer Á. István püspök úr felszólításának: írják meg egyszer a Regnum Marianum pedagógiáját.”³² A Regnumban tevékenykedő atyák Prohászka Ottokár „diadalmas világnézetének” örököseiként kísérletet tettek egy olyan ifjúságközpontú tanítási módszer kidolgozására, amely nemcsak az elérendő célként felvázolt, autonóm módon gondolkodó ember formálását és a jellemnevelést tartotta szem előtt, hanem „itt bontakoztak ki egy új, magyar katolikus nevelés körvonalai is”.³³ Marczell neveléstana a regnumi koncepció organikus része. Pedagógiája a kor tudományos színvonalán álló, széleskörű ismeretekkel alátámasztott, modern katolikus pedagógia, korabeli keresztény és világi tudományos előzmények és aktuális hatások egyéni hangú szintézise, egyaránt tekintettel az elméletre és a gyakorlatra. Mai mércével mérve ugyan sok szempontból túlhaladott, de napjainkban is érvényes kérdésfeltevéseinek köszönhetően továbbgondolásra érdemes, a szerző számos egyéb, elemzésre és kritikára váró neveléstudományi munkájával együtt. „Tudományos igényesség, filológiai pontosság, és pedagógiai szakszerűség vonatkozásában egyaránt biztos alapot, kiindulási pontot és etalont jelenthet – a ma még megalkotás előtt álló – újabb igényes katolikus orientációjú neveléstudományi munkák alkotói számára.”³⁴

³² MARCZELL: *Neveléstan...* i. m. 336.

³³ MIKONYA György: *Katolikus és protestáns vallásos mozgalmak és életreform-elképzeléseik Magyarországon a 20. század első felében*. In: *Az életreform és reformpedagógia- recepció és intézményesülési folyamatok a 20. század első felében*. Szerk. NÉMETH András – PIRKA Veronika. Budapest, 2013.

³⁴ NÉMETH: *A magyar neveléstudomány...* i. m. 93.

MOLNÁR ANDREA

A BIZTONSÁG EXEGÉZISE A PROFÁN ÉS A TRANZSCENDENS MENTÉN

*Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Vallástudományi Doktori Iskola
doktorandusz*

Néhány bevezető gondolat

Vélhetően nem fogalmazok meg nóvumot, amikor azt állítom: a biztonságos létezés az emberi nem egésze számára primer jellegű, multifaktorális elvárás, amely egyes individumok, illetve közösségek számára nem csupán a földi tartózkodás idejére korlátozódó igény. E felismerés – különös tekintettel a világunkban jelenleg tapasztalható sokszínű és nehezen vagy egyáltalán nem orvosolható problémákra – óhatatlanul terelgetni kezdi a teológiai gondolkodást is a kérdés felé: a Biblia, amely minden korban, és bármely életszituációra vonatkozóan tartalmaz útmutatást, vajon milyen tanáccsal szolgál biztonsági dilemmáinkat illetően?

Amint értekezésem címében jeleztem, meglátásom szerint a biztonságnek két formája különíthető el: a profán (vagy másként természetes, világi vagy vulgáris), illetve annak transzcendens (természetfeletti vagy spirituális) párja. Az előbbi az ember empirikus megtapasztalásának szférájába illeszthető, míg utóbbi ezen messze túlmutató, ugyanakkor attól mégsem teljesen idegen realitás. A természetes biztonság-kép árnyalása végett szeretnék néhány megjegyzést tenni, azzal a határozott szándékkal, hogy a téma tárgyalásának súlypontját a továbbiakban a transzcendens biztonságra helyezem.

A „sokarcú” természetes biztonságról

Társadalomtudományi szempontból a természetes biztonságot meghatározó tényező, hogy még szakértői körökben sincs konszenzus arra vonatkozóan, hogy

pontosan hogyan is lehetne a fogalom értelmezési tartományát feltölteni. Ennek egyik oka, hogy a történelem során az egyén és az emberi közösségek életfeltételei, s így az ehhez idomuló védelmi készség, koronként eltérőek voltak, permanensen serkentve a biztonsággal összefüggő újrafogalmazási kedvet. A közös nevező hiányához a nemzetközi kapcsolatok elméletében egymásnak feszülő két irányzat is hozzájárult: a szűkítő teória ugyanis kizárólag a politikai és katonai területet vizsgálja, míg a tágabb megközelítés már hozzáfűzi e két alapvető biztonsági szférához a társadalom számos alrendszerét, így a gazdasági, társadalmi, környezeti, legújabban az informatikai, etnikai, migrációs és több más szektor biztonságának valamennyi elemét.

Az értelmezés „evolúcióját” mutatja, hogy egy 19. századi megfogalmazás szerint a biztonság *„erélyes hatalom, véderő, mentő eszköz, szer vagy intézmény, amely valakit vagy valamit a gonosztól, veszélytől, kártól megőriz, távol tart vagy, amely azt eltávolítja valakitől vagy valamitől”*.¹ azaz egy külső ráhatás eredménye, amely mintegy függőben hagyja a természetfeletti beavatkozás lehetőségét. A 21. századi felfogás a biztonságot *„a veszély, fenyegetés hiányaként”, „az elhárításukra irányuló képességként”*,² azaz állapotként, vagy emberi erőfeszítés eredményeként írja le, immár egyértelműen kizárva belőle a transzcendenst.

A biztonság problematikája a szociológia számára is kérdéseket vet fel, amint az Arnold Gehlen, német szociológus esetében is látható, aki egy tanulmányában az embert egyenesen *„Rieskiertes wesen”*-ként, azaz *„állandó rizikónak kitett lényként”* definiálja.³ A filozófiában újkeletű jelenség, hogy Heidegger, Sartre és Camus mortalitás elmélete mentén, s azt a haláltudat szociológiai elemzésével kombinálva igyekeznek amellett érvelni, hogy az újkori társadalmakban megteremtett jólét féltésével egyenes arányban nő a biztonságra való igény.

Mindebből azt a következtetést vonják le, hogy *„az Isten bizonyosságát nélkülöző »human condition« feltételei között a biztonság a halálfélelme adható önszuggesztív, utópikus válasz”*.⁴ Közgazdasági vetületben fontos elemként kezeli a vonatkozó

¹ DEÁK Péter – MATUS János: *Kül- és biztonságpolitika* (egyetemi jegyzet). Budapest, 1992. 47.

² CSUCZOR Gergely – FOGARASI János: *A magyar nyelv szótára*. Budapest, 2011. 102.

³ GEHLEN, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Bonn, 1950. 59.

⁴ HIMA Gabriella: *A biztonság értéke és ára*. in. *Economica New*. Vol 9. Budapest, 2018. 6.

kutatás a fenyegetések, kockázatok elhárításának anyagi vonzatát, melynek volumenét a kárérték és a bekövetkezés valószínűsége együttesen alakítja. Ebből kiindulva a biztonságot úgy értelmezi – Horst Eintorf német közgazdász szavait idézve – mint „olyan események, fenyegetések és kockázatok hiányának állapotát ..., amelyek kárt, fájdalmat vagy szenvedést okoznának”.⁵

A transzcendens biztonság jellemrajza

Individumok és közösségi formációk tehát sokféle módon iparkodnak önnön biztonsági környezetük definiálására, megalkotására, fenntartására, miközben próbálkozásaik nyomában kirajzolódik a profán biztonság valós képe: viszonylagos és vagylagos, tökéletlen és átmeneti, térben és időben korlátozott és véges. Az emberiség mintegy hatezer éves történelme legalábbis erre enged következtetni. A Szentírás – mindamelllett, hogy folyamatosan értekezik a természetes biztonság különféle szegmenseiről (pl. Dávid üldöztetései, illetve későbbi harci sikerei kapcsán a katonai, míg Salamon „jóléti társadalmával” összefüggően a társadalmi és gazdasági biztonságról) – a maga lényegét tekintve eltérő biztonság képét rajzolja meg: egy valós és időtlen, sőt időfeletti oltalom perspektíváját, melyet a transzcendens biztonság fogalmával jelölök.

Ennek az oltalomtípusnak a különlegessége abban áll, hogy elérése emberi oldalról feltételezi az Örökkévalóval való koinóniát, míg természetfeletti részről szavatolva van az ember védelme a földi tartózkodás idejében és az örökkévalóságban egyaránt. A transzcendens biztonság forgatókönyve, amit a keresztény teológia által üdvtervnek nevezett isteni szándékkal azonosítok, az emberiség történelmét át-fogó változatlan, tökéletes, s a jövőben a maga teljességében valóra váló szcenárió.

E természetfeletti projekt beindítását egy olyan esemény tette szükségessé, melyről az Ószövetség első fejezete számol be, s itt történik először emítés⁶ – jóllehet közvetett módon – a biztonságról is. Ehelyütt a vizsgált fogalomhoz szorosan kötődő *öriz* kifejezés szerepel, melynek héber megfelelője a *samar*.⁷ A bibliai leírás

⁵ HIMA: *A biztonság... i. m.* 19.

⁶ 1 Móz 3:15.

⁷ „És vevé az Úr az embert és helyezteté őt az Éden kertjébe, hogy művelje és őrizze azt.” (1 Móz 2:15)

alapján a környezetet – a Teremtő jelenvolta miatt – „mega-biztonságosnak“ nevezhetjük, amelyet azonban a rossz emberi döntés nyomán sokrétű bizonytalanság váltott fel, az egész emberiség számára előre vetítve az isteni jelenlétből való végleges kitaszítottság perspektíváját.

Ez az állapot indította el az örökkévaló biztonsági forgatókönyv kibontását, melyről az ős-örömhír tudósít, egy villanásnyi időre rálátást adva a transzcendens biztonság szubsztanciájára: „és ellenségeskedést szerzek közötted és az asszony között, a te magod között és az ő magva között; az neked fejedre tapos, te pedig annak sarkát mardosod“.⁸ A természetfeletti oltalom keresése iránti igény – legalábbis egy ideig – meghatározó maradt az ember számára, amennyiben Ábel és Énoch életútját vesszük alapul, az ígéretes kezdetet követően az események azonban rossz fordulatot vettek (lásd a Noét és házanépét megkímélő vízáradat, nimródi tervek, bábeli események), mely egyfajta „paradigmaváltást“ tett szükségessé, s melynek két fő eseménye Ábrahám kiválasztása, majd néhány száz évvel később a sínai kinyilatkoztatás lett, mindkettő a természetfeletti védelmi terv részeként.

Hosszú idő elteltével – a dánieli prófécia⁹ szerinti pontossággal – Jeruzsálem falain kívül került azután sor arra a döntő fontosságú eseményre, mely megteremtette az egész emberiség számára a tökéletes oltalomba való visszatérés útját, s melyet a testet öltött Isten Fia megváltói műveként ismerünk.

A természetfeletti biztonság bibliai etimológiája

A héber szöveg vonatkozó alapszava, az elsőként a bírák korszakáról tudósító tanaki textusban előforduló *betah*¹⁰ miközben több rokonértelmű kifejezés is megvilágítja a biztonság konkrét fogalmi tartalmát. A *mibetah* a biztos reménység és bizalom jelentést is tartalmazza, a *salév* alapjelentése mellett melléknévként nyugalmas, gondtalan, békés állapotra is utal, míg a *nácár* az eredetiben őriz, felügyel, megvéd, elrejt, (elsősorban) szövetséget megtart, szemmel tart értelemben is használatos. Vizsgálódásaimat a magyar nyelv szinonima készletében folytatva arra

⁸ 1 Móz 3:15.

⁹ Dán 9:25.

¹⁰ Bir 8:11.

az eredményre jutottam, hogy a biztonsághoz további olyan szavak kapcsolhatók, mint a védelem, az oltalom, a megtartás, illetve a megőrzés, s annak egyéb igei és főnévi variánsai. Összességében háromszázhat szöveghelyet sikerült feltárnom, ahol maga az alapszó, illetve ahhoz kapcsolódó kifejezések és szóösszetételek találhatóak, e számadattal is alátámasztva, hogy az ember ilyen értelmű jóléte az Örökkévaló „szívügye”.

Az őrzés/őrizés/megőrzés/örizet szavaknak a bibliai héberben több variánsa is megtalálható, ilyen az örökös, biztonságos hely jelentésű *mismeret*, valamint ennek őrség, őrhely tartalmú párja a *mismar*, illetve a gondoskodást, gondviselést, örökösöt kifejező *pequddá*.

Az őriz/megőriz igék óhéber megfelelői a legeltet, pásztorol, kormányoz, ellát, társul szegődik tartalmú *rá'áh*, az ébernek lenni, virrasztani, lesben állni, vigyázni jelentésű *sáqad*, és a megtart, örökös jelentésű *nátar*, mely az Örökélő pásztorlási „szerepkörére” is utal.¹¹ Az erődítmény, menedék, megerősített hely tartalmú *maó* a Teremtő személyét, a jelenlétében való tartózkodást a tökéletes biztonság állapotával azonosítja, melyre az 59. zsoltár szerzője, Dávid így utal: „*váram voltál és menedékem az én nyomorúságom napján*”.¹²

A megszabadít, támogat, győzedelmeskedik jelentésű *jásá* a szabadság viszszanyerését, a biztonsági állapot helyreállítását igéri, ahogy erről Dávid miktámja fogalmaz: „*Istennel győzedelmet nyerünk, s ő tapodja el ellenségeinket*.”¹³ A természetfeletti biztonság tartalom kilátásba helyezi, hogy konfliktus helyzetben maga az Alkotó szolgált igazságot, melyre a perlekedik, vitatkozik, perel jelentésű héber *rúb* utal. Dávid ennek a támogatásnak biztos tudatában kérhette Istent, hogy „*pereljen a vele perlőkkel és harcoljon a vele harcolókkal*”.¹⁴ Ez a bátor bizodalom érvényesült az „aranyabécé” szerzője és Jeremiás próféta esetében is.¹⁵ („*Pereld meg, Úram lelkemnek perét...*”)

A magyar oltalmaz szó az eredeti héber szövegben a kitart valaki mellett, megerősít, szívében ellenállónak lenni jelentésű *házáq*, mely az Úrral való közösség-

¹¹ Zsolt 80:2; Ez 34:2.

¹² Zsolt 59:17.

¹³ Zsolt 60:14.

¹⁴ Zsolt 35:1.

¹⁵ JSir 3:58.

ből származó „biztonsági garanciákat“ helyez kilátásba, ahogy erről a 68. zsoltár szerzője és Ézsaiás említést tesz: „az Úr ad erőt népének”,¹⁶ „erőt ad a megfáradottnak és az erőtlén erejét megsokasítja”.¹⁷ A fölemel, magasban lenni, fölmagasztaltatni jelentésű *ságáb* a transzcendens biztonság futurisztikus oldalát emeli ki. A megtart ige helyén a héberben a *hájá* áll, mely a megőriz mellett magában rejt az életben tart, táplál, megelevenít jelentéseket is, mintegy párhuzamba állítva a biológiai élet földi tartózkodás idejére korlátozódó voltát az örökkévalósággal.

A biztonság újszövetségi alapszava – hapax legomenonként – az *asphaleia*¹⁸ alapjelentése mellett bizonyosság, biztos járás, megdönthetlenség, biztosíték értelemben is használatos. Az a tény, hogy a biztonság fogalmat csupán egyetlen helyen említi az Újszövetség nem cáfolja a kérdés bibliai szempontú fontosságát, sokkal inkább mintegy szellemi felkiáltójelként állítja az olvasó elé. A védelemre használt ógörög kifejezés¹⁹ az *apológia* (apologeomai igéből) leginkább ön maga tisztázása, védőbeszéd, védekezés értelemben, míg a *szekaszma* öltözet, ruházat, fedél tartalommal is használatos.

A biztonságszavatolás állandóságára utalnak a görög textus megóv, megőriz, megmarad jelentésű *szüntéreó*, az őrködik, virraszt tartalmú phülasszó és *diaphülasszo*, az igazságot szolgáltat, bosszút áll, védelemben részesít jelentésű ekdi-keo, a megment, megóv, védelmez *riüomai* igék is. Ennek valóságát a grádicok egyik éneke foglalja össze: „az Úr a te Őriződ, az Úr a te árnyékod a te jobbkezed felől”.²⁰

A görög eredeti a megtartás kifejezést a *szotéria* szóval adja vissza, mely ép-ség, őrzés, szabadulás, megmentés, üdvösség értelemben is használatos, további szinonímák a szerzemény, tulajdon értelmű *peripoiszészisz*, továbbá az őrzés, felügyelet jelentésű *térészisz*. A megtart szó helyén a *téreó* ige áll, mely szemmel tart, vigyáz, gondoz, ügyel szavakkal fordítható magyarra, míg a másik alapszó a megment, megszabadít, biztonságba helyez, elrejt, biztonságba kerül, szerencsésen eljut valahova jelentésű *szodzó*. Az ógörög szöveg egyetlen kifejezéssel, az őrzést, felügyeletet egyaránt jelentő *térészisz* szóval jelzi a magyar őrzés-óri-

¹⁶ Zsolt 68:36.

¹⁷ Ézs 40:29.

¹⁸ 1 Thessz 5:3.

¹⁹ 1 Kor 9:3; 2 Tim 4:16.

²⁰ Zsolt 121: 3–5.

zet-megőrzés tartalmakat, igei variánsai pedig a biztonságba helyez, megerősít, biztosít jelentésű *aszphalidzo*, a legeltet, jóllakat, dédelget, terel jelentésű *poimaino*, az őriz, őrködik, őrséget áll jelentésű *phrúreo*, valamint az ügyel, vigyáz, néz jelentésű *blepo*.

Zárszó helyett

A kifejezések és tartalmak e gazdag tárháza azt jelzi, hogy a biztonság kérdése fontos helyet foglal el a bibliai igazságok sorában. Az emberi lét törekénységének, kiszolgáltatottságának bemutatásán túl azt is feltárja, hogy az Örökkévaló teremtményei biztonságának megalapozásában és fenntartásában meghatározó szerepet képes és kíván játszani. A világi biztonságfogalom tartalmi elemei kizárólag a földi eseményekhez kötődnek, míg természetfeletti párja mindkét létezési formában, azaz földi és időn túli vonatkozásban egyaránt gondoskodni kíván az ember számára a biztonságról, mégpedig a teljesség igényével, mindig figyelembe véve az adott fizikai és szellemi realitást. Ennek a teloszáról, azaz a „mega-biztonság” helyreállításának – az aktuál-történelmi tényezők összeolvasása alapján talán nem sok idő múlva – bekövetkező eseményéről beszél Ézsaiás próféta, amikor így fogalmaz: „És lesz az igazság műve békesség, és az igazság gyümölcse nyugalom és biztonság mindörökké.”²¹

²¹ Ézs 32:17.

TALÁLKOZÁSOK JÓBBAL

JÓB KÖNYVE ÉRTELMEZÉSE A MARTIN BUBER-I DIALÓGUSFILOZÓFIA FOGALMAINAK SEGÍTSÉGÉVEL

Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Zsidó Vallástudományi Doktori Iskola

Jób könyvét világirodalmi alkotásként igen gyakran a legnagyobb filozofikus irodalmi művek között, például Dante Divina Commedia-ja és Goethe Faustja mellett említik, a bennük fellelhető teológiai kérdésfelvetések hasonlósága alapján.¹ Jób könyve irodalmi alkotásként való vizsgálata gazdag hagyománnyal rendelkezik, a bibliakritika pedig új megközelítési módokat és szempontokat tett hozzá a könyv vizsgálatához. A bibliakritika irodalomtudományi irányultságú szövegvizsgálati módja irodalmi szöveggént tekint a Bibliára. Írásom vezérfonalának is ez az irodalomelméleti megközelítés a kiindulópontja: Jób könyvét a dialógusfogalmak differenciálása mentén értelmezi. Dialógusvizsgálatom távlati célja az, hogy rámutasson, Jób könyve a soával (holokauszttal) kapcsolatban milyen relációkban jelenik meg, és e relációkat kritikai nézőpontból is megalapozottan közelíthessük meg. Írásom teoretikus kiindulópontja, hogy a dialógusnak létformaként való felfogása alapján Jób könyvében a formális dialógusstruktúrán kívül láttatható egy olyan dialógusszerkezet, amely Martin Buber² dialógusfogalmait használva *valódi dialógusnak*³ nevezhető. Így Jób könyve Buber-i értelemben vett *találkozás* létrejöttének vagy a *valódi dialógus* kialakulásának rep-

¹ „A világirodalomnak egyik legremekebb tanköteménye a szent iratok sorozatában helyet foglaló Jób könyve, mely párbeszéd alakjában tárgyalja Isten igazságossága és az emberi sors közötti viszony kérdését (teodicea), s általában az ember helyét az erkölcsi világban.” FÉNYES MÓR: *Szentírásunk*. Budapest, 1999. 302.

² Martin Buber (1878–1965) német és héber nyelven író zsidó gondolkodó, író, műfordító. Filozófiai esszéiben a zsidó, keresztény és a keleti vallások értelmezésével foglalkozik. Filozófiájának fő irányait a dialógus-elv határozza meg. 1923-ban jelent meg *Én és Te* című alapvető filozófiai esszéje, amely írásom alapját adja Jób könyve mellett.

³ Buber *Én és Te* című művében a *valódi dialógus* és a *találkozás* a filozófiai szöveg terminusaiként szerepel.

rezenzációnaként olvasható. Értelmezésem rámutat arra, hogy Jób könyvében a dialógus fogalma többszörösen problematizálódik, a formális szintről poétikai szintre és ezen keresztül filozófiai síkra kerül. Ennek az olvasatnak a jelentőségét Jób könyvének a soá (holokauszt)-teológiához való viszonyában tekinthetjük különösen fontosnak: Jób alakja a soá utáni teológiai és művészeti diskurzusban gyakran az áldozatok, a túlélők szenvedéseit jelképezi. Ennek a metaforizáltságnak a gyökerei Jób könyvének különböző, egymásnak akár ellentmondó értelmezési lehetőségeiben keresendők. Jób könyvében a dialógust – attól függően, hogy mely dialógusfogalmat helyezük előtérbe az értelmezés során – strukturális és gondolati-tartalmi szempontból is központi fogalomnak tekinthetjük. A dialógus több tudományterületről – nyelvészet, kommunikációelmélet, teológia, filozófia – való megközelítései olyan releváns Jób-olvasatokat adhatnak, amelyek egymással interakcióba kerülve Jób könyvének a soá teológiai és művészi diskurzusaiban való szerepét jelentős értelmezési iránnyal gazdagíthatják. Jób könyvének dialógustörténésként⁴ való értelmezése rámutat arra, hogy Jób alakjának jelenléte a soát tematizáló művészetben és a soával kapcsolatba hozható teológiai diskurzusban gyakran olyan értelemben szerepel, amely Jób könyve szövegéből kiindulva megkérdőjelezhető.⁵ Jób könyvének a Buber-i dialógus felőli olvasata azt sugallja, hogy Jób alakja elsősorban az ember és Isten közötti megszakíthatatlan dialógus mellett állást foglaló ember példája. Ezzel szemben, amikor Jób a soá-diskurzusban az ártatlanul szenvedő ember toposzaként jelenik meg, akkor a toposz alkalmazása mögött gyakran Isten mindenhatóságának, korlátozottságának vagy akár amoralitásának hangsúlyozása húzódik meg.⁶ Jób

⁴ E fogalomnak tudomásom szerint nincs előtörténete, ez a saját fogalomalkotásom.

⁵ Tekinthező-e Jóboknak a soá áldozatai? Ha igen, akkor milyen Jób könyve értelmezés támasztja ezt alá? És mely Jób értelmezések szerint van összeütközésben Jób alakjának a soá elszenvedőivel való azonosítása?

⁶ A soá a teodiceát, az Isten jóságáról való teológiai gondolkodást is határokhoz juttatta. Több gondolkodó, teológus eljutott addig, hogy fel kellett tennie a kérdést: A soá nem kérdőjelezi-e meg Isten mindenhatóságát. A soá utáni teológiában a Jób könyvében is hangsúlyosan felvetődő, legfontosabb kérdésekre új, olykor egymással ellentétes irányokban fogalmazódtak meg meghökkentő, akár obszcénnek, blaszfemikusnak nevezhető válaszok. Lásd e témáról, pl.: BAYFIELD, Tony: *Korlátozott Isten?* Szombat, 1994/4. <https://www.szombat.org/archivum/korlatozott-isten> (2019.05.20.) és COHEN, Asher: *Soah or Holocaust? A retrospective on the Historiography.* In: *Holocaust in the Arts.* Szerk. KABDEBÓ Lóránt – SCHMIDT Erzsébet. Pécs, 1994.

könyvét a Buber-i dialógusfogalmakkal értelmezve közelebb jutunk Jób soá utáni jelenlétének értelmezéséhez.

Dialógus-megközelítések

Jób könyvével kapcsolatban a dialógusnak többféle vizsgálati lehetősége is releváns, egyrészt azért, mert maga a műforma is dialógus, másrészt azért, mert a műben a dialógushoz szorosan kapcsolódó – mintegy pszichológiai feltételnek tekinthető – megszólalás, megszólíthatóság és megszólítotttság állapotai többszörösen reflektáltak.⁷ E reflektáltságra figyelve eljuthatunk ahhoz a nézőponthoz, amelyből a dialógusban maradás állapota válik Jób könyve értelmezésének egyik legfontosabb történésvé: így Jób könyve dialógus-történésként is felfogható.

A könyv dialógus felőli értelmezése nem Isten igazságosságáról gondolkodik, nem Isten felett mond emberi ítéletet, hanem arra a mondanivalóra összpontosít, amelyhez a dialógus fogalmának differenciáltabb, mélyebb megértésével juthatunk: az ember és az Isten közötti dialógus megszakíthatatlan.⁸ Ha a dialógust a Buber-i értelemben megértjük, akkor megérthetjük azt is, hogy Jób könyvének a *Miért szenved az igaz ember?* és *Igazságos-e Isten?* megválaszolhatatlan kérdésein túl van egy, ezeken a kérdéseken túli üzenete: a dialógusban maradásról, a transzcendenssel való kapcsolat fenntartásának igényéről. Nem egy végső válasz követeléséről, hanem a válasz folytonosan megmaradó lehetőségéről. Ha Jób könyvét az egyik lehetséges olvasatban, mint dialógustörténést

⁷ „Jób könyvében a zsidó bölcsességirodalom kérdőjelezi meg saját alapelveit, szkeptikusan viszonyulva a bölcsesség által irányított kozmikus világrend létezéséhez.” SOGIN, Alberto J.: *Bevezetés az Öszövétségbe*. Budapest, 1999. 411. A bölcsességirodalom önmagára reflektál, magával is dialógust folytat Jób könyvén keresztül, hiszen a hagyományos bölcsességtanítást („A bűnöst üldözi a szerencsétlenség, az igazakat jóval jutalmazza.” Péld 13,21) Jób könyve megkérdőjelezi. Jób szenvedése ennek az oksági-erkölcsnek a korlátozott érvényét mutatja.

⁸ Buber dialógusfilozófiája és az Örök Te-vel való kapcsolatról írt gondolatai a soá után megkérdőjeleződtek. A soá rettenetes tapasztalata szellemtörténeti törést okozott és megrendítette Buber filozófiai antropológiájának alapjait is, úgy érezte, hogy azok magyarázatra és kiegészítésre szorulnak a soá borzalmaival követően. Lásd, pl.: BRAZILAI, David Forman: *Agonism in Faith. Buber's Eternal Thou after the Holocaust*. *Modern Judaism* 23. (2003/2) 156–179.

fogjuk fel – akkor a soá törése után⁹ mégis megmaradhatunk annál az ontológiai állapotnál, amelyben az emberi lét legfontosabb szférája a transzcendenssel való kapcsolatfelvétel lehetősége.¹⁰

A dialógus fogalmának és Jób könyvének egymáshoz való viszonya megközelíthető történetkritikai nézőpontból, amelyből tekintve arra lehetünk kíváncsiak, hogy Jób könyve végleges szövegének dialógusrészei milyen hagyományrétegekből tevődnek össze, az egyes részeknek ki a szerzője;¹¹ vagy közelíthetünk a műfajelmélet irányából is. Ekkor azt vizsgálhatjuk, hogy a dialogikus szerkezet mely műfajhoz sorolás lehetőségeit veti fel/el.¹² Megvizsgálhatjuk a dialógus fogalmát nyelvészeti megközelítésből is, és ekkor gondolkodhatunk valamely, a nyelvészet területén elfogadott dialógusfogalom Jób könyvére vonatkozathatóságáról.¹³ A nyelvészeti dialógusdefiníciókat vizsgálva azonban mind a nyelvhez, mind a kérdés-válasz-struktúrához kötött dialógusfogalom szűknek bizonyulhat a *valódi dialógus*, mint megértési folyamat feltárásához.

A dialógushoz vezető első lépés: a megszólítás reflektáltsága Jób könyvében

Jób könyvében Jób létmegértési / Isten-megértési folyamatát – melyre szenvedése kényszeríti – követhetjük végig. E megértési folyamat dialogikus. Jóbnak Istenhez

⁹ A soá történései által a bibliai hagyomány megtört, pontosabban az a hermeneutikai gesztus vált folytathatatlanná, amely sikeresen próbálkozott addig az események és az etikai imperatívusok koherenciájának belátásával, megértésével.

¹⁰ Mondhatjuk, hogy a Jób ábrázolások egy része, amelyekben Jóbnak, mint büntetlennek a szenvedése áll az értelmezés középpontjában, egy szűk olvasatból szólnak. Csak az ártatlanul szenvedő embert jelenítik meg, és a végső, megválaszolandó kérdést is e szenvedés miéjtjére teszik fel. Felvethető egy kérdés: vajon a soát elszenvedett milliók tekinthetők-e Jóboknak? És ez a Jób-jelkép alkotási folyamat milyen Jób értelmezésből származik, mi húzódik meg e metaforizáltság mögött? A dialógus felőli értelmezéssel erre a kérdésre találhatunk válaszlehetőségeket.

¹¹ Jób könyve történetkritikai megközelítéséről: RÓZSA HUBA: *Az Ószövetség keletkezése II.* Budapest, 2002. 352–370.

¹² Bernstein Béla szerint Jób könyve drámai költeménynek tekinthető. Goethe *Faust*-jával és Madách: *Az ember tragédiájával* veti össze. BERNSTEIN BÉLA: *Az ember tragédiája és a zsidó irodalom.* In: Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat évkönyve. Szerk. BÄCHER Vilmos – MEZEY Ferencz. Budapest, 1896. 118–127.

¹³ A nyelvészeti dialógusdefiníciókat vizsgálva mind a nyelvhez, mind a kérdés-válasz-struktúrához kötött dialógusfogalom szűknek bizonyulhat a *valódi dialógus* mint megértési folyamat feltárásához. A dialógus szűk értelmezéséhez tartoznak például a dialógusnak a következő megközelítései: kérdés-válasz struktúra, beszédesemény, nyelvhez kötött dialógusfogalom, résztvevők számához kötöttség.

való viszonya, Istenről alkotott képe alapjaiban alakul át a történetben. Ebben a folyamatban mindvégig Isten megszólításának lehetőségéről, e lehetőség elvesztéséről kapunk reflexiókat Jóbtól: megfigyelhető, hogy az istenkeresés folyamatában a távolság és a közelség dinamikusan változik. Jób vívódik: hogyan maradhat meg az Isten iránti szeretete, ha a vele történetek miatt bizonyítottan látja, hogy Isten igazságtalan. Hite az igazságos Istenben és a megélt valóság összeütkezésében van. Ebben az összeütkezésben Jób folyamatosan és rendíthetetlenül a dialógust keresi. A dialógust, ami elől el van zárva. Jób számára Isten jelenléte a dialógushoz kötődik. Nem sorsának jobbra fordulását várja, nem arról beszél, a dialógusért küzd: „...én a Mindenhatóval beszélnék s Istennel szemben védekezni kívánok”.¹⁴

A szöveg vizsgálatában a megszólaláshoz / megszólításhoz kötődő kijelentések alapján leírható a távolodás és a közeledés dinamikája, és a szöveg e szempontú retorikai-poétikai elemzésével láttatható Jób dialógusra való igényének folyamatos erősödése. Ennek a folyamatnak néhány fázisát a következő szövegrészek kiemelésével mutatom be Jób könyve 1-7. fejezetében.¹⁵ Feltételezhetjük, hogy a történet elején Jóban még nem kérdőjeleződik meg, hogy az igaz embert megjutalmazza Isten, a bűnöst pedig megbünteti, világrendje, Istennel való kapcsolata problémamentesnek tűnik, tehát a zsidó bölcsességirodalom hagyományos keretei között, gondolkodó emberként él. Amikor csapások érik, akkor első reakciója az elfogadás: „Mezítelen jöttem ki anyám méhéből s mezítelen térek vissza oda; Isten adta, Isten elvette: legyen áldva az Ő neve!”¹⁶ A következő megnevezhető lelkiállapota a harag, melyben megátkozza születése napját. Istenhez való viszonyára az jellemző, hogy Jób nem szól Istenhez, nem is beszél Istenről, csak önmagáról ad állapotjelentést. A haragot követő állapotokban a közeledés fázisait figyelhetjük meg. A hallgatáshoz képest közeledést jelent, hogy közvetett módon kérdést intéz Istenhez, már beszél róla: „Miért ad a szenvedőnek világosságot s életet az elkeseredett lelkűeknek?”¹⁷ A közeledés következő fázisának tekinthető,

¹⁴ Jób 13,3.

¹⁵ A hallgatástól a találkozásig vezető útnak a megszólaláshoz kötődő retorika segítségével való ábrázolásával egy következő, készülő tanulmányban foglalkozom.

¹⁶ Jób 1,21.

¹⁷ Jób 3,23.

hogy Jób közvetett módon kérést intéz Istenhez: „Bárcsak beteljesednék kérésem s reményemet megadná Isten.”¹⁸ Újabb szakasz lelkiállapotának változásában, hogy kijelentést tud tenni Istenről (eddig nem találunk Jób által tett kijelentést Istenről): „Nem pillant meg engem nézőm szeme, szemeid rajtam vannak, de nem vagyok.”¹⁹ A dialógusra való igény erősödésének újabb kifejeződése, hogy Jób felkészül Isten közvetlen megszólítására: „Én sem tartóztatom számat, hadd beszéljek lelkem szorultában, hadd panaszkodjam lelkem keservében!”²⁰ Végül a 7. fejezet 12. versében Isten közvetlen megszólítása is megtörténik: „hagyj föl velem” – szól Jób. Fordulópont és az egyik drámai csúcspont is ez a szakasz: itt szólítja meg Jób először és egyértelműen Istent egyes szám második személyben. Figyelemre méltó, hogy amikor először eljut oda – hosszú belső küzdelem után, a közvetlen megszólalást megelőző fázisokon keresztül –, hogy megszólítsa Istent, akkor a kapcsolat megszakítását kéri. Jób számára Isten jelenléve a megszólaláshoz / megszólíthatósághoz kötődik. Ez a hallgatástól a találkozásig, a megszólításig vezető út végigkísérhető a szövegben és ez alátámasztja Jób könyve dialógustörténésként való olvasatának érvényességét.

Jób könyve formális dialógusstruktúrájáról

A formális dialógusszerkezet leírásakor és a Buber-i értelemben vett valódi dialógusszerkezet feltárásakor valójában egészen más dialógusfogalomra támaszkodunk. A formális dialógus kérdés-válasz struktúraként fogható fel, a 'valódi' dialógus azonban lét-/ön-/kapcsolatmegértési folyamatot tükröző dialógus. Annak érdekében, hogy látható legyen mitől is tér el a szöveg dialógustörténéseinek leírása – amelyet a Buber-i fogalmakkal kísérelünk meg – először néhány mondat a formális dialógusszerkezetről: A könyv párbeszédéből épül fel, amelyet a prolóógus és az epilógus – amelyek maguk is párbeszédesek – keretbe foglal. Könnyen végigkövethetjük a szöveg tagolását, a fejezetek elején a narrátor tájékoztat bennünket, hogy ki beszél, ki felel és kinek, a beszélőváltások könnyen követhetőek.

¹⁸ Jób 6,8.

¹⁹ Jób 7,8.

²⁰ Jób 7,11.

Ez a párbeszédszerkezet: formális dialógusszerkezet. Ami például a 4-27. fejezetben így írható le: a 3. fejezet Jób első beszéde, erre felel Elifáz a 4-5. fejezetben. A barátok kétszer ugyanabban a sorrendben szólalnak meg, a 3. kör már befejezetlen, hiányzik Cófár beszéde.

A 4–27. fejezet szerkezete:

| | |
|---------------------|------------------|
| 4-5. fejezet Elifáz | 6 -7. Jób |
| 8. Bildád | 9-10. Jób |
| 11. Cófár | 12-14. Jób |
| 15. Elifáz | 15. Jób |
| 18. Bildád | 19. Jób |
| 20. Cófár | 21. Jób |
| 22. Elifáz | 23-24. Jób |
| 25. Bildád | 26-27. Jób |
| 26,5-14 Bildád? | 27,13-23: Cófár? |

Ez tehát formális párbeszédszerkezet, amely végig leírható az egész könyvre vonatkozóan. De mit mond ez nekünk, azon kívül, hogy segít tájékozódni és látjuk, hogy melyik szereplőt melyik fejezetben keressük?²¹ Valóban párbeszéd zajlik a megszólalók között, vagy csak egymást követik a beszédek? Dialógusnak nevezhetjük-e azt, ami köztük zajlik? Vagy csak áldialógusról van szó? Jób és barátai között zajló kommunikáció áldialógus voltát támasztja alá a könyv szerkezetét, a szöveg stílusfordulatait, kifejezőkészségét a zsidó joggyakorlatból gyökereztető felfogás,²² mely szerint Jób könyve a bírósági eljárásrend szövegei közé illeszkedik, részei megfeleltethetőek a tárgyalások részeinek, mint például az egyeztető tárgyalásnak, a perbeszédnek, a perújrafelvételnek és az ítélelhozatalnak. E felfogás azért érdemel figyelmet a dialógus szempontjából, mert összhangban van azzal az értelmezéssel, amely Jóbnak és barátainak beszélgetését áldialógusként fogja fel. A bírósági tár-

²¹ A formális dialógusszerkezetben a megszólalások hosszúsága mutatja Jób barátainak érvekből való kifogyását és végül a párbeszéd végét: amikor Jób három barátja már nem tud mit mondani, akkor jelenik meg Elihu, a haragot tápláló szereplő (32. fejezettől). Egyre rövidebbek a megszólalásaik, sőt a 21–26. részben Cófár válasza már hiányzik is. MUNTÁG Andor: *Jób könyve*. Budapest, 2003. 23–27.

²² H. Richter és L. Köhler kutatásaira utal: RÓZSA Huba: *Az Ószövetség teológiája II.* Budapest, 2002. 364–365.

gyalásokon az előre megírt beszédek célja, hogy a bennük kialakított álláspontról meggyőzzék az ítélelhozókat. Ebben az esetben tehát csak beszélőváltásokról van szó, amelyekben a felszólalóknak szólási joguk van, de beszédek nem reflektálnak egymásra, egymás után következnek és nem közelítik egymáshoz nézőpontjaikat, tehát valójában áldialógust folytatnak. Ezt figyelhetjük meg Jób könyvében is a barátok és Jób beszédeinek váltakozásában. Többször arra a gondolatra juthatunk, hogy elbeszélnek egymás mellett a szereplők. A barátok ugyanabban a kauzalitás-ban forognak mindvégig: a betegséget Isten büntetésének tartják és mivel Jób beteg, ezért – megfordítva az állítást – bűnösnek tartják őt. Egyetlen céljuk, hogy Jóbot beismerésre bírják, mert meggyőződésük, hogy ha bevallja bűneit, akkor szenvedései is véget érnek, hiszen Isten igazságos. Csak így maradhat fenn az ő Isten-képük. Ha ez megtörténik, akkor nem kell változtatniuk eddigi meggyőződéseiken, nem kell szembesülniük Isten számukra eddig nem ismert arcával. Ha Jób bűnös, akkor továbbra is minden rendben van Isten igazságossága terén, az általuk szilárdnak hitt világtrend megmarad. Ez a Buber által dogmatikusnak nevezett logika és Jób álláspontja küzd egymással a párbeszédekben. Buber Jób értelmezése szerint²³ a barátok a vallás dogmatizmusát képviselik, amely Jóbot megfosztja igazságától (igaz ember voltától és attól is, hogy igaza legyen).

A dialógus Buber-i fogalmainak alkalmazása Jób könyvének értelmezésében²⁴

A Buber-i dialógusfogalmakkal való vizsgálat tekinthető antropológiának, teológiának és szociálpszichológiai nézőpontúnak is, minthogy Buber perszonaliz-mushoz köthető filozófiájában e nézőpontok együttesen jelennek meg. Antropológiai abból a szempontból, hogy nem Istenről, hanem a megértési folyamatban szenvedő emberről tesz állításokat.²⁵ Pszichológiai, mert a szenvedés folyamatát

²³ BUBER, Martin: *A próféták hite*. Budapest, 1998. 234.

²⁴ Módszerem, hogy Bubernek az *Én és Te* című esszejéből ismert *Én-Te* és *Én-Az* relációit alkalmazom a műben a *valódi dialógus* jelenlétének megmutatásához, a *dialógusnak mint a világhoz való viszony*nak értelmezésén keresztül.

²⁵ HEVESI Simon „íz-ig-vér-ig ethikai-antropológiai” műnek nevezi Jób könyvét. (HEVESI Simon: *Jób könyvéről*. In: *Az ókor zsidó bölcselete*. HEVESI Ferenc – HEVESI Simon. Budapest, 1943. 133–157.)

az emberi kapcsolatok beágyazottságában és a résztvevők egymáshoz fűződő attitűdjei szerint vizsgálja. Teológiai, mert a dialógus vizsgálatán keresztül Isten és ember kapcsolatával foglalkozik. A Buber által leírt dialógusfogalmakkal nem a beszélőváltásokat vizsgáljuk, hanem a beszélők kifejtett véleményének egymáshoz viszonyulását írjuk le az Én–Te és az Én–Az alapszavakkal. Ennek segítségével láthatóvá válik, hogy Jób kivel és milyen folyamatban került a Buber-i értelemben vett valódi dialogikus viszonyba, azaz a létmegértés egy másik, a kiinduló állapottól különböző, magasabb szintjére. Ezen a szinten kapja meg a keretelbeszélésnek nevezett prolóógus és epilógus – Jób könyve szövegének leginkább formálisan a költeményhez tartozónak tekintett, egy régebbi szövegréteget tartalmazó és a keleti Jób-hagyomány elemeire támaszkodó része – a formálison túli funkcionális, strukturális tartóelem szerepét is.²⁶

Martin Buber dialógus-fogalmainak értelmezése – Alapviszonyok: Én-Te és Én-Az

Buber az embernek és a világ létezőinek – beleértve a transzcendenst is – lehetséges viszonyait két szópárral fejezi ki: az Én–Te és Én–Az szópárokkal. A Buber-i dialógusfelfogás lét-ön-kapcsolatmegértési dinamikus folyamatként értelmezhető. Világhoz való viszonyunkat kitágított dialógusként értelmezhetjük, tehát a dialógus tág értelmezése teljes találkozást jelent a világ létezőivel.²⁷ A dolgok (létezők) Én–Az vagy Én–Te kapcsolatba kerülhetnek az értelmező / tapasztaló /

Ez a kijelentés, bár kategorikus, mégis figyelemre méltó, mert az etikai-antropológiai megközelítés itt azt jelenti, hogy Jób könyve fő kérdésévé nem a világban való rossz eredetét vagy Isten igazságosságát helyezi, azzal a fontos belátással, hogy az ember nem dönthet e kérdésekben. Jób könyve nem jelöli ki az embernek az ítélkező pozíciót és engedi meg, hogy döntsön Isten igazságosságáról az ő emberi fogalmaival, az emberi gondolkodás határai közé szorítsa. Fő kérdése antropológiai, tehát az emberre vonatkozó: Jób erkölcsi lényként egy határhelyzetben milyen döntést hoz a teremtésben Istentől kapott szabad akarataának használatával: elutasítja-e Istent a szenvedésben vagy megmarad hitében, annak ellenére, hogy szenvedése okát nem tudhatja meg. Buber Jób értelmezése is igen hasonló alapokon áll, véleményem szerint. BUBER: *A próféták... i. m.* 232–242.

²⁶ A keretelbeszélésnek nevezett és Jób könyve szövege többi részétől eltérően prózában írt részek – a Prológus és az Epilógus – strukturális-poétikai szerepéről lásd: CLINES, David J. A.: *On the Poetic Achievement of the Book of Job*. https://www.academia.edu/2441623/On_the_Poetic_Achievement_of_the_Book_of_Job (2019.05.28.)

²⁷ Az alapszavak jelentése tartalmazza a viszonyulás, kapcsolódás, hozzáállás, szándék a megismerésre, érzelmi attitűd együttese fogalmait.

átélő szubjektummal. Az Én nem önmagában, saját határain belül létezik, hanem mindig valamely létezőhöz való viszonyában valósul meg, olyan módon, ahogyan a „másik”-hoz én-ként viszonyul: „Amikor az ember Én-t mond, a kettő valamelyikét véli. Az az Én, amelyet vél, az van jelen, amikor Én-t mond. Amikor Te-t, vagy Az-t mond, akkor is az egyik alapszó Én-je van jelen.”²⁸ Buber a viszonzszóval csak az Én-Te minőségű kapcsolatokat jelöli, 'lefoglalva' a viszonzszót az olyan kapcsolatokra, amelyekben megvalósul a kölcsönösség: „A viszony: kölcsönösség.”²⁹ E két szópár az Én bármely létezőhöz, sőt önmagához, mint megismerésének egyik tárgyához fűződő magatartását jelöli. E két szópár minőségeket jelöl, a minőséget az határozza meg, hogy a kapcsolatban az ember egész lényével van-e jelen, vagy sem: „Mikor az ember azt mondja: Te, az Én-Te szópár Én-jét is kimondja. Mikor az ember azt mondja: Az, az Én-Az szópár Én-jét is kimondja. Az Én-Te alapszót csak egész lényével mondhatja az ember. Az Én-Az alapszót sohasem mondhatja egész lényével az ember.”³⁰

A Buber-i dialógus nem a nyelv függvénye, de tökéletesen megvalósulhat a nyelv által is. A *valódi dialógus*ban egész lényünkkel vagyunk jelen. Az interakció, a kapcsolat dinamikája, a másik észlelése, a róla alkotott majd módosított képünk – ez a dinamika az, ami egymás, önmagunk, a világ megértése felé visz. A dialógus eredményeként világról való tudásuk egy része átstrukturálódik. Ez a dialógus eredményességét jelenti.³¹ Akkor beszélhetünk valódi dialógusról, ha ez az átstrukturálódás megtörtént. Buber az *Én és Te* utószavában fogalmazza meg legfontosabb mondandóját: az Istenhez való viszony szoros kapcsolatban van embertársainkhoz való viszonyal. Ennek a viszonynak a minőségét írja le az általa alkotott fogalmakkal: az Én-Az és Én-Te szópárokkal és a találkozás fogalmával.

²⁸ BUBER: *Én és Te... i. m.* 6.

²⁹ BUBER: *Én és Te... i. m.* 6.

³⁰ BUBER: *Én és Te... i. m.* 9.

³¹ „Dialógusnak tekintem (kiindulásként) azokat a minimum két ember közti kommunikatív interakciókat, amelyek valamilyen eredményre vezetnek: például a dialógusban résztvevők közös álláspontot alakítanak ki. Ha ilyen nincs, akkor nincs dialógus. Ha nem vezet eredményre az interakció, akkor talán kommunikatívnak sem lehet nevezni azt az eseményt, ami megtörtént, hiszen a kommunikáció minden formájában eredménycentrikus.” HORÁNYI Özséb: *A dialógusok sikerfeltételeiről*. In: „Kezdetben van a kapcsolat”. Interdiszciplináris dialógus a dialógusról. Szerk. FARKAS Edit. Budapest, 2013. 21.

Ez a két szópár az Én-nek bármely létezőhöz fűződő magatartását jelöli. „Nemcsak más emberekkel állhatunk Én-Te viszonyban, hanem lényekkel és dolgokkal is, melyekkel a természetben találjuk szembe magunkat.”³² A találkozás akkor történik meg, amikor a velünk kapcsolatban álló másikhoz Én-Te-ként tudunk viszonyulni. „A Te által leszek Én-né. S hogy Én-né leszek, mondom Te. Minden valóságos élet: találkozás.”³³ Akkor találkozom a másikkal, ha egész-lényemmel próbálok megérteni.³⁴ Buber ezt az egész-élményt, ami nem is tudás, nem is tapasztalat, hanem a másik létének elismerése, nevezi Én-Te viszonnak.³⁵ „A kölcsönösség, mint létezésünk bejárata.”³⁶ Buber a találkozás és a viszony fogalmát összekapcsolja a jelen fogalmával: *viszony* is és *találkozás* is csak a jelenben történhet. A találkozás és a jelen-levés akkor valósulhat meg pl. két ember, két létező között, ha egymást nem tekintik *tárgynak*.

Az Én és Te szövegrészei Jób könyve értelmezésében

Jób történetében az *Örök Te* keresésének folyamatát olvashatjuk, ő a dialógusra törekvő ember példája. Ennek talán legemblematikusabb mondatai: „...ha hallgatnom kell kimúlok” és „...szólíts és én felelek, vagy beszélék én, s te válaszolj nekem.”³⁷ Jób a szenvedés átélése során mindvégig ragaszkodik az Örök Te-vel való

³² Hogyan lehet kölcsönösség köztem és egy növény között? Hogyan lehet dialógus, a dialógusnak ilyen tág értelmében? Buber válasza: „A növényről alkotott fogalmunkhoz hozzátartozik, hogy nem képes reagálni reá irányuló cselekvésünkre, nem képes viszonzni azt. Mindazonáltal ez korántsem jelenti azt, hogy ebben a szférában semmiféle kölcsönösségben sincsen részünk: (...) magának a létezésnek a kölcsönösségéről (van szó), amely semmi egyéb, csak maga a létező.” BUBER: *Én és Te... i. m.* 149.

³³ BUBER: *Én és Te... i. m.* 15.

³⁴ Buber egy dialógusban így érzékelteti ezt: „- Mit tapasztal hát az ember abból, akinek azt mondja: Te?/- Éppen, hogy semmit. Hiszen nem tapasztalja őt. /- Mit tud tehát az ember arról, akinek azt mondja Te?/- Csak mindent. Hiszen nem tud róla többé semmi rész szerint valót.” BUBER: *Én és Te... i. m.* 14.

³⁵ Buber nem fejt ki, de nem tévedhetünk nagyot, ha azt állítjuk, hogy a *találkozás* a mindennapi kommunikációban annyit feltétlenül jelent, hogy a másik létezőhöz előítéletek nélkül viszonyulok, nem ítélekem felette, meghallgatom, megértő vagyok, nem nézem le, nem szorítom háttérbe. Buber azonban nem rendel az Én-Te viszonyhoz ilyen direktan értékeket, nem ragadja meg szavakkal. Ennyit azonban megvilágít: „a teljes kölcsönösség nem lakozik benne az emberek együttélésében. A teljes kölcsönösség kegyelem, mindig készen kell lenned rá, és sohasem lehetsz biztos benne, hogy eléred.” BUBER: *Én és Te... i. m.* 157.

³⁶ BUBER: *Én és Te... i. m.* 156.

³⁷ Jób 13,19 és 22.

kapcsolat megmaradásához. Nem a testi szenvedés jelenti számára a legnehezebb próbatételt, hanem az, hogy azt éli meg: Istene elfordult tőle. A történetben Jób az egyetlen, aki törekszik Én–Te viszonyba kerülni a Teremtővel. Jób és barátai között áldialógus zajlik, ők nem mozdulnak ki érveléseik során a kauzalitás logikájából: a szenvedést mindvégig Jób büntetésének tartják. Nem Jóbbal való beszélgetésük által, hanem Isten feddése által szembesülnek azzal, hogy nem jól gondolkodtak, vagyis Jóbbal való beszélgetésüknek nincs eredménye, ezért áldialógusnak nevezhetjük, ami a Buber-i fogalmakkal Én–Az kapcsolatként nevezhető meg. Az áldialógus olyan Én–Az kapcsolatként írható le, amelyben nincs találkozás, és nem mozdul át Én–Te dialógussá. Kapcsolatuk a Mindenhatóval az Én–Az világába tartozik: mert merev kauzalitásban gondolkodnak. Jóbbal kapcsolatos tapasztalataik sem vezetnek el őket oda, hogy átlépjének az Én–Te terébe. Egyetlen pillanatra sem engedik meg azt a gondolatot, hogy Jób büntetlen, mert akkor összedőlné az okságra épülő hitük. A következő, *Én és Te*-ből származó idézet Jób barátainak Jóbbal való viszonyulására világíthat rá: „Az Az-világban korlátlanul működik az okság. Minden, érzékek által tapasztalható „fizikai” folyamat, de minden az önismeret által észlelt vagy előhozott ‘pszichikai’ folyamat is szükségképpen vagy okozatként, vagy okozóként szerepel. (...) Az okság korlátlan uralma az Az-világban, mely alapvetően fontos a természet adatainak tudományos elrendezése számára, nem nyomasztja azt az embert, akinek mozgástere nincsen az Az-világba zárva, hanem újra és újra képes átsiklani belőle a viszony világába.”³⁸ A dialógus filozófiai terét Jób megértési folyamatának dialogikussága, és e folyamat általunk való megértése adja. Jób a fenntartott dialógus által találkozik Istennel.³⁹ A valódi dialógus Jób és Isten között lehetőség a valódi dialógus kialakulására ember és ember között is. Jób barátai nem jutnak el a valódi dialógushoz, de Jób által kiléphetnek az áldialógus teréből, és létmegértésüknek egy magasabb szintjére juthatnak. (Én–Te viszonyba kerülhetnek a világgal, egymással.) Isten szavai és megbocsátása ráébreszti őket arra, hogy nem jól gondolkodtak Jóbról, Istentről, és

³⁸ BUBER: *Én és Te...* i. m. 63.

³⁹ Mondhatjuk, hogy a dialógus melletti kitérőnek jutalma a ‘jó befejezés’? Ha ezt tennénk, akkor csak abból az oksági logikából következően tehetnénk ezt, amiből a barátok érvelnek (jutalmazás-büntetés), de éppen ezen léphet túl az olvasó Jób könyve értelmezése során.

legfőképpen nem jól viszonyultak hozzá. A történet befejezésekor őket éppen egy új állapot kialakulásának kezdőpontjában látjuk: elkezdenek haladni az Istennel való valódi dialógus felé. Jób példa a történetben szereplő barátoknak: A történet végén ráébredhetnek, hogy nem jól gondolkodtak, nem fogadták el Jób nézőpontját. Az olvasó tehát egyrészt végigköveti Jób megértési folyamatát, Istenhez való viszonyának alakulását, másrészt a barátok érvelése által a jutalmazás-büntetés kauzalitását is át kell gondolnia. A könyv elején már tudjuk a prólógusból, hogy Jóbnak van igaza, tehát a barátok érvelése téves. De nekünk kell megtalálnunk, hogy miért. A logikus, jól felépített beszédek mögött fel kell ismernünk azt, hogy mégis miért érvénytelenek. Csak részigazságokat tartalmaznak és Jób számára nem jelentenek segítséget. Jóbot barátai nem szólítják meg Te-ként, nem lépnek át a *között*⁴⁰ terébe /ahol a találkozás, a valódi dialógus létrejöhet/, amihez az Én határainak átlépése volna szükséges. Jóbra az előre kialakított álláspontjuk alapján képesek csak tekinteni. Amikor a Buber-i dialógus kitágított értelmét befogadtuk, amikor a szöveg *Én–Te* viszony átélhetőségét nyújtja számunkra a befogadás által, akkor Buber *Én és Te* esszéjének olvasása közben olyan szövegrészekre bukkanhatunk, amelyeket akár Buber Jób-kommentárának részeként is olvashatunk.

Néhány ilyen szövegrész: Jóbot barátai az érvelésükben az Az világ részének tekintik. Az *Én–Te* viszony megjelenése a történet elején még mintha fennállna, amikor részvétellel és hallgatással támogatják Jóbot. Később azonban az okság világában ragadva Jóbbal már képtelenek *Én–Te* viszonyba kerülni. Erre az *Én–Az* és *Én–Te* közötti mozgásra vonatkoztathatjuk a következő két idézetet: „Csak a

⁴⁰ Bár Veress Károly Buber 'közöttiség' fogalmát ontológiailag elégtelennek tartja, lényegében értelmezi és egyben tovább is gondolja Bubernek a 'között teréről' írt gondolatait: „A dialógusnak mint hermeneutikai szituációnak az elemzése során egy olyan létszférára bukkanunk, a megérthető lét és a létesülő értelem szférájára, amely a közvetlenség és kölcsönösség egységének és dialektikájának a terepe. Ez a *közöttiség* szférája. A közöttiség problémája összefüggésben áll a dialógus hagyományával az európai kultúrában. A *dialógus* terminus etimológiailag is feltárható eredeti jelentéséhez küld: *dia* = között; *logosz* = beszéd. Tehát olyan helyzetről van szó, amelyben a résztvevők a beszéd közegébe, a logoszok közé helyezkednek, azaz beszélgetésbe elegendnek egymással. Ebben a köztes térben zajlik a logoszok játéka, a vélemények ide-oda mozgása, az érvek egymásnak ütköztetése. Ezt a köztes szférát a résztvevők együttműködése tartja fenn; valamelyikük részvételének a hiánya, illetve a partnerszerep fel nem vállalása a dialógus megszűnéséhez vezet. A közöttiség a részvétel, az együttműködés, egymás és a dolog kölcsönös formálásának a terepe, az a létszféra, amelyben az igazság a résztvevők közös alkotásaként *történik*.” VERESS Károly: *A dialógus mint létforma*. <http://epa.oszk.hu/01100/01148/00015/15veressk.htm> (2019.05.28.)

Te-hez való hallgatás, minden nyelv hallgatása, a néma várakozás, a megformálatlan, a szétválasztatlan, a nyelv előtti szóban, csak ez engedi szabadon a Te-t, s van együtt vele abban a visszafogottságban, ahol a szellem nem nyilvánítja magát, hanem van.”⁴¹

„Az igazi szemlélet rövid életű; a természeti lény, aki a kölcsönhatás kizárólagosságában épp az imént tárult föl nekem, most megint leírható, elemezhető, besorolható – sokszoros törvénykörök metszéspontja. S maga a szeretet sem képes megmaradni a közvetlen viszonyban (...) Az ember, aki épp az imént még egyetlen és tulajdonságok nélküli volt, nem kéznél lévő, csak jelenvaló, nem tapasztalható, csak megérintható – az ember íme, megint ő, tulajdonságok summája, alakkal rendelkező mennyiség. Most újra elvehetem belőle hajának beszédének, jóságának színét, de mindaddig, amíg ezt megtehetem, már nem az, akinek azt mondhattam, és még nem az, akinek azt mondhatom: Te.”⁴²

Ez lehetne Jób számára a gyógyító hatás a barátaitól, ha így tekintenének rá, azaz, ha az Én–Az helyett az Én–Te viszonyulás valósulna meg közöttük: „A világ minden dolga képes arra, hogy egy Én számára mint a neki rendelt Te megjelenjen.”⁴³ Jób állapotához, vívódásaihoz kapcsolható ez a metaforikus megfogalmazás: „Az Az: báb, a Te pillangó. Csak éppen nem mindig váltják egymást ilyen világosan az állapotok; az, ami végbemegy, gyakran mély kettősségben örvénylő, önmagával ölelkező eseménysor.”⁴⁴ Jóbnak mintha ezt kellene megértenie, mint ha ez volna Isten Jób számára való üzenete: „A Te egyszerre hatóként és hatást befogadóként jelenik meg, de nem oksági összefüggések láncolatába illeszkedve, hanem az Én-nel való kölcsönhatásban, a történés kezdeteként és végeként. Az emberi világ alapigazságához tartozik: csak az Az rendezhető. Csak amikor a dolgok számunkra Te-ből Az-zá lesznek, csak akkor lesznek koordinálhatók. A Te nem tartozik a koordinátarendszerhez. De most, hogy idáig jutottunk, ki kell mondanunk azt a másik dolgot, amely nélkül az alapigazságnak ez a része hasznavehetetlen töredék maradna: a rendezett világ nem a világrend. (...) A ta-

⁴¹ BUBER: *Én és Te... i. m.* 157.

⁴² Uo. 22.

⁴³ Uo. 23.

⁴⁴ Uo. 39.

lálkozások nem rendeződnek világgá, de mindegyik a világrend egy-egy jele a számodra. Nincsenek összekapcsolva egymással, de mindegyik a világgal való összekapcsolódásodat szavatolja. A világ, mely így jelenik meg neked, megbízhatatlan, mert mindig újként jelenik meg, s nem foghatod szaván, nincs sűrűsége, mert benne minden mindent áthat; nincsen tartama, mert hívatlanul érkezik, s ha kapaszkodsz bele, eltűnik–áttekinthetetlen: ha áttekinthetővé akarod tenni, elveszíted. Jön, hogy előcsalogasson; ha nem ér el, ha nem találkozik veled, eltűnik, de jön megint új alakban.”⁴⁵

Jób barátainak gondolkodásmódjához: „(...) a megismerés úgy is végbemehet, hogy megállapítjuk: ‘így és így áll a dolog, így hívják, ilyen és ilyen, ide és ide tartozik’; hogy az *Az-zá* változottat meghagyjuk *Az-nak*, *Az-ként* tapasztaljuk és használjuk, s felhasználjuk, ama vállalkozásunkban, hogy kiismerjük magunkat a világban, s hogy meghódítsuk a világot”.⁴⁶

Jób történetét akár így is összefoglalhatnánk: „Itt mélyebb titokból jelent meg az embernek a Te, ő maga szólította meg őt a homályból, s az ember az életével válaszolt neki. Itt a szó újra meg újra létté lett, s ez az élet akár törvényt teljesített, akár törvényt szegett – mindkettő szükséges a maga idejében, hogy ne haljon meg a szellem a Föld színén – ez az élet: tanítás.”⁴⁷

A Jóbbal való találkozást egy Jób-képpel zárjuk. Buber következő gondolatait Jób-megjelenítésként is olvashatjuk a sorsát megértő, a valódi találkozást megélő Jób-ra vonatkoztatva: „*Az*, aki minden okozatiságot elfelejt, s a mélyből dönt, aki megszabadul javaitól és ruháitól, s csupaszon lép az Arc elé – a szabad emberrel szabadsága képeként a sors néz szembe. Lényének nem határa a sors, hanem kiegészítése. A szabadság és a sors értelemmé öleli át egymást s az értelemben a sors – az imént még szigorú tekintet most csupa fény – mint maga a kegyelem, úgy tekint.”⁴⁸

Végezetül Buber Jób-értelmezéséből néhány sor, amely igazolhatja, hogy Jób könyve az *Én és Te* olvasásával a találkozás könyveként olvasható: „Isten, aki

⁴⁵ BUBER: *Én és Te... i. m.* 39.

⁴⁶ Uo. 49.

⁴⁷ Uo. 51.

⁴⁸ BUBER: *Én és Te... i. m.* 64.

megjelent, hogy Jób megtalálhassa őt. Íme, Isten közeledik hozzá, nem rejtőzik már el, csak fennsőbbiségének viharfelhőjébe burkolózik és Jób szeme látja őt. A feltétlen hatalom az ember személye kedvéért vált maga is személyyé. A szenvedőnek, aki elkeseredése mélyén makacs panaszkodással kapaszkodik Istenbe, Isten önmagát kínálja fel viszonzásul. Isten önmagát korlátozza személyyé és így válaszol a személynek.”⁴⁹

⁴⁹ BUBER, Martin: *A próféták hite*. Budapest, 1998. 239.

PETŐ LÁSZLÓ

AZ INKA BIRODALOM VALLÁSI SPECIALISTÁI VÁLOGATOTT XVI. SZÁZADI SPANYOL FORRÁSOK TÜKRÉBEN

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Irodalomtudományi Doktori Iskola, doktorandusz

Tanulmányomban arra a kérdésre keresek választ, hogy milyen (nem keresztény) vallási specialisták működtek a Perui Alkirályság területén a XVI. század végén és a XVII. század elején. A kérdés megválaszolásához három XVI., illetve XVII. századi spanyol forrást használok fel, amelyek jól tükrözik annak a korszaknak a viszonyait, melyben az európai spanyol hódítók (*conquistadores*) felfedezték és gyarmatosították az egykori Inka Birodalom területét, valamint ezzel egyidőben megismerték és leigázták az Andokban élő indiánokat. Ez a három forrás *Hernández Príncipe: Mitología Andina*, *Pablo José Arriaga: La extirpación de la idolatría del Perú* és *Cristóbal de Molina: Relación de las fabulas y ritos de los Incas*. Mindhárom forrás fontos információkat tartalmaz az indiánok vallási specialistáiról, az általuk gyakorolt szertartásokról és az andoki társadalmak kulturális életében betöltött szerepéről. Ezek az emberek – legyenek férfiak vagy nők – voltak a kereszténység terjesztésének legnagyobb akadályai, ők képviselték azokat a hiedelmeket és szokásokat, amelyek az évszázadok során kialakultak, s melyekre a spanyolok úgy tekintettek, mint az ördögtől származó káros és bűnös dolgokra. A források mindegyike elítéli ezen vallási specialisták tevékenységét, s ezzel egyidőben annak a véleményüknek adnak hangot, hogy a pogány hiedelmek bűnbe, romlásba és végül az örök kárhozatba taszítják az indiánokat, akik ezt a szörnyű sorsot egyáltalán nem érdemlik meg. A szövegekből megtudjuk, milyen kemény küzdelem zajlott az indiánok régi „pogánynak” mondott vallásossága és a keresztény hittérítők által terjesztett katolicizmus között, azonban arra is felhoznak példákat, ahogyan a két egymástól teljesen különböző vallás elemei elkeverednek egymással. Ennek a keveredésnek az eredménye ma egy olyan hiedelemrendszer, amely külsőségeiben az európai kereszténységre hasonlít, de a mélyebb rétegeket meg-

vizsgálva előkerülnek az ősi indián szokások és hiedelmek. Ezeket a szokásokat az indiánok több évszázadon át gyakorolták a spanyol gyarmatosítás kezdete előtt, így az európai hódítóknak az a gondolata, hogy az őslakosok szinte egyik napról a másikra változtassák meg a hitüket, teljességgel elképzelhetetlen volt az emberek többségének.

Első forrásom Hernández Príncipe: *Mitología Andina*.¹ A spanyol forrás szerint a papok (*ministros*) a bálványokhoz voltak „hozzárendelve;” többségük nő (*ministra*) volt. A forrásból megtudjuk, hogy minden családban van egy pap, és ez a funkció öröklődik; a juháldozatok alapján tanácsot adnak annak, aki kéri; különösen a nőpapok „azonosulnak” a hozzájuk tartozó bálvánnyal, *huacával*: „inkorporáció” („beletestesülés”) révén, ennek folytán a *huacának* feltett kérdéseket meg tudja válaszolni. Aki *ministra*, az továbbá lehet egy személyben *hechicera*, *sortilega*, *soñadora* is.

„Inés Huaylla Jámoc incorporada en la huaca Ceotohuilca y que daba sus respuestas.

Inés Missa, sacerdotiza, incorporada en Collquillano, cuyas respuestas daba.

Juana Urmay, incorporada en su huaca.”²

Francisca Urya, ministra y ofrecía sus pestana al Sol pelándolas, sortilega y ministra.”³

A „főpapok” (*Sacerdotes*) a *ministros*-hoz hasonlóan a bálványokhoz voltak hozzárendelve, szerepük jórészt megegyezett a papokéval. Hernández Príncipe szerint a főpapok olyan személyek voltak, akik a bálványimádással együtt hamis dogmákat is hirdettek és tanítottak az indiánok között (a mai spanyol nyelvben *dogmatizadores*, a szövegben *docmatizadores*), s ezáltal a kereszténység terjesztésének fontos akadályozói lettek.

„... con esto los mismo sacerdoter docmatizadores son los que sirven de exploradores y los que animan a la gente al descubrimiento de las huacas, que de tan-

¹ PRÍNCIPE, Hernández R.: „*Mitología andina, por el licenciado R. H. P.*” [1622.] Ed. Romero, C. A. *Inka* (Lima) I/1 (enero-marzo 1923) 25–78.

² „Inés Huaylla Jámoc, aki azonosult vagy eggyé vált Ceotohuilca huacában és aki válaszokat ad neki. Inés Missa, papnő, aki azonosult Collquillanoban, aki válaszokat adott neki Juana Urmay, aki azonosult a huacájában;” PRÍNCIPE, Hernández R.: „*Mitología andina, por el licenciado R. H. P.*” 28.

³ Francisca Urya, papnő, aki felajánlotta a levágott szempilláit a Napnak, hámozva őket, helyesítő és tanácsadó. PRÍNCIPE, Hernández R.: „*Mitología andina, por el licenciado R. H. P.*” 28.

tos pelogros las habían librado, diciendo: ¿veis aquí en lo que hav venido a parar nuestras falsas esperanzas?"⁴

Varázslók és varázslónők is jelen voltak az indián vallási specialisták között, az ő dolguk megjósolni, hogy kinek kell „felajánlani” (odaszentelni vagy feláldozni) a különleges születésű (pl. farfekvésű, iker stb.) vagy halva született gyermeket. Ezenkívül, a varázsló a közvetítő szerepét is betöltheti a település vezetője, a cacika és a természetfeletti között. A forrás név szerint megnevez nagy varázslókat (*grandes hechiceros*), akik erőben a többi varázsló felett állnak. Ezek a személyek csak egyszer vannak megemlítve a szövegben, de kapcsolatban állnak a *capacocha* emberáldozattal, igen nagy tiszteletnek örvendtek az emberek körében, és közülük kettőt a *consultor* terminussal jellemez Hernández Príncipe:

„...dos grandes hechiceros llamados Villca Rique y Machuay Caque que habían sido sus consultores, y éstos fallecidos, entraron en su lugar Martín Luis y Hernando Villca Canya, reclusos en el Cercado, y Xullca Rique, que anda en esta jornada para desengañar la gente.”⁵

„...la comunicaban y adoraban sus duenos los caciques por medio de los hechiceros, que el primero fué Córdor Capcha, el hijo último de los siete numerados del dicho Caque Poma y hermano de la dicha Tanta Carhua, capacocho.”⁶

A papokon és a varázslókon kívül a jósök is fontos részét képezték az indiánok spirituális életének. A jósök közé sorolhatjuk a jövendőmondót (*sortilega*), aki általában nő, és képes megjósolni a jövőt természetfeletti eszközök, például a félve tisztelt pókok (*arañas*) segítségével, ezzel párhuzamosan birtokolhatja az álomfejtő (*adivina de sueños*) és a varázsló (*hechicero, chichero*) hivatalát is. A jósök olykor különleges kapcsolatban álltak az istenségekkel, így például a szöveg szerint egy jósnő ismeri a Villámisten (*Rayo*) titkait.

⁴ „...ezáltal ugyanazok a tanító papok azok, akik felderítőként szolgálnak, és azok, akik bátorítják az embereket, hogy felfedezzék a *huacákat*, amelyek annyi veszélyből szabadították ki őket, mondván: 'Látjátok itt, hogy eljöttek, hogy megállítsák hamis reményeinket?'” 50.

⁵ PRÍNCIPE, Hernández R.: „*Mitología andina, por el licenciado R. H. P.*” 53.

⁶ [...] azt a boszorkányok a parancsnokok adták át és imádták a varázslókon keresztül, az első ilyen varázsló Cador Capcha volt, az említett Caque Poma hét számozott utolsó fia és a testvére a mondott Tantan Carhuanak, capacocho. PRÍNCIPE, Hernández R.: „*Mitología andina, por el licenciado R. H. P.*” 62.

„Inés Cacja sortílega por suerte de arañas.”⁷

„Catalina Collqui Llacja, que sabe secretos del Rayo, sortílega”⁸

A második forrás Pablo José Arriaga: *La extirpación de la idolatría del Perú*.⁹

Arriaga fő műve a *La extirpación de la idolatría del Perú*, amely szerint rengeteg varázsló volt, melyeket az általános nyelven (a közös birodalmi nyelven, a kecsuán) *Vmu*, *Laicca*-nak neveztek, de az Andok egyes részein a *Chachu*, *Auqui* és *Auquilla* alak terjedt el. Valamint ezen szóalakok szinonimájaként szokták használni az Atya (*Padre*) és az Öreg (*Viejo*) szavakat is. Mivel a varázslók különböző területekre specializálódtak, így elnevezésük is eltérő:

„Estos, que comunmente llamamos Hechizeros, aunque son raros los que matan con hechizos, con nombre general se llaman *Vmu*, y *Laicca*, y en algunas partes *Chacha*, y *Auqui*, o *Auquilla*, que quiere dezir. Padre, o viejo, pero como tienen diversos oficios y ministerios, assi también tienen diversos nombres particulares.”¹⁰

Huacavillac: feladata volt a *huaca* őrzése, illetve, hogy tolmácsolja az ördög (*Demonio*) szavait a néphez. Ezen kívül ő mutatta be az áldozatokat a bálványinak, a *Huacá*nak szentelt ünnepen felszolgált a *chichát* (kukoricából erjesztett szakrális ital, kukoricásör), ő mesélte el a meséket (*fabulas*) és tanította a bálványimádás mikéntjét. Ezt a személyt Arriaga a varázslók közé sorolja, de több vonása is egyezést mutat a papokéval:

„*Huacavillac*, que quiere dezir el que hablan con la *Huaca*, es el mayor, y tiene cuidado de guardar la *Huaca*, y hablar con ella, y responder al pueblo, lo que el singe/finge, que le dize, aunque algunas vezes les habla el *Demonio* por la piedra. Y llevar las ofrendas, y hazer los sacrificios, y hechar los ayunos, y mandar hazer la *chicha* para la fiesta de las *Huacas*, y ensenar su *Idolatría*, y

⁷ „Inés Cacja, jövendőmondónő, pókok révén jósol.” PRÍNCIPE, Hernández R.: *„Mitología andina, por el licenciado R. H. P.”* 40.

⁸ „Catalina Collqui Llacja, ismeri a Villám titkait, jövendőmondónő.” PRÍNCIPE, Hernández R.: *„Mitología andina, por el licenciado R. H. P.”* 40.

⁹ ARRIAGA, Pablo Joseph de, SJ: *Extirpación de la idolatría del Piru*. Lima: 1621.

¹⁰ „Ezeket, akiket általában *hechizeros*-nak hívunk – bár ritkák azok, akik a varázslatokkal ölnek, mégis – általános névvel *Vmunak*, *Laiccának* és bizonyos részeken *Chachának* és *Auquinak* vagy *Auquillának* neveznek, amely azt jelenti, hogy apa vagy öregember, de mivel különböző hivatalok és szolgálatok vannak, a nevük is különböző.” ARRIAGA SJ: *Extirpación... i. m.* 17.

contar sus fabulas, y reprehenden a los descuidados en el culto, y veneracion de sus Huacas.”¹¹

Malquipvillac: beszél a *malquikkal* (az andoki múmiákkal), feladata, hogy közvetítsen a múmia és az emberek között, s hogy teljesítse azokat a kötelességeket, melyeket a „papoknak” kellett elvégezniük a bálványoknál:

„Malquiovillac. El que habla con los Malquis, tiene el mismo oficio respeto de los Malquis, que el pasado con las Huacas.”¹²

Libiacpavillac: az a személy, aki beszél a Villámmal. *Puncaupvillac*: az a személy, aki beszél a Nappal.

„A este mismo modo es Libiacvillac, que habla con el rayo, y Punca hauptvillac que habla con el Sol.”¹³

Ezeknek a varázslóknak általában volt egy segítőjük, egy alacsonyabb rangú „pap” (*ministro menor*), aki segített nekik az áldozat bemutatásában. Őt *Yanapac*-nak nevezték, de sok helyen a „sekrestyés” (*Sacristan*) terminus terjedt el:

„Cada uno de estos tiene su ministro menor y ayudante, y assi le llaman Yanapac, el que ayuda, y aun en muchas partes vsurpando nuestro nombre llaman communmente Sacristan, porque le sirve en los sacrificios, y quando falta el ministro mayor suele entrar en su lugar, aunque no siempre.”¹⁴

Macsá o Viha: feladatuk volt a bálvánnyal való áldozatok megszervezése és bemutatása, valamint az is, hogy tolmácsolják a szavait az embereknek, azonban (!) más „papokkal” ellentétben nem volt kötelességük a *Huaca* őrzése.

„Macsá, o Viha son los que curan con mil embustes, y supersticiones, y precediendo de ordinario sacrificio a la Huaca, o Conopa, del particular, que le consulta. Y estos se a experimentado en estas Provincias, que se (h)an visiado, ser los mas periudiciales, porque son consultados para todas las cosas, y para que tambien hablres con las Huacas, aunque no sean los que las guardan.”¹⁵

¹¹ ARRIAGA SJ: *Extirpación... i. m.* 18.

¹² Malquiovillac. Az, aki a malquikkal beszél, ugyanolyan tiszteletben tartja a múmiákat, mint a múlt a Huacáit. ARRIAGA SJ: *Extirpación... i. m.* 18.

¹³ Ugyanígy a Libiacvillac, aki a villámmal beszél, és Punca hauptvillac, aki a Nappal beszél 18.

¹⁴ „Mindegyiküknek van kisebb papja és asszisztense, és így Yanapacnak nevezik, aki segíti, sőt sok helyen használják a mi szavunkat, és általában sekrestyésnek hívják, mert az áldozatokban segíti amaszt, és amikor nincs jelen a vezető pap, akkor a helyébe lép, habár nem mindig.” 18.

¹⁵ ARRIAGA SJ: *Extirpación... i. m.* 18.

Arriaga megnevez egy vallási specialistát, az *Aucachicot*, akit Cuzcóban *Ichuris*nek neveztek: ő egy gyóntatópap volt, aki a saját nemzetségében meghallgatja valamennyi ember (beleértve minden férfinek, nőnek, gyerekeknek, még a saját családtagjainak is a) gyónását. A gyónásra mindig a bálványoknak rendezett ünnepek során, vagy egy hosszú út előtt került sor, és a gyóntató pap hivatala együtt járt a Villacal vagy a Macsával. Ebből a szövegből látszik, hogy az Inka Birodalomban a vallási specialisták hivatalai és feladatai között több esetben is átfedés figyelhető meg, azonban ez a jelenség egyáltalán nem okozott a mediátoroknak dilemmát, ugyanúgy képesek voltak papként vagy varázslóként működni, mindig úgy, ahogyan azt a közösség elvárta tőlük:

„Aucachic, que en el Cuzco llaman Ichuris, es el Consesor, este oficio no anda solo sino que siempre es anexo, al Villac, o al Macsa sobre dicho. Con siesa a todols los de su Aylo, aunque sea su muger, y hijo. Estas sonesiones son siempre en las fiestas de sus Huacas, y quando an de yr camino largo. Y son tan cuidao los en su oficio, que é topdao yo algunos muchachos, que nunca se aviavn consesado ya tres o quatro vezes con estos ministros Senor, y se avian consesado ya tres o quatro vezes con estos ministros del demonio, el como, se dize despues.”¹⁶

Acuac, Accac: kötelességük volt a *chicha* felajánlása a bálványoknak az ünnepek során. Ezt a hivatalt rendszerint férfiak töltötték be, kivéve a hegységben, ahol ez a nők feladata volt.

„Acuac, o Accac es el que tiene cuidado con hazer la chicha para las fiestas, y ofrendas de las Huacas, que en los llanos son hombres, y en la sierra son mugeres, y en lagunas las escojen doncellas para este ministerio.”¹⁷

A *La extirpación de la idolatría del Perú* leírja a jósok tevékenységét, fajtáját és az indiánok vallására gyakorolt hatásukat. A forrás a jósok több fajtáját is pontosan leírja, amelyekre jellemző, hogy különböző módokon jósoltak a hozzájuk forduló indiánoknak. Jóslásaikhoz különféle, a természetben fellelhető anyagokat használtak fel.

Socyac: kukorica-jós. A kukoricát kiöntötte a földre, s a kukoricaszemek mennyisége, formája, színe, helyzete, illetve az általuk kiadott alakzatból jósolta meg a kérdező számára a jó vagy a rossz szerencsét.

¹⁶ ARRIAGA SJ: *Extirpación... i. m.* 18.

¹⁷ ARRIAGA SJ: *Extirpación... i. m.* 18.

„Socyac, es sortilego y adivino por mayces, haze algunos montonciots pequenos de granos de maiz sin contallo, y despues va quitndo uno de una parte, y otro de otra, y conforme quedan pares o nones, es buena, o mala suerte. Auque en un pueblo exhibió vno deeste oficio vna bolsa con muchas piedrecuelas, que dixo se llamavan Chunpirun, y que las avia heredado de su aguelo para este efeto/eseto.”¹⁸

A *Rapiac* olyan jós, aki a neki feltett kérdést válaszolja meg az ember kezéből vagy karjából, ami az ősi tenyérjósítás (gör. *cheiromanteia*) egyik perui fajtája:

„Rapiac, es tambien adivino, y responde a lo que le consultan, por los molledos de los brazos, y si se le manea el derecho dize q fucedera bien y si el izquierdo que mal.”¹⁹

Pacharuc, Pacchacatic, Pachacuc: jósok, akik az óriáspókok (*araña*) lábából jósoltak. Amikor a segítségüket kérik, keresnek egy ilyen nagy és szőrös pókot, melyet egy takaróra tesznek, s miután letakarják, véletlenszerűen elkezdik kitépkedni az állat lábait. Annak alapján jósolnak, hogy melyik lábát sikerült letépniük az állatnak:

„Pacharicuc, o Pacchacatic, o Pachacuc, es otro adivino por los pies de unas aranas, que llaman Paccha, y tambien Oroso/Orofo y son muy grandes, y peludas. Quando le consultan para alguna cosa, va a buscar en los agujeros de las paredes, o debaxo de algunas piedras, una de estas aranas, cuya especie es conocida, y poniendola sobre vna manta, o en el suelo la persigue con vn palillo, hasta que se le quiebran los pies, y luego mira que pies o manos lesaltan, y por alli adivina.”²⁰

Álomfejtők (*adivinos, adivinas de sueños; soñadora*) is jelen voltak az indiánok között, akiknek több fajtája ismert.

Moscoc: álomfejtő, akinek módszere a következő: a kérdezőnek át kell adni a fedőjét (az, hogy férfi vagy nő-e a kérdező, nem számít), ezt a ruhadarabot a jós magával viszi a házába, s együtt alszik vele. Másnap megválaszolja a kérdező kérdését.

„Moscoc, es adivino por suenos, llega vna persona a preguntalle, si sanará o morira, o si parecera vn Cavallo que se le perdió. etc. Y si es varon el que le consulta,

¹⁸ ARRIAGA SJ: *Extirpación... i. m. 18.*

¹⁹ ARRIAGA SJ: *Extirpación... i. m. 19.*

²⁰ Pacharicuc, vagy Pacchacatic, vagy Pachacuc, egy másik szerencse a pókok lábánál, amit Pachának hívnak, valamint Oroso, és nagyon nagyok és szőrösek. Amikor valamiért konzultálnak vele, meglátogatja a falakon lévő lyukakat, vagy néhány követ, az egyik ilyen pókot, akinek a faja ismert, és egy takaróra helyezi vagy a földre, és egy bottal üldözi, amíg a lábai el nem törtek, majd megnézik, milyen lába vagy keze hiányzik, és ebből jósol.

le pide la huaraca de la cabeza, o la chuspa, o manta, o otra cosa de su vestido, y si es muger, le pide el chumbi, que es la faja, o cosa semejante y las lleva a su casa, y duerme sobre ello, y conforme a lo que suena assi responde. Y si les consultan para amores les piden los cabellos, o ropa de la persona de quien an de adivinar.”²¹

Hacaricuc, Cuyricuc: jós, aki a kiontott vérből (pontosabban a vér csörgedezéséből) és a belső szervekből, belekből tud jósolni. Tevékenysége hasonlatos az ókori római pogány jóslási eljáráshoz.

„Hacaricuc, o Cuyricuc es el que mira cuyes, y abrienoles con la vna adivina por ellos, mirando de que parte sale sangre, o que parte se mene de las entranas. Que era el modo mny vsado entre los gentiles Romanos.”²²

Ezek a hivatalok (*oficios*) egyszerre voltak elterjedve a nők és a férfiak körében, azonban a női vallási specialisták örvendtek nagyobb tiszteletnek és tekintélynek.²³

A harmadik forrás *Cristóbal de Molina: Relación de las fabulas y ritos de los Incas*, amely a következő vallási specialistákat mutatja be részletesen:

Achicoc: jós (*sortilego*), aki a földre szórt kukoricaszemekből, vagy az állatok belsősegeiből olvassa ki a jövőt. Molina a művében több helyen is Arriagára hivatkozik.

„Auian otros llamados achicoc, que son los sortilegos que con maiz y estiercol de carneros echauan suertes, si quedaua pares o nones daban sus respuestas deiciendo asi mismo lo que querian sauer del el que los llamaua.”²⁴

Camascas: feladatuk volt az áldozatok bemutatása a bálványoknak, akikkel rendszeresen tanácskoztak bármely dologról, amely fontos lehetett az indiánoknak. A kommunikáció és az áldozatbemutatás mellett nem valószínű, hogy a bálványok őrzése is az ő feladatuk lett volna.

„Auia otros llamados camascas, los quales decian que aquella gracia y uirtud que tenian los vnos la auian que aquella gracia y uirtud que tenian los vnos la auian receuido del Trueno, diciendo que quando algun rayo caya y quedaua alguno atemorizado despues de vuelto en si decia que el crueno le auia mostrado

²¹ ARRIAGA SJ: *Extirpación... i. m.* 19

²² ARRIAGA SJ: *Extirpación... i. m.* 19

²³ Todos estos oficios y ministerios son comunes a hombres y megeres, aun el consessar, que tambien az mugeres grandes consessoras. Pero lo mas comun es, los oficios principales executallos hombres.

²⁴ MOLINA, Cristobal: *Fabulas y ritos de los Incas.* 21.

auel arte, ora fuese de curar con yeruas, ora fuese de dar sus respuestas en las cosas que se les preguntauan.”²⁵

Yacarcaes: Jelentős paktumokat vagy ördögszövetségeket kötöttek a démonnal (*demonio*), aki egy meghatározott szertartás után bármely kérdésre válaszol. Ez a szertartás tűzgyújtással járt, ami után a füst alapján adtak választ, azt állítva, hogy egy férfi vagy női lélek felelt a kérdésre. A *yacarcaes* az Inka is használta:

„Auia otros llamados yacarcaes, y estos heran naturales de Huaro, tuuieron grandes pactos, con el demonio, segun parece el oficio que hacian en la forma siguiente: tumauan vnos cañones de cobre de medio arriba y de medio auabo de plata, de largo de vn arcabuz de razonable tamaño, y vnos braceros en que encendian ssuego con carbon, el qual con los dichos cañones lo soplauan y encendian, y en aquel fuego dauan sus respuestas los demonios diciendo que era el anima de aquel hombre o muger por quien ellos preguntauan, ora estuuiese en Quito o en otra cualquiera parte de las del ynca conquisto. Y las principales preguntas que le hacian heran quien era contra el Sol su padre, o se pretendia reuelar contra el ynca, o quien hera en aquella parte ladron, o omicida o adultero: quien uiuia mal. Y assi con esta ynboacion sauia el ynca todo lo que en su tierra passaua por arte del demonio. Heran estos yacarcaes muy temidos asi del ynca como de las demas gentes y dontequiera que yua los lleuaua consigo.”²⁶

Huacavillac: az, aki beszél a *Huacá*val. Feladata volt kommunikálni a bálványnyal, a démon szavait tolmácsolni az embereknek. Ezenfelül kötelessége volt áldozatokat bemutatni az ünnepek alatt a bálványoknak, tanítani a bálványimádást és elmesélni a meséket, amelyek a *Huacá*hoz vagy az *Ayllu*hoz (őslakos nemzetséghez) kötődnek. A szerző Arriagára hivatkozik.

„Auia tambien otros hechiceros que tenia a cargo las guacas <Huacavillac>, entre las quales auia algunos quentre algunas dellas hablauan con el demonio y receuan sus respuestas y decian al pueblo lo que dellos querian sauer o particularmente a las personas que se los yua a encomendar aunque pocas ueces dauan respuestas verdaderas.”²⁷

²⁵ MOLINA: *Fabulas... i. m.* 21.

²⁶ MOLINA: *Fabulas... i. m.* 21–22.

²⁷ MOLINA: *Fabulas... i. m.* 22–23.

Aucachic: (Chincasuyóban és Ychuris Cuzcóban) gyóntató papok, akik a *Villac*, vagy a *Macsá* alá voltak rendelve. Mindig jelen voltak a bálványoknak rendezett ünnepeken, és az indiánok egy hosszú út előtt rendszerint nekik mondták el a bűneiket:

„Segun decian usauan todas las jentes desta tierra confesarse con los hechiceros <Aucachic> que tenian a cargo de las huacas, la qual confession hacia publica para sauer si auia confessado uerdad, el hechicero hechaua suertes y en ellas, por arte del demonio, via quien auia confesado mentira, sobre lo qual se hacian grandes castigos, y desde algunos tenian graues pecados que por ellos mereciese la muerte, coechaua al hechicero y confesauase secreto con el.”²⁸

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy az indiánok számos vallási specialistát alkalmaztak, akik a spanyol hódítás után továbbra is fenntartották a régi „pogány” vallást, megőrizték a szokásokat és a hagyományokat, valamint akadályozták a kereszténység terjesztését. A három spanyol forrás elfogult keresztény szemüvegen keresztül jegyezte le az általuk látott eseményeket, szokásokat és személyeket, melyeket így szinte mindig az ördög művének vagy a démon által megrontott személyeknek írtak le. Ez az erősen elfogult látásmód valamennyi korabeli európai forrásban jelen van, s nagyon megnehezíti a téma pontos megismerését és bemutatását, azonban mivel nem állnak rendelkezésünkre „eredeti” prekolumbiánus források, kénytelenek vagyunk jórészt ezekre hagyatkozni. A források minden hibájuk ellenére is jól leírják azokat a viszonyokat, amelyekben az európai katolikus misszionáriusok működtek, és azokat a személyeket, melyek lehetővé tették vagy épp ellenkezőleg: akadályozták a kereszténység térhódítását a spanyol gyarmatokon. A három spanyol forrás számos vallási specialistát megnevez, melyeket a spanyolok megpróbáltak az akkoriban elfogadott terminusok (pap, varázsló, jós) alá rendelni, azonban a helyi vallási specialisták eltérő és egyedi vonásai ezt a munkát rendkívül megnehezítették. Doktori dolgozatomban tíz XVI. és XVII. századi forrást használok fel, s a bennük lejegyzett vallási specialisták nagy száma és sokfélesége a bizonyíték arra, hogy a spanyol gyarmatosítás politikai értelemben sikeres volt ugyan, de spirituális értelemben már nem.

²⁸ MOLINA: *Fabulas... i. m.* 23. Lásd még ARRIAGA: *Extirpación... i. m.* 18.

A SZENVEDÉS TITKA KARL RAHNER ÉRTELMEZÉSÉBEN

Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola

„Csak ha minden könnyet elsírtak és a föld legutolsó szenvedése is véget ért és minden halálos kín befejeződött, tulajdonképpen akkor lesz vége szenvedésednek, ó Jézus. Hogyha kereszted nem nehezede rám is, nem lehetnék a tanítványod; ha nem részesülnék szenvedésedben, arra kellene következtetnem, hogy lelked és életed törvénye hiányzik belőlem és hatástalan bennem. Akkor nem lennék a tied, hanem távol lennék tőled, az igazi és az örök élettől.”¹

Bevezetés

Karl Rahner imádságának sorait választottam mottóul, mert ezek a személyes hangvételű szavak már előre jelzik a 20. századi német teológus-óriás hozzáállását a címben felvetett téma meggondolásához – és egyben Rahner végkövetkeztetésére is utalnak. Rahnert komolyan foglalkoztatta a szenvedés kérdése, ezt az is jól bizonyítja, hogy élete utolsó éveiben négy alkalommal is tartott nyilvános előadást a témáról, ami írásban először a *Schriften zur Theologie* tizennegyedik kötetének utolsó tanulmányaként jelent meg *Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk?* címmel, 1980-ban.² Rahnernek ez az írása két teljes magyar fordításban is megjelent 2013-ban – egy 1991-es részleges fordítás után –, ami a hazai teológiai gondolkodás érdeklődését mutatja a téma iránt.³ De nemzetközi viszonylatban is sorra

¹ RAHNER, Karl: *Az élet imádságai*. Budapest, 1988. 67.

² RAHNER, Karl: *Warum lässt uns Gott leiden?* Schriften zur Theologie XIV. Zürich-Einsieden–Köln, 1980. 450–466.

³ RAHNER, Karl: *Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk?* Sapientiana 6. (2013/1) 70–82. (Ford. NÉMETH GÁBOR és GÁSPÁR Csaba László); RAHNER, Karl: *Miért hagy minket Isten szenvedni?* Pannonhalmi szemle

jelentek meg az utóbbi években, évtizedekben a szenvedés problémájával foglalkozó könyvek, amelyek közül jó néhányat már magyarra is lefordítottak, és amelyek sok esetben messze elmaradnak Rahner tanulmányának teológiai mélysége mögött.⁴ Karl Rahnernek ezt az írását választom tehát vezérfonalul a szenvedésre vonatkozó kérdés vizsgálatához.⁵ Rahner gondolatmenetét követve (1) először az alapkérdés természetét próbálom megvilágítani; (2) majd sorra veszem a hagyományos teisztikus válaszokat (melyeknek részletes elemzésére, illetve háttérének kibontására nem fogok tudni kitérni); (3) inkább magára a rahneri válaszra koncentrálok, amit szeretnék Rahner transzcendentális teológiai gondolkodásának keretében szemlélni.

Az alapkérdés természete

Alapkérdésünk tehát: Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk? Maga Rahner adta ezt a címet tanulmányának, melyet a kérdésfeltevés vizsgálatával kezd, leszögezve, hogy „az emberi egzisztencia egyik legalapvetőbb kérdéséről van szó”⁶, ami így vagy úgy, de mindenkit érint. Ezt az alapvetően tehát egzisztenciális kérdést vizsgálja Rahner, a teológus. Azonban mit mondhat a teológia vagy akár a filozófia egy olyan hűsbavágóan egzisztenciális kérdéstről, mint a szenvedés? Mondhat-e egyáltalán bármit is érdemben, vagy meg kell elégednie egy csupán analízáló, a szenvedés tapasztalatát leíró elemzéssel? Vagyis van-e értelme a szenvedés miért-jére rákérdezni – vagy ez eleve kudarcra ítélt vállalkozás, hiszen a szenvedést nem megérteni, hanem elviselni kell? Első hangzásra jogosnak tűnő kérdések ezek, amikkel szembe kell néznünk mindjárt vizsgálódásunk elején, máskülönben

21. (2013/2) 53–65. (Ford. SZEGEDI Nóra); RAHNER, Karl: *A szenvedés szakadékos mélysége*. In: Hit, szeretet, remény. A lelki élet olvasókönyve. Luzern–Budapest, 1991. 427–440.

⁴ Például: ROMAIN, Philip St.: *Isten és a szenvedés kérdése*. Kecskemét, 2004.; BRANTSCHEN, Johannes B.: *Miért van szenvedés? A nagy kérdés Istenhez*. Budapest, 2013.; ROHR, Richard: *Jób és a szenvedés misztériuma. Spirituális töprengések*. Budapest, 2007.; LEONARD, Richard: *Hol van Isten a bajban? Gondolatok a hitről és a szenvedésről*. Budapest, 2014. Vagy egy magyar nyelven írt doktori dolgozat: BÁLINT József: *A rossz problémája. Az isteni irgalmasság világrendjének tükrében*. Budapest, 2008.

⁵ Ehhez a *Sapientiana*-ban megjelent fordítást veszem alapul, az idézetek is innen lesznek, lásd: 3. lábjegyzet.

⁶ RAHNER: *Miért... i. m.* 70.

úgy tűnhet, hogy igaza van Otto Hermann Peschnek, amikor így ír: „A keresztény embernek végül is le kell mondania minden próbálkozásról, hogy a szenvedést megmagyarázza, vagy arról, hogy a szenvedést »értelmesnek«, illetve »logikusnak« tudja értékelni.”⁷ Vagy Erich Zenger felvetése is helyesnek tűnhet, aki szerint: „A szenvedés nem elméleti probléma, amelyet meg kell érteni. A fájdalmat sohasem lehet megérteni. Nem is segít semmit, ha megértjük. A szenvedés egy helyzet, amelyet csupán emberi, keresztényi, hívő gyakorlattal lehet elbírní.”⁸ Ezekkel a véleményekkel szemben említhetjük Puskás Attila megfontolásait: „A teológia a szenvedés kérdésével kapcsolatban nem tud mindent, de ez korántsem jelenti azt, hogy semmit nem tud. Ha csak töredékes gondolatokat tud is artikulálni, ki kell mondania azt a keveset, de szükségeset és elégségeset, amit tud. Megrendülten kell hallgatnia a szenvedő embert és végül el kell némulnia, hogy az ember csendjében Isten adja meg a végső választ, de nem szabad teljesen némának maradnia.”⁹

Ugyanígy Rahner – és annyi más katolikus teológus – értelmesnek tekinti legalábbis a kérdéssel való küzdelmet, hiszen szenvedésünk, mikor kétségbeesett kiáltásként vagy panaszként Isten elé tárjuk, máris új kontextusba kerül. Istenhez fordulásunk ugyanis – még ha ez a lázadás szava is – azt feltételezi, hogy Tőle várjuk és reméljük a nyomorult helyzetünkől való szabadítást. Ezért – Gisbert Greshake meglátása szerint – „a kérdés kimondása is egyfajta választ tartalmaz”.¹⁰ És éppen ez az imádságos Istenhez fordulás lesz az egyetlen lehetőségünk Rahner szerint is – a szenvedés szakadékos mélységeivel szembesülve –, ezért fontos tudatosítanunk magunkban, hogy Rahner jezsuita papként és egyetemi tanárként is mindig az imádság embere maradt, akinek az összes írása az ő élő, személyes istenkapcsolatában gyökerezik, és abból forrászik. Rahner több kiadást megélt,

⁷ Gisbert Greshake szenvedésről írt elmékedésében idézi Pesch-t: GRESHAKE, Gisbert: *A szeretet ára. Elmékedés a szenvedésről*. Győr, 1999. 13–14. Ez a magyar fordítás a következő forrásmegjelöléssel hivatkozik (uo. 67.) Otto Hermann Pesch „új Hittankönyvére”: Kiad. J. Feiner és L. Vischer, Freiburg, 1973. 315. Valószínűleg a következő mű a helyes forrás: VISCHER, Lukás – FEINER, Johannes: *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*. Freiburg–Basel–Wien–Zürich, 1973.

⁸ ZENGER, Erich: *Durchkreuztes Leben*. Freiburg–Basel–Wien, 1976. 14. Ezzel a forrásmegjelöléssel idézi Erich Zenger-t: GRESHAKE: *A szeretet ára... i. m.* 18.

⁹ PUSKÁS Attila: *A szenvedő ember Isten színe előtt. A szenvedés kérdése és a teológia feladat*. Vigilia 79. (2014/4) 249.

¹⁰ GRESHAKE: *A szeretet ára... i. m.* 58.

egyre bővülő imádságos kötetének bevezetőjében Karl Lehmann idézi egy beszélgetésből Rahner válaszát arra a kérdésre, hogy szokott-e imádkozni: „Azt hiszem, hogy imádkozom. Nézze, amikor életem kis és nagy óráiban újból meg újból észreveszem, hogy a kimondhatatlan, szent, szerető titokba ütközöm – akit Istennek nevezünk – és amikor tisztelgek előtte, vagy bizalommal, reménnyel és szeretettel foglalkozom vele, amikor ezt a titkot elfogadom, akkor imádkozom – és remélem, hogy ezt is teszem.”¹¹

Rahner az alapkérdés kapcsán három dolgot tisztáz előzetesen: elsőként, hogy Istenen „az egyetlen eredendő, mindent hordozó valóságot értjük”, aki „nem tiltja meg eleve értelmetlenségként a teljes valóság egységére, értelmére és céljára vonatkozó kérdést”.¹² Másodsor, hogy helyénvaló Istennek a szenvedéshez való viszonyára átfogóan rákérdezni, anélkül, hogy belemerülnék a klasszikus teológia különbségtételi próbálkozásaiba megengedés és okozás – vagy bármilyen más viszonyulás – között. Végül arra hívja fel a figyelmet Rahner, hogy a „szenvedés” fogalmát használva tulajdonképpen az összes különböző-féle szenvedésre kérdez rá – nem tagadva ezzel a nyilvánvaló különbségeket.¹³

A hagyományos teisztikus válaszkísérletek

Rahner sorra veszi a klasszikus teisztikus válaszokat – vagyis azokat a hívó alapmeggyőződésből született elméleteket, amelyek egy jóságos teremtő Isten létéből indulnak ki –, és ezeknek négy típusát különbözteti meg.¹⁴

¹¹ RAHNER: *Az élet... i. m.* 9.

¹² RAHNER: *Miért... i. m.* 71.

¹³ Uo. 71–73.

¹⁴ Többnyire igen nehéz beazonosítani, vajon milyen teológusok válaszára gondol Rahner, mivel – rá jellemző módon – nem idézi sem különféle szerzők műveit, sem a Szentírást, hanem átfogóan beszél a teológiai hagyományról, ahogy arra Szegedi Nóra is rámutat: „Rahner erősen sematizálja a válaszkísérleteket, és egyetlen-egyszer sem utal az érvek forrására, történeti kontextusára. Ezeknek még vázlatos rekonstrukciója is komoly filozófia- és teológiatörténeti munka lenne [...]” SZEGEDI Nóra: *Rahner és a teodicea problémája*. Pannonhalmi szemle 21 (2013/2) 67. Rahner írásainak e jellemzője kapcsán hívja fel a figyelmet Karl Lehmann Rahner biblikus képzettségére, és arra a tényre, hogy pályája elején „több mint húsz éven át [...] időzött a keresztény hagyomány nagymesterei között [...] ám ezeket [...] sose veszi igénybe pusztá szemléltető bizonyításként”. Lásd: LEHMANN, Karl: *Karl Rahner jelentősége az egyház számára*. Távlatok 64. (2004/2) 231–232.

Az első elmélet a szenvedést a fejlődésben lévő világ természetes kísérőjelenségének tekinti.¹⁵ Vagyis a világ megannyi komplex valóságának létért való küzdelméhez szükségszerűen hozzátartozik a gyengébb egyed szenvedése és halála. Ez a teremtő Istent igazolni próbáló elgondolás tehát a szenvedést a tisztán anyagi, biológiai valóság velejárójaként értelmezi, figyelmen kívül hagyva azt a kemény történelmi tapasztalatot, hogy az emberi szabadsággal elkövetett bűn milyen megszámlálhatatlan és mérhetetlen szenvedést okozott már, és okoz ma is a világban. Rahner példájával élve: „A bűn, aminek felelnie kell az Auschwitz gázkamráiba vezető halálmenetért, nem oldható föl abban a jelenségben, amit a szakadékba zuhanó vándorhangyák vonulása idéz fel.”¹⁶

A második válaszkísérlet éppen a teremtményi, bűnös szabadságra fekteti a hangsúlyt, és a világban tapasztalható mindennemű szenvedést erre próbálja visszavezetni.¹⁷ Rahner problémának látja, hogy az irányzat képviselői rend szerint feltételeznek egy az emberiség történelmét – és a Föld történetét is – megelőző teremtményi szabadságot, mely az emberi szabadsággal nem azonos, és ami eleve szenvedéstelivé determinálta az emberi történelmet – és a természettörténet kibontakozását. Ugyanakkor vannak, akik ilyen „ember feletti és ember előtti szabadságtörténetre való hivatkozás nélkül”,¹⁸ csupán az ember szabad döntéséből vezetnek le minden szenvedést a világban. Mindkét elmélet beleesik abba a hibába, hogy a teremtményi szabadságot abszolútnak tekinti. Azonban az ember (és az angyalok) szabadsága teremtett szabadság, annak szabad döntéseit mindig Isten szuverén szabadsága hordozza, nem szüntette meg a teremtmény felelősségét, – még ha ennek világos kibontására nincs is minden szempontból tökéletes teológiai modellünk.

A harmadik megközelítés egyfajta morális nézőpontból értelmezi a szenvedést, mint próbatételt és az emberi érés szituációját.¹⁹ Itt is igaz, hogy van olyan szenvedés, amit lehet így értelmezni, a baj csak az, ha minden szenvedést ezzel próbálunk magyarázni, hiszen napnál világosabb, hogy – Rahner példájával élve – „a napalmbombáktól megégett gyermekek nem humánus éresi folyamaton

¹⁵ RAHNER: *Miért... i. m.* 73–75.

¹⁶ Uo. 74.

¹⁷ Uo. 75–78.

¹⁸ Uo. 76.

¹⁹ Uo. 78–79.

mentek keresztül”.²⁰ Persze érthető az igény, hogy a hétköznapi apró-cseprő bajainknak (és olykor a valóban komoly terheinknek is) értelmet adva próbálunk rajtuk felülemelkedni,²¹ ugyanakkor az is belátható, hogy a világban jelen lévő számtalan szörnyűség és kínszenvedés jelentős részét ezzel nem lehet „elintézni” – így ez a válasz sem lehet a végső.

Míg az előző kísérlet az emberi élet keretein belül kereste a szenvedés értelmét, addig a negyedik álláspont úgy tekinti a szenvedést, mint ami utalás a másik, örök életre – melyet földi szenvedéseink jutalmaként nyerhetünk el.²² Rahner erről igen szűkszavúan megemlíti, hogy bár valóban vágyakozunk (mi keresztények) az örök élet után, ahol már nincsen szenvedés, ez mégsem magyarázza és nem is igazolja ennek a földi életnek a szenvedéseit,²³ vagy akár magát a halált – aminek nem kellett volna lennie.

Rahner válasza, és annak értelmezése

Rahner, miután sorra vette a teológiai hagyomány válaszkísérleteit, „egy egészen más kiindulópontból”²⁴ közelíti meg a problémát, ez a kiindulópont pedig gyakorlatilag az ő teológiai gondolkodásának kereteit jelenti – ezeket a „kereteket” próbálom vázlatosan felrajzolni a következőkben.

²⁰ RAHNER: *Miért... i. m.* 78.

²¹ XVI. Benedek pápa eleveníti fel a reményről írt enciklikájában éppen ezeknek a mindennapi fáradságoknak a kapcsán a Krisztus megváltó szenvedéséhez való csatlakozás, a „felajánlás” gyakorlatát, ami – bár nyilvánvalóan túlzások és helytelenségek terhelték – elterjedt volt az Egyházban, mára viszont jóformán kiveszett, és ami akár ma is értelmes lehetőség lehetne, hogy a mindennapok kellemetlenségeivel ki-ki hozzájáruljon „a jó és a szeretet ökonómiájához az emberiségben”. Lásd: XVI. BENEDEK: *Spe Salvi* kezdetű enciklikája a püspököknek, papoknak és diakónusoknak, az Istennek szentelt személyeknek és minden krisztushívőnek a keresztény reményről. Budapest, 2008. 44. Ehhez az alapvetően keresztény gyakorlathoz közelít az Auschwitz-t is megjárt zsidó orvos és filozófus Viktor E. Frankl elmélete, aki a kikerülhetetlen szenvedés teljesítménnyé formálásában látja a megoldást: „Az értelemadás, az »értelemképesség« (*Sinnbegabung*), ami áldozathozatalként éli meg a szenvedést, odáig terjedhet, hogy az egész életet magában foglalhatja. Az áldozathozatal még a halálnak is értelmet adhat [...]”. Lásd: FRANKL, Viktor E.: *A szenvedő ember. Patodícea-kísérlet*. Budapest, 2012. 113. Továbbá vö. FRANKL, Viktor E.: *...mégis mondj igent az életre! Egy pszichológus megéli a koncentrációs tábor*. Budapest, 2014. 116–119.

²² RAHNER: *Miért... i. m.* 79.

²³ Rahner rámutat, hogy nincs kizárva az a kísértés sem, hogy az ember egyszerűen visszaadja „az örök életre szóló belépőjegyet”, mivel az örök élet nem jelenti a történelem kínjainak elfelejtését. Uo. 79.

²⁴ RAHNER: *Miért... i. m.* 80.

Rahner teológiai gondolkodásának alapvonalai

Rahner számára Isten (minden egyéb teológiai állítás előtt) az abszolút, felfoghatatlan „Szent Titok” (*das heilige Geheimnis*) – az ember pedig erre „a titokra, mint olyanra van rendelve, [...] az embert így a titok lényeként kell meghatározni [...]”²⁵ Maga Rahner úgy tartja, hogy teológiájának ez a kiindulópontja kora teológiai gondolkodásához képest „transzcendentális antropológiai fordulatot” jelent – szerinte „a dogmatikai teológiának ma teológiai antropológiává kell lennie”.²⁶ Rahner valóban az ember felől közelít Isten titkához, amennyiben az emberi egzisztencia legsajátabb tapasztalatából indul ki, jelesül „hogy az ember a megismerésben és az akarásban abszolút és határtalan transzcendenciájú lény, hogy minden szellemi mozdulata, akármi legyen is a tárgya, ezen a megismerve és akarva előrenyúló transzcendencián alapul.”²⁷ A transzcendenciának ez a tapasztalata adja meg az ember számára „az Istenről szóló legeredendőbb, levezethetetlen és minden egyéb tudást megalapozó tudást”, amennyiben ebben a „transzcendentális ősaktságban” (*transzendentalen Urakt*) „tárgyasítatlanul, kifejezetlenül, de mégis kikerülhetetlenül és feltartóztathatalanul adva van a transzcendencia célja (*Woraufhin*), amit Istennek nevezünk”.²⁸

Istent tehát mint horizontot tapasztaljuk, mint ami felé törekszünk, de soha nem érjük el teljesen, mint a célt, amit sem körülhatárolni sem megnevezni (tárgyasítani) nem tudunk. Ugyanakkor Rahner nem tagadja, hogy Istent mégis megtapasztalhatjuk, hogy létrejöhet a hőn áhított találkozás, a Szent Titok ugyanis már ebben a földi életben közel jön, megtapasztalhatóvá teszi magát, sőt önmagát adja a titokra nyitott embernek – ez az isteni önközlés pedig az *unio hypostaticá*-ban éri el csúcspontját, az emberré lett Istenben, a megtestesült *Logosz*-ban.

De mi köze mindennek a szenvedéshez? Láttuk már az előzőekben, hogy a szenvedés értelmének kutatása folyton zsákutcába jut, Rahner azonban rámutat arra, hogy a szenvedés kikutathatatlanságával szembesülve, egyszerismind szem-

²⁵ RAHNER, Karl: *A titok fogalmáról a katolikus teológiában*. In: Isten: rejtelem. Öt tanulmány. Szerk. VÁRNAI Jakab. Budapest, 1994. 29–30. (Ford. VÁRNAI Jakab)

²⁶ RAHNER, Karl: *Teológia és antropológia*. Mérleg 8. (1972/1) 38.

²⁷ RAHNER: *A titok... i. m.* 30.

²⁸ Uo.

be találjuk magunkat Isten felfoghatatlanságának titkával is, és a mi reakciónkon múlik, hogy ez a fájdalmas egzisztenciális tapasztalat az igaz hit útjára vezet-e minket, vagy a végső kétségbeesésbe taszít. Nézzük hát meg közelebbről, Rahner szerint mit kezdhetünk a szenvedés felfoghatatlanságával!²⁹

Rahner válasza a szenvedés kérdésére

A rahneri válasz kiindulópontja tehát: Isten a felfoghatatlan Szent Titok, aki nemcsak most, hanem – amint már utaltunk rá – a színről színre látásban is titok marad, mégis boldogságunkká lesz (vö. „boldogító színelátás”), ha feltétel nélkül szeretjük, és átadjuk magunkat Neki, úgy, amint van. Egyedül ebben a szeretetben lesz elviselhető Isten „félelmetes ragyogása”, máskülönben csak a végső tiltakozás lehet az ember egyetlen értelmes viszonyulása Isten titok-mivoltához – ami a pokollal lenne azonos. Az önmagunkból kilépő, feltétlen elfogadásban megvalósuló szeretettel pedig magát Istent szeretjük – az ő szuverén szabadságával együtt –, nem csupán azt a „képet”, amit véges megismerésünkkel befogadtunk titkából.³⁰

Ezeknek a megfontolásoknak a fényében az alapkérdés egészen más dimenzióba kerül: a szenvedés, ami eddig az emberi egzisztencia legsúlyosabb, megválaszolhatatlan botránykövének tűnt – melyet minden erőnkől törekednünk kell megszüntetni –, most Isten felfoghatatlanságának részeként tűnik fel. Egyszerűen arról van tehát szó, hogy „Istennek mint rendelkezésünk alá nem tartozó titoknak az elfogadása és a szenvedés megmagyarázhatatlanságának és megválaszolhatatlanságának néma elfogadása egy és ugyanazon folyamat.”³¹ Nem lehet a kettőt szétválasztani, és külön valóságként kezelni: a szenvedés Isten felfoghatatlanságának tényleges megjelenési formája.

²⁹ RAHNER: *Miért... i. m.* 80–82.

³⁰ Ahogy Rahner – Szent Ignác alakja mögé bújva – saját hittapasztalatáról ír: „Istennel, az igaz és élő Istennel, avval, akit ez a minden nevet kioltó név egyedül megillet, valóban találkoztam. Mindegy, hogy ezt a tapasztalatot misztikának nevezik-e vagy másként. [...] Magát Istent tapasztaltam meg, nem róla szóló emberi szavakat.” RAHNER, Karl: *Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute*. In: *Schriften zur Theologie XV*. Zürich–Einsieden–Köln, 1983. 374. Ezzel a forrásmegjelöléssel idézi (saját fordításban): LUKÁCS László: *Biográfia és doxográfia. Karl Rahner misztagogikus teológiája*. Vigilia 70. (2005/1) 17.

³¹ Uo. 81.

Rahner még hozzát teszi, hogy a szenvedés egzisztenciális tapasztalata annyiban tekinthető „szükségesnek” az ember számára, amennyiben nélküle „Isten, mint a felfoghatatlan titok, akivel már most szükségképpen dolgunk van, nem lenne komoly tényezője életünknek, hanem elvont tétel maradna”.³² Így viszont annak, aki felvállalja ezt az önmagától való teljes elszakadást, hogy feltétel nélkül átadja magát Istennek, már maga ez a feltétlen önátadás olyan reális fájdalmat jelent, „melyhez képest elhalványul a pusztán fizikai-biológiai értelemben vett szenvedés”.³³ És úgy tűnik, ez az „ár” megspórolhatatlan, mert aki nem képes Istennel együtt a szenvedés felfoghatatlanságát is elfogadni, az továbbra is csupán saját istenképének hódol – és nem magának a mindenkor felfoghatatlan Istennek. Sőt, ha nem érünk meg – az élet szenvedéstelisége ellenére is, mindenkor Isten kegyelmi adományaként – az Istenbe belefeledkező szeretetre, akkor csak a szenvedés felett érzett merő kétségbeesés marad, ami Rahner szerint „az egyetlen komolyan veendő formája az ateizmusnak”.³⁴

Rahner végül úgy összegzi tanulmányát, hogy nem akart abban mást mondani, mint hogy Romano Guardini joggal nem talált választ halálos ágyán (sem) a szenvedés kérdésére,³⁵ mert az igazi válasz maga a felfoghatatlan Isten az ő szuverén szabadságában. Ő az egyetlen fénysugár, mely bevilágítja a szenvedés sötét szakadékait, „Őt pedig csak akkor találjuk meg, ha szeretvén igent mondunk felfoghatatlanságára, mely nélkül nem lenne Isten – Isten.”³⁶

³² Uo. Rahner szerint éppen a szenvedés szituációjában való döntés Isten mellett ad „igazi mélységet” ennek a döntésnek: „[...] az ember azáltal, hogy éppen *ebben* a szituációban [értsd: a szenvedés idején] dönt Isten mellett, elesettségét a személyes döntés pozitív mozzanatává teszi, s csak így válik lehetővé a döntés igazi mélysége.” RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert: *Teológiai kisszótár*. Budapest, 1980. 675.

³³ RAHNER: *Miért... i. m.* 81.

³⁴ Uo. 82. Bernhard Welte az ateizmusnak ezt a formáját „szenvedő ateizmusnak” nevezi, Alselm Grün pedig – Welte-re támaszkodva – aláhúzza Rahner állítását, amikor azt írja, hogy emberekkel foglalkozva főként az ateizmusnak ezzel a formájával találkozunk: Szerk. GRÜN, Anselm – HALÍK, Tomáš – NONHOFF, Winfried: *Távol az Isten. Hit és hitetlenség párbeszédéről*. Pannonhalma, 2018. 83.

³⁵ Rahner Walter Dirks beszámolójából idéz, amiben Dirks a halálos beteg Guardininél tett látogatásáról emlékezik meg: RAHNER: *Miért... i. m.* 82.

³⁶ Uo.

Rahner válaszáinak értelmezése

Joggal tűnhet úgy, hogy Rahner válasza paradoxonra épül, sőt nem is ad (spekulatív teológiai értelemben) választ, hiszen azt mondja, hogy a szenvedés nagyon is húsbavágó kérdésével szemben „csak Isten felfoghatatlanságába kapaszkodhatunk”.³⁷ Valóban nem szolgál filozófiai-teológiai rendszerbe foglalható magyarázattal, viszont éppen ezzel vezeti el olvasóját ahhoz a ponthoz, ahol ő maga adhatja meg saját egzisztenciális válaszát – erre a végső soron mindig egzisztenciális kérdésre.³⁸

Ezt látszik alátámasztani Rahner egyik előadásának résztvevője, Otto Friedrich, aki így emlékszik vissza Rahner válaszáinak hatására: „[...] ez a nem-válasz [*Nicht-Antwort*] felszabadulás volt: a bizonyosságok és elsietett válaszok [ugyanis], amelyekkel az éppen magam mögött hagyott, nagyon konzervatív vallásoktatás szolgált, többé nem tartottak ki. [...] A jelzett »találkozás« Karl Rahnerral [...] számomra máig is meghatározó hitélmény maradt.”³⁹ Friedrich tapasztalata tehát az volt, hogy Rahner nem „olcsó bizonyosságot” vagy „elsietett választ” kínált hallgatóinak, hanem hagyta, hogy a kérdés továbbra is az emberi egzisztencia mélyébe nyilalló kérdés maradjon.⁴⁰ Ezzel pedig elkezdte döngetni az újszolasz-

³⁷ PATSCH Ferenc: *Szenvedés és misztika. Pasztorálteológiai megfontolások Karl Rahner szenvedés-értelmezése alapján*. In: A szenvedő ember Isten színe előtt. Szerk. PUSKÁS Attila – PERENDY László. Budapest, 2014. 293–294.

³⁸ Puskás Attila is így látja: „A [szenvedés] legkevésbé sem pusztán elméleti vagy gyakorlati probléma, mely kellő okossággal, ügyes eszme-futtatással vagy praktikus rátermettséggel megoldható lenne. [...] A személyhez intézett kérdés, mely kitől-kitől személyes választ vár, melyet helyette senki nem tud megadni.” PUSKÁS: *A szenvedő... i. m.* 247.

³⁹ FRIEDRICH, OTTO: *Die Antwort schuldig bleiben. Karl Rahner und die Frage nach dem Leid*. Die Fruche Nr. 9 (26.2.2004) 22. idézi: BATLOGG, Andreas R. – RAFFELT, Albert: *Die Frage nach dem Leid: Karl Rahners Ringen und Antwort* [Nachwort der Herausgeber]. 67. Ezzel a forrásmegjelöléssel idézi Otto Friedrich beszámolóját saját fordításában Patsch Ferenc kiváló tanulmányában, melyben Rahner szenvedés-értelmezését elemzi pasztorálteológiai szempontból (és amire már korábban hivatkoztam): PATSCH: *Szenvedés... i. m.* 290. Ez a tanulmány a rövidebb formában megjelent a Vigiliában is: PATSCH Ferenc: *Az érett hit iskolája. Karl Rahner szenvedés-értelmezése*. Vigilia 79. (2014/4) 247–250.

⁴⁰ „Az embereket szem előtt tartani annyit jelent [...], hogy nem etetjük őket előre elkészített válaszokkal (*mit vorgefertigten Antworten abzu-speisen*), hanem hozzátesszük, hogy a kérdés ma is nyitott. Ez az alázat teszi Karl Rahnert aktualisabbá, mint valaha.” FRIEDRICH, OTTO: *Verweigerte Antwort. Mit Karl Rahner die frage nach dem Leid offen lassen*. Die Fruche Nr. 58 (1.12.2005) 54. Ezzel a forrásmegjelöléssel idézi Otto Friedrich-nek egy másik beszámolójából Patsch Ferenc: PATSCH: *Szenvedés... i. m.* 290.

tika sokszor statikusnak és végletekig kidolgozottnak tűnő teológiájának kapuit, hogy kilépvén a szilárd rendszerek – ideig-óráig – biztonságot nyújtó falai közül, az ember megengedje Istennek, hogy Isten legyen a maga felfoghatatlanságában, és így, „válasz nélkül hagyottként” adja át magát az egyetlen válasznak: magának Istennek. Ilyen értelemben mondható, hogy Rahner „érdeklődő hallgatósága részéről érett hitet feltételez – és [...] érett hitre *kényszerít* is.”⁴¹

Ezen a ponton azonban érdemes figyelembe venni, hogy a rahneri tanulmány másik kiadása csekély mértékben ugyan, de tartalmilag is mutat eltéréseket. Ami pedig itt fontos lehet, az az a néhány sor, ami a Herder kiadónál (szintén 1980-ban) megjelent verzió befejezését bővíti.⁴² Itt ugyanis Rahner felteszi a kérdést: „Honnan vesszük az erőt, hogy a szenvedés sötétségét, [és] saját tehetetlenségünket kibírjuk, s az Isten által kívánt feleletre képesek legyünk?”⁴³ A teológus pedig egyszerű szavakkal mondja ki: „Elérkeztünk a hithez.”⁴⁴ A hithez, mely tudja, hogy a kereszten kínhalált szenvedett Jézus Krisztus feltámadott. És itt el kell némulnia minden filozófiai-teológiai érvek és fejtegetésnek – ahogy arra II. János Pál pápa is rámutat: „Isten megfeszített Fia maga az a történeti esemény, melynél zátonyra fut az ész minden kísérlete, mellyel pusztán emberi érvekre építve kimerítő magyarázatot próbál adni a létezés értelméről.”⁴⁵ Imádságban kell Jézushoz fordulnia a szenvedéssel eddig viaskodó kérdezőnek – különben kérdéseivel a „semmibe futna”, mint minden elvont teológia –, az imádságban viszont (talán) megvalósul az, amit Rahner egyetlen üdvözítő útként feltárt: „lelkünk megnyugszik Isten felfoghatatlanságában”.⁴⁶

Amit tehát Rahner itt kiemel, az az imádság gyakorlata. Csak az imádságban tudok kiengesztelődni a szenvedés felfoghatatlanságának vaksötétjében rejtőző Istennel. Az imában tudom szenvedéseimmel együtt Jézus kereszttjéhez kapcsolni magamat, így lehetek az ő igazi követője, így élhetem meg legfájdalmasabban, de

⁴¹ Uo. 289.

⁴² Ebből a kiadásból készült magyar fordításra már hivatkoztam: RAHNER: *A szenvedés... i. m.* 439–440.

⁴³ Uo. 439.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ II. JÁNOS PÁL: *Fides et ratio kezdetű enciklikája a Katolikus Egyház püspökeihez a hit és az ész kapcsolatának természetéről*. Budapest, 1999. 33.

⁴⁶ RAHNER: *A szenvedés... i. m.* 440.

(talán a) legvalóságosabban (is) a Vele való egységet. Erre utalt a Rahner imádságából vett részlet, amit mottóként választottam.

Ezzel azonban nem azt bizonyította Rahner, hogy szükségtelen vagy értelmetlen a *ratio* komoly erőfeszítése – mellyel a szenvedés titkát a lehető legkomolyabb filozófiai-teológiai megfontolások által akarja megközelíteni. Éppen ellenkezőleg, a *ratio* ezen erőfeszítései vezetnek a felismeréshez, hogy a szenvedés titka része Isten felfoghatatlanságának. Pontosan azért, mert – Rahner felvetése szerint – a *ratio* nem pusztán az a képességünk, „amely önmagánál fogva »evidenciára«, belátásra, átlátásra, szigorú bizonyításra irányul”;⁴⁷ hanem inkább „úgy kell felfognunk, mint éppen azt a képességet, amely meghagyja a titok jelenlétét”.⁴⁸ Vagyis maga a *ratio* vezeti el az embert a titok „partjára”, ahol szembesül vele, hogy „tudása (már amit a hétköznapiak során így hív) csak egy kis sziget a még be nem járt óceánban”.⁴⁹

Záró gondolatok

Mit mondhatunk tehát összegzés gyanánt? Mindenképpen rá akartam mutatni arra, hogy Rahner nem pusztán elméleti kérdésként foglalkozott a szenvedéssel, hanem mint olyasvalaki, aki közel engedte magához ezt az egész egzisztenciát fenyegető kérdést, aki saját vívódásából kiindulva beszélt a szenvedésről és a hitről. Az pedig, amit Rahner a szenvedéssel és a végső választalanságra ítélt állapottal szembeni magatartásként megfogalmaz, tulajdonképpen magának a keresztény életnek a foglalatja, a felnőtt hitre jutás útja, amint maga Rahner mondta: „Kereszténységem ezért annak aktusa, hogy átengedjük magunkat a megfoghatatlan titoknak. [...] A kereszténynek mindenki másnál kevésbé vannak »végső« válaszai. Istenét nem tudja egyfajta átlátható adatként behelyezni életének számvetésébe, hanem csak mint megfoghatatlan titkot tudja elfogadni, némán és imádván [...]”.⁵⁰ Rahner erre a néma és imádó elfogadásra akarta elvezetni olvasóit és hallgatóit,

⁴⁷ RAHNER: *A titok... i. m.* 21.

⁴⁸ Uo. 22.

⁴⁹ Uo. 37.

⁵⁰ RAHNER, Karl: *Warum bin ich ein Christ?* In: *Stämtliche Werke* 26. Freiburg, 1999. 491. Rahnert ezzel a forrásmegjelöléssel idézi (saját fordításban): LUKÁCS: *Biográfia... i. m.* 18.

amikor a Szent Titokkal való találkozás részeként vizsgálta a szenvedés egzisztenciális kérdését, és ilyen értelemben tanulmánya *müsttagógia*: bevezetés az Isten titkával való találkozásba. Tanulmányom célja csupán annyi volt, hogy elkísérve Rahnert a szenvedés titkáról való gondolkodásban, meghívjam napjaink új teológus nemzedékének tagjait a Szent Titok előtt megálló, és ebből a találkozásból merítő (ennyiben pedig misztikus) teológia művelésére.

SZAKÁCS TAMÁS

KRISZTUS ÉS AZ ANYAG KETTŐS TERMÉSZETE

*Evangelikus Hittudományi Egyetem, Hittudományi Doktori Iskola
doktorandusz*

A „kettő az egyben” és „három az egyben” paradoxonjai

Sok paradoxon rejtőzik ebben az írásban. A teológia két legfőbb paradoxonával kell kezdenünk, amelyek a két legnagyobb logikai problémát jelentik. A logikai ellentmondás miatt nem csoda, hogy sok csoport el is vetette az egyház története során, és sokan elvetik ma is, hogy az ember Jézusban egyúttal Isten is jelen lehetne, és hogy az egyetlen Istenben három személy is jelen lehetne. Mindkét paradoxon a keresztyénség alapvető lényegéhez tartozik, amelyen tulajdonképpen áll vagy bukik a megváltás. A kettő szorosan egymásba fonódik.

A keresztyén teológia Istenről mindig mint Szentháromságról kell beszéljen, mégha 'egyetlenségként' is szól róla. Egyrészt gondoljunk az ógyház – pl. Augustinus által is vallott – formulájára: „Opera trinitatis ad extra sunt indivisa.” Ám a mondat elejét sem nélkülözhetjük: „Opera trinitatis ad intra sunt divisa.” A teológia Istenről tanítva kell szóljon személyekre bontva is, hiszen értelmeznie kell, mit is jelent, hogy Jézus a Krisztus – mert ettől a „kettő az egyben” paradoxontól továbblépve jutott el az egyház a „három az egyben” paradoxonig. (Talán ahhoz hasonlíthatnánk, ahogyan az elektromágneses hullám terjed: egymást kelti a változó elektromos és változó mágneses mező – vagyis önmaga továbbgyűrűzését kelti az elektromágneses hullám...)

A krisztológia és szentháromságtan kölcsönös egymástól függését Pannenberg úgy fogalmazza meg, hogy Jézus Fiúságában „(...) rejlik az egyik kiindulópontja mind az őskeresztyén krisztológiának, mind pedig a szentháromságtan-
nak, amely fokozatosan bontakozott ki a krisztológiából.”¹ Jézus – feltámadásá-

¹ PANNENBERG, Wolfhart: *Rendszeres teológia 1.* Budapest, 2005. 205.

ban igazolódott – istensége indította el a dogmafejlődési folyamatokat, ebben az értelemben a krisztológia az alap.

A krisztológia kettős természetéről szóló tanításának a fizikában is felfedezhető párhuzamát igyekszem a későbbiekben bővebben megvilágítani, ám egy gyors összevetés kedvéért a Szentháromság esetén – annak külső és belső cselekvésére vonatkozóan – is tehetünk egy összehasonlítást. Bár modelljük szerint a nukleonok három kvarkból állnak, azonban szabad kvarkokat még senki nem figyelt meg. Ugyanis a köztük ható erő a távolsággal növekszik, a részecskegyorsítóknak jelenleg rendelkezésre álló energiák ellenben túl csekélyek ahhoz, hogy elválasszunk őket egymástól. Némileg hasonlít ez ahhoz, ahogyan a Szentháromság kifele egységesen cselekszik. Ugyanakkor ez nem egy abszolút kijelentés, a szentháromsági személyek különböző munkáiról is tud a teológia, még ha azok szorosan össze is függenek egymással és nem szakíthatók szét. Ahogyan a kvarkhármak sem szakítható szét, ugyanakkor a mai energiákon már sikerült kimutatni a protonon való részecskeszóródások háromcentrumúságát.

A keresztyén hit ill. teológia alapparadoxona Jézus Krisztus. Tulajdonnév-szerűen megszokottá vált, eredetileg azonban ez egy paradox hitvallás: Jézus a Krisztus. Paradoxon ez, mert ésszel nem érzük fel, miképp lehetséges, hogy egy ember, egy történeti személy (Názáreti Jézus), mégis mint Isten jelenik meg a keresztyénségben (Isten Fia, Krisztus, Úr, stb.). Paradoxon, hogy ezt a Messiást megfeszítették. (Zsidónak-vallásosnak botrány, görögnek/pogánynak-tudósnak bolondság, ld. 1Kor 1,23.)

A Kalcedoni hitvallás szerint Jézusban, mint egyetlen személyben, együtt és teljességében van jelen az emberi természet is és az isteni természet is. Jóllehet a józan ész, az emberi logika alapján a kettő kizárja egymást, a Szentírás tanúsága szerint mégis azt kell mondani, hogy ez együtt jellemzi Krisztust. A 60-as², vagy akár már az 50-es évektől³ megfogalmazódott a teológusok körében, hogy a kettős természettel párhuzamba állítható a kvantumelméletben Niels Bohr által bevezetett gondolat, a komplementaritás.

² BOLYKI János: *Komplementaritás*. In: *Kompetencia, kompatibilitás, kooperáció*. Szerk. KODÁCSY Tamás. Budapest, 2006. 48–50.

³ MACKEY, Donald M.: *“Complementarity” in Scientific and Theological Thinking*. Zygon 9. (1974/3) 225–244.

Paradoxonok teológiában és természettudományban

Isten létét logikailag nem tudjuk kezelni – ezért a teológiában minduntalan paradoxonokba botlunk. Tillich a keresztyén üzenet egyetlen paradoxonának nevezi meg a „Jézus a Krisztus” kijelentést.⁴ (Megemlíthető az is, hogy egyetlen tudományos elvet emelt ki üdvözlendőnek, és az épp a komplementaritás volt, amit nagyon hasznosnak talált.⁵) Kövessük inkább John Polkinghorne felfogását, miszerint a keresztyén üzenetnek ha nem is egyetlen, de meghatározó, sőt, kezdő paradoxona, hogy a Messiás egyúttal Szenvendő Szolga is.⁶ Ezt kellett valamiképp kezelnie az egyháznak már a kezdetektől fogva.

A paradoxon szó szerinti jelentéséhez híven egyrészt a közvélekedéssel szemben megfogalmazott kijelentést takar, másrészt akár az emberi logikával is ellentétes lehet. Az igazi paradoxonban nem oldható fel az ellentmondás, hanem megmarad a két pólus feszültsége. Logikailag miként is lenne kezelhető, hogy Jézus nem az isteni és emberi tulajdonságok valamiféle ötvözete, hanem teljes értékű, 100% ember, ugyanakkor teljes értékű, 100% Isten?! Hogyan lennének alkalmasak emberi fogalmaink ennek leírására? A teológia területén – kezdettől fogva – sokféle módon megfogalmazódtak hasonló paradox gondolatok. Ebben az értelemben nevezi Luther is a Heidelbergi disputáció állításait paradox teológiai tételeknek.⁷ Isten fenyegető dolgairól szólva ugyanis sokszor ‘csődöt vall’ az emberi logika.

A logika tudománya elvezetett oda (egyfajta ‘csődhöz’), hogy még matematikai értelemben sem lehetséges kizárólag logikai sémákkal kezelni a valóságot: lassan egy évszázada mutatták meg ezt Gödel nem teljességi tételei.⁸ A fizika szintén akkoriban jutott a ‘logikai csőd’ szélére. Bohrt a kvantummechanika furcsaságai vezették arra, hogy megfogalmazza: „Az egyik fajta igazság kategóriájába az olyan egyszerű és világos megállapítások tartoznak, amelyek ellenkezője nyil-

⁴ TILLICH, Paul: *Rendszeres teológia*. Budapest, 1996. 305.

⁵ KODÁCSY-SIMON Eszter: *Paul Tillich teológiájának szerepe a természettudományok és a vallás kapcsolatában. Doktori értekezés*. Budapest, 2009. 130. https://teol.lutheran.hu/tanszek/driskola/images/pdfek/kodacsy_simon_diss.pdf. (2019.05.31.)

⁶ POLKINGHORNE, John C.: *Belief in God in an Age of Science*. New York. 1998. 34.

⁷ LUTHER, MartIn: *Heidelbergi disputáció*. Magyar Luther füzetek 8. Budapest, 1999. 10.

⁸ GÖDEL, Kurt: *Über formular unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I*. Monatshefte für Mathematik und Physik 38. (1931) 173–198.

vánvalóan nem tartható fenn. A másik fajta, úgynevezett »mély igazságok« ezzel szemben olyan állítások, amelyeknek ellenkezője is mély igazságot tartalmaz.”⁹ A teológia paradoxonához hasonlóan fogalmaz Bohr tanítványa, Heisenberg is: „A kvantumelmélet koppenhágai értelmezése egy paradoxonnal kezdődik. Minden fizikai kísérletet, akár a mindennapi élet jelenségeire, akár az atomfizikára vonatkozik, a klasszikus fizika fogalmaival kell leírni. (...) Tudatában kell lennünk a klasszikus fogalmak e korlátozott alkalmazhatóságának, amikor használjuk őket, de nem tudjuk őket megjavítani, és nem is kell ezt megkísérelnünk.”¹⁰

A bohri komplementaritás gondolata szorosan összefügg Krisztus kettős természetével. Míg a heterodox próbálkozások feloldani kívánták a messiási paradoxont, a komplementaritás nem oldja fel, mégis ad rá egyfajta racionális magyarázatot. Ezért ez a gondolat segítségére lehet a teológiának abban, hogy rámutasson: a modern fizikára (és a logika tudományának állására) tekintve nem áll ellentétben a rációval a Jézus kettős természetéről szóló tanítás. Annak érdekében, hogy jobban értsük, és lássuk Bohr kijelentéseinek alapját, előbb a kísérleti alapokra kell rámutatnunk. Ahogyan Tillich és Polkinghorne nyomán a teológia a megfeszített Messiás, a Jézus a Krisztus paradoxonnal kezdődik, a ‘kvantumember’ Feynman szerint a kvantummechanika kezdő paradoxona, a lényegét tartalmazó *egyetlen* rejtélye, a kétréses kísérlet. Ezért ennek rövid ismertetése kikerülhetetlen, a további részletekre kíváncsi olvasó pedig végigkövetheti a szemléletes leírást közvetlenül a Nobel-díjas fizikus ismertetéséből.¹¹ Felütésnek pedig egy rövidebb idézet formájában is izlelgessük a szavakat: „Ezt a rejtélyt nem tudjuk abban az értelemben megvilágítani, hogy „elmagyarázzuk”. Egyszerűen csak elmondjuk, miképpen „működik”.“¹²

A kétréses kísérlet rejtélyei

A fény hullámtermészetét már jó egy évszázada ismerte a fizika a 20. század küszöbén – aminek alátámasztását Young interferencia-kísérlete nyújtotta –, Eins-

⁹ BOHR, Niels: *Atomfizika és emberi megismerés*. Budapest, 1964. 98.

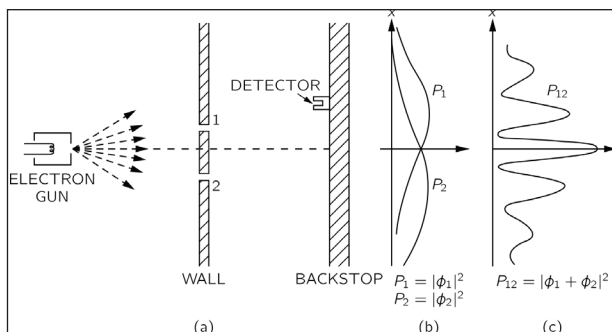
¹⁰ HEISENBERG, Werner: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, 1967. 88.

¹¹ FEYNMAN, Richard Phillips: *Mai fizika 3. kötet*. Budapest, 1969. 144.

¹² FEYNMAN: *Mai fizika... i. m.* 144.

tein azonban rámutatott a fény részecske voltára (Nobel-díjának indoklásában e munkája szerepel); később az elektronnól is hasonló kettősség derült ki, amit épp egy apa (Joseph Thomson), majd a fia (Georg Thomson) Nobel-díja fémjelez.¹³ Akkor most melyik az igazi? Rábírhadjuk az elektront egy vallomásra? Interjút a kétréses kísérlet révén kérhetünk:

Ha csak az egyik rést tartjuk nyitva a kísérlet során, akkor részecskeként nyilatkozik, az ernyőn a réssel szemben lesz a legnagyobb az intenzitás: (b) oszlop P_1 ill. P_2 intenzitása. Ha mindkét rést nyit-



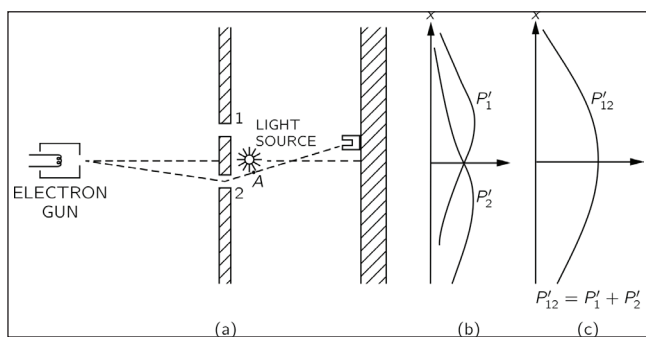
va hagyjuk, akkor hullámként nyilatkozik és interferenciacsíkok jelennek meg: (c) oszlop P_{12} intenzitáseloszlása. Mondhatnánk azt, hogy mivel a klasszikus fizika számára egyértelmű, hogy a hullámok valójában részecskék összehangolt mozgásából alakulnak ki, ezért ha sok részecske van jelen, akkor a hullámtulajdonságot tapasztaljuk, míg ha kevés, akkor pedig a részecske dominál.

Intézzük hát úgy a kísérletet, hogy egyszerre egyetlen elektron legyen a rendszerben. Sok-sok elektront löve ki egymás után összegződik a kép, látni fogjuk, hogyan is szóródnak az elektronok, melyik helyre milyen valószínűséggel érkeznek meg. Csakhogy így sem sikerül lebuktatnunk az elektront, az eredmény egyesével is ugyanaz!

Klasszikus felfogásban gondolhatnánk, hogy azért végső soron egy konkrét elektronnak pontosan az egyik résen kellett átmennie, és csak sok elektron eredményének összesítésében alakul ki interferenciacsík. Ezért helyezzünk el egy fényforrást a rések túldalára, és így 'lessük meg' az elektront, hol is haladt át:

Csakhogy ezzel annyira beleavatkoztunk a folyamatokba, hogy eltűnik az interferencia! Részecske és hullám között alapvető különbség van — a kettő egymást kizárja.

¹³ SIMONYI Károly: *A fizika kultúrtörténete. A kezdetektől a huszadik század végéig*. Budapest, 2011. 357. és 448., 387–388. és 392.



Talán az a baj, hogy a kísérleti elrendezést előre összeállítva valami módon az elektron érzékeli, van-e 'megfigyelőkamera' a rendszerben. Csapjuk be! A 'kamerákat' csak az-

után helyezzük be vagy húzzuk ki, hogy a részecske már áthaladt a résen! Csak-hogy csalódnunk kell. Egy évszázada hiába próbálják az emberek a legötletesebb trükkökkel becsapni a természetet.

Akkor most részecske vagy hullám? Mindkettő – és egyik se. Végül 'könnyed trükkkel' részecskehullámnak nevezték... Matematikailag pedig úgy fejezzük ki mindezt a fizikában, hogy az egyes tárgyakat egy hullámfüggvény jellemzi, a rajtuk végzett mérést pedig egy a hullámfüggvényre alkalmazott operátor modellezi. A hullámfüggvény tehát mindegyik tulajdonságot egyesíti magában, ugyanakkor a különböző operátorok hatására különböző tulajdonságok 'aktiválódnak'.

Bohr filozófiai megoldása: komplementaritás és korrespondencia

Azt tapasztaltuk tehát, hogy bár a józan paraszti ész is és a klasszikus (newtoni) fizika is azt mondja, hogy a részecske-lét és a hullám-lét egymást kizárja, mégis az elektron (és minden anyagi objektum) mindkét tulajdonsággal rendelkezik, egyesíti a kettőt – mint Krisztus az emberi és isteni, egymást kizáró természeteket. A 'kétréses rejtély' filozófiai magyarázataként született meg Bohr és tanítványi köre nyomán a koppenhágai iskola értelmezése a kvantumelméletre.

Bohr a paradoxont 'kimagyarázás' nélkül, paradoxonként kezeli: „ennélfogva az atomi jelenségek különböző oldalait, amelyek egymást kizáró kísérleti körülmények között nyilvánulnak meg, nem ellentmondásosoknak, hanem egy eddig ismeretlen értelemben »komplementereknek« kell tekintenünk.”¹⁴ Továbbá: „(...)

¹⁴ BOHR: *Atomfizika...* i. m. 33.

az ilyen jelenségeket komplementereknek kell neveznünk, abban az értelemben, hogy önmagában véve mindegyik jól definiált, és együttesen a szóban forgó objektumról szerezhető összes ismereteket kimerítik.”¹⁵

A koppenhágai értelmezés másik eleme, a korrespondencia-elv a fizikában fogalmazta meg ugyanazt, mint amit a teológiában Krisztus kettős személyisége nyújt Isten megismerésével kapcsolatban: az emberi alkalmatlan fogalmakkal mégis reménykedünk a (többé-kevésbé) helyes leírásban. Bohr mondta a nyelvről (a kvantummechanika összefüggésében): A mosogatórongy is koszos, a mosogatóvíz is – mégis (reménykedünk, hogy) tisztára mossuk az edényeket... Mind a teológia, mind a fizika oldaláról azt látjuk, hogy magát az ‘objektív valóságot’ nem tudjuk elérni leírásainkkal, vizsgálódásainkkal, csak olyan fogalmakat tudunk alkotni, amelyek segítségével közelítéseket, megfeleltetéseket fogalmazhatunk meg a két tartomány között.

A kritikai realizmustól a komplementaritás-realizmusig

Ha Bohr nem is használta a kifejezést, de tulajdonképpen ez egy kritikai realista álláspont (barbouri értelemben): Ha nem tudunk a valóságnak jobban ‘mögé nézni’, mint amit a kísérletekből megismerhetünk, akkor fogadjuk el, hogy ez elvileg nem lehetséges, azaz ez adja vissza leghűbben a valóság emberi fogalmainkkal megadható leírását. Polkinghorne: az episztemológia az ontológiát modellezi. Végső soron épp ezt tette Bohr: mintegy ontológiai modellnek tekintette az anyagi világ kettős természetét.

Ha pedig így a kettős természetet mint realitást komolyan vesszük, akkor eljuthatunk a [kritikai] komplementaritás-realizmusig, amely ontológiai modellként tekint az episztemológiailag tapasztalt komplementaritásra. A [kritikai] komplementaritás-realista megközelítés új színben tüntethet fel ‘megszokott’ teológiai témákat – többek között Luther teológiája kapcsán is, de ezen megközelítés talaján sarjadt ki pl. az evangéliumok keletkezésének kvantummechanika-jellegű modelljéül kínálkozó ún. Q-felhő gondolata is. Mindenekelőtt azonban most a

¹⁵ BOHR: *Atomfizika...* i. m. 133.

krisztológia olyan területe áll előttünk, amely Jézus kettős természete és az anyag kettős természete közötti összefüggést boncolgatja.

A komplementaritás bevezetésével érvényét veszítette a tertium non datur elve – a komplementaritás-realizmus annak elfogadását jelenti, hogy állítások igazságértéke eldöntetlen maradhat (kvantumlogika¹⁶), valamint egymást kizáró állításpárok egymással összekapcsolt igazságértéke is lehet eldöntetlen (komplementaritáslogika¹⁷).

Az alexandriai iskola (pontosabban Jeruzsálemi Cirill/Kürill) felfogása szerint Jézusban a két természet egyetlenné egyesült, míg az antiókhiai szerint megmaradt a két természet. A kettő feszültsége a komplementaritással akár új értelmet és magyarázatot is nyerhet: az egyesített természet a hullámfüggvénnyel írható le (mondhatni ekkor az ontológiai szinten mozgunk, a 'valóságot' nevezzük meg), ugyanakkor a két különálló természet annak tudható be, hogy az operátorok szolgáltatva értékek lehetnek részecskének vagy hullámnak megfelelők (mintegy mérést végzünk, azaz az episztemológiai modellünket alkalmazzuk valamely teológiai kérdésben Jézusra)... Ugyanakkor önmagukban nézve a két iskolát, az antiókhiai felfogás hasonlít inkább a komplementaritásra, hiszen a kettősséget vallja – talán épp azért is, mert ez nem a hellenista filozófiát akarja használni, hanem egyszerűen elfogadja az evangéliumokban megjelenő kettősséget, és így nyitottabb a paradoxon elfogadására...

A komplementaritás azért érdekes, mert valóban szoros hasonlóság (vagy akár kapcsolat!) fedezhető fel Krisztus kettős természetével. Már maga Bohr is felvetette a komplementaritás teológiai párhuzamait pl. az igazságosság-szeretet, tudás-hit vagy épp predestináció-fejlődés kettőseiben¹⁸ (valamint biológiai, pszichológiai, diszciplínák közötti párhuzamait).

Sokan hívták már fel a figyelmet a komplementaritás teológiai lehetőségeire, ezért említsünk meg néhányat. Szűcs Ferenc egyenesen így fogalmazza a komplementaritás teológiai összefüggéseit: „Nagy valószínűséggel az elméleti fizika ezt a fogalmat a teológiából kölcsönözte, mégpedig a Krisztus kettős természetét meg-

¹⁶ Ld. pl.: FÁY Gyula – TÖRÖS Róbert: *Kvantumlogika*. Budapest, 1987.

¹⁷ Ld. pl. WEIZSÄCKER, Carl Friedrich von: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, 1980. 190–258.

¹⁸ BOHR: *Atomfizika... i. m.* 120.

fogalmazó kalkedóni dogmából (451).¹⁹ Bolyki János pedig arra is utal, hogy Bohr a kettős természetet a fizika illusztrációjául használta, egyúttal a komplementáris hermeneutika fontosságát hangsúlyozza.²⁰ – Ugyanakkor, a kölcsönvétel-gyanú és az időbeli elsőbbség alapján is, megfordíthatjuk a kapcsolatot: Krisztus kettős természetének illusztrációja (netán következménye!) lehet a komplementaritás. Kodácsy-Simon Eszter rámutat: „A komplementaritás elve természetesen nem a modern kor találmánya. Edward MacKinnon hívja fel arra a figyelmet, hogy már a zsidó és keresztény hermeneutikában is jelen van ez az elv.”²¹

Krisztus kettős természete és az anyag kettős természete

Izgalmas kérdés, hogy van-e, és ha igen, mi az összefüggés a fizikai valóság kettős természete és Krisztus kettős természete között; szükség volt-e az anyag kettős természetére ahhoz, hogy be tudja fogadni Krisztus kettős természetét – hiszen a teológia oldaláról tudjuk, hogy „minden Átala és Reá nézve teremtett” (Kol 1,16.). Az is sejthető, hogy Krisztus nemcsak az egyház, hanem a kozmosz feje is (Kol 1,17-18.). A Kol 1,15-20-ban feltételezett őskeresztyén himnusz vizsgálata izgalmas kapcsolódási pontokat sejtet, amelyet érdemes alaposan elemezni a későbbiekben. Pannenberg hangsúlyozza, hogy az ember istenképűsége a teremtés-kor még csak részleges, és igazi célját Krisztus megtestesülésében éri el.²²

A későbbi kutatások számára fontos csomópontokat képeznek a következő szempontok: A Kolossé levél – és benne különösen is a himnusz – a kozmikus Krisztust tárja elénk, Aki mint Isten Fia megváltottatta a kozmosz természetét. Logikus tehát felvetni a kozmosz (anyagi világ) és Krisztus kapcsolatának kérdését. Témánk tekintetében ez a kettős természet és komplementaritás viszonyát jelenti. A részletes elemzésnek kell majd kiderítenie, exegetikailag megalapozható-e ilyen kapcsolat. A vizsgálat legizgalmasabb kérdései:

¹⁹ Szűcs Ferenc: *A teológia logikája*. i. m. 44–45. In: *Kompetencia...* i. m. 37–47.

²⁰ BOLYKI: *Komplementaritás*. i. m. 49.

²¹ KODÁCSY-SIMON: *Paul Tillich...* i. m. 158–159.

²² PANNENBERG, Wolfhart: *Rendszeres teológia 2*. Budapest, 2006. 180.

1. Mit jelent Krisztus ikon- és elsőszülött-volta? Cserhádi: „Talán arról szól a himnusz, hogy a világ Krisztus mintájára teremtett? Ha így volna, akkor a himnusz összemosná a Teremtő és teremtett világ között levő különbséget.”²³ Gaebelein azonban: „Ő a teremtés feje; az egész teremtés elsőse hozzá tartozik.”²⁴ Darby szintén az elsőszülöttséggel kapcsolja össze Krisztus fej-voltát: „Így amikor a Teremtő elfoglalja a helyét a teremtésben, szükségszerűen annak Feje lesz.”²⁵ Ravasz László meglepően fogalmaz: „minden teremtménynek előtte született; Benne történt a teremtés, mert Ő a kezdet, a terv, a koncepció”.²⁶ – Krisztus tehát tulajdonképpen Isten terve lenne a világ (az anyag) teremtésére? Egyfajta modell – amit aztán a világ is követ? Vajon, ha Krisztus kettős természete a terv-koncepció része, akkor ezért jelenik meg a teremtésben is a kettős természet? Ezt nevezhetnénk ‘komplementaritás-teremtésnek’.

2. Mit jelent az „Általa és Reá nézve” történő teremtés? Krisztus a teremtett világnak oka is, célja is (Alfa, Ómega). A newtoni fizika erőkkkel-okokkal dolgozik, a hamiltoni dinamika (legkisebb hatás elve) ellenben mintegy a célra tekint. „Mit jelent a mindenség számára, hogy létét a Teremtő Krisztusban fogant terveinek köszönheti? Az egész mindenség – adja meg a választ a himnusz – Krisztus által és felé irányítva teremtett. Tehát Krisztus egyszerre indító, eszköze és rendeltetése a benne teremtett világnak.”²⁷

3. Mit jelent, hogy Krisztus a test feje? (Mi a test?) Vannak, akik szerint (pl. Cserhádi) bár az őskeresztyén himnusz a kozmosz fejének nevezte Krisztust (18. vers), ám éppen ennek panteista félreértését kiküszöbölendő Pál korrekciós módon betoldotta, hogy „az egyháznak”. Eszerint tehát a kanonizált szöveg alapján Krisztus nem a kozmosz feje. Mégis inkább úgy tűnik, nem korrekciós, nem is értelmező, hanem pusztán kiegészítő betoldás az egyházra utalás, eredeti kontextusát tekintve a teremtésről (kozmoszról) van szó, hogy minden Őbenne áll fenn. Geréb a levél teológiáját összefoglalva kimondja: „Jézus Krisztus kozmikus

²³ CSERHÁTI Sándor: *A kolossébeliekhez és a Filemonhoz írt levél*. Budapest, 1978. 62–65.

²⁴ GAEBELEIN, Arno C.: *Újszövetségi kommentár*. Budapest, 2013. 369.

²⁵ DARBY, J. N.: *A Biblia könyveinek áttekintése II*. Budapest, 2005. 616.

²⁶ RAVASZ László: *Az Újszövetség magyarázata II*. Budapest, 1991. 189.

²⁷ CSERHÁTI: *A kolossébeliekhez... i. m.* 69.

fősége áll a mondanivaló középpontjában.”²⁸ A Jeromos kommentár szerint „az egyházé” betoldás Pálnál későbbi, az eredeti forma szerint Krisztus a kozmikus test feje.²⁹

A Stuttgarti Magyarázatos Biblia így fogalmaz: „úgy ábrázolja Krisztust, mint aki feje a testnek, azaz: a kozmikus organizmus eredete, megtartója és irányítója.”³⁰ Netán amit Cserhádi kiküszöbölendőnek lát, az lehet, hogy mégis inkább a valódi és eredeti keresztyén értelme a himnusznak? „[A] himnusban eredetileg, panteista értelmezéssel, a kozmosz volt Krisztus teste. Vagyis a himnus szerint lényegi, naturális, szinte fizikai kapcsolatban van a világgal.”³¹

4. Módosítja-e Kol 2,8-10. a himnuszt által kialakított képet? Új megfogalmazás lehet, hogy testileg lakik az istenség Krisztusban (8. vers). Miként módosíthatja e vers a Fő és test kérdéseit? Miként hat ez Krisztus kettős természetének és az anyag kettős természetének viszonyára? Változás, hogy a 10. versben nem a kozmosz, nem is az egyház feje Krisztus, hanem a kozmikus erők: fejedelemségeké, hatalmasságoké. Ez erősítheti a himnuszt eredetinek tartott fogalmazását, miszerint Krisztus a kozmosz testének feje?

Amennyiben alátámasztható, hogy a himnuszt eredetileg Krisztust a kozmoszra vonatkozva nevezte a test fejének, a formulát pedig a hellén kulturális-filozofikus helyett zsidó-keresztyén kontextusban értjük, kiderülhet, hogy alapot nyerhet az elképzelés, miszerint jelképesnél mélyebb összefüggés van Krisztus kettős természete és az anyag kettős természete között. A himnuszt helyes értelmezésének tépje tehát a ‘komplementaritás-teremtés’ megalapozása lehet. A ‘komplementaritás-teremtés’ vagy hozzá hasonló gondolatok nyilvánvalóan nem fordulnak elő a Szentírásban, kommentárokból. Pozitívuma is van a hiánynak: egy jó elmélet/szemlélet új jelenségeket is illik, hogy jósoljon, felvessen. Mintegy ez lehet a

²⁸ GERÉB ZSOLT: *A Kolosséi levél irodalomtörténeti és teológiai kérdései*. 143. In: *Kezdetben volt az Ige*. Tanulmánykötet Lenkeyné Semsey Klára tiszteletére 80. születésnapja alkalmából. Szerk. PERES Imre. Debrecen, 2011. 139–156.

²⁹ BROWN, R. E. – FRITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E.: *Jeromos bibliai kommentár II. Az Újszövetség könyveinek magyarázata*. Budapest, 2003. 460.

³⁰ *Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése. Magyarázó jegyzetekkel*. Felelős kiadó: TARR Kálmán. Budapest, 2004. 1432.

³¹ CSERHÁDI: *A kolossébeliekhez... i. m.* 62–63.

‘komplementaritás-realizmus’ illetően hozadéka, újdonsága, ha az Írás értelmezése mégis teret enged egy ilyen hipotézisnek.

Rendszeres teológiai oldalról érdekes lehet Pannenberg felfogása, aki szerint a megtestesülés csak akkor jöhet létre, ha az emberlét felvételével Krisztus nem valami tőle idegent ölt magára. Tehát az emberi valóság (és így annak mind lelki, mind testi alapja) teremtési rendeltetése eleve az, hogy a történelem során megszülessen Jézus.³² Görfölv Tibor kiemeli ennek a gondolatnak mind a teremtéssel, a kozmoszsal, mind a Szentháromsággal való összefüggését is: „Először is Pannenberg belső összefüggést tételez fel a Fiú belső szentháromsági helyzete és a teremtés struktúrái között. »A Fiú az eredete mindennek, ami különbözik az Atyától, és ezért az is tőle ered, hogy a teremtmények önállóak a Teremtővel szemben.« (Pannenberg 2005-2006, 2: 30. o.)”³³

(Érdekes további kérdéseket vet fel a Szentháromságra tekintés eme szempontja is. Krisztus kettős természetével a részecske-hullám dualitás állítható párhuzamba. A Szentháromság esetén is elképzelhető ugyanakkor, hogy alkalmazható komplementaritás-realista párhuzam, ugyanis létezik a kvantumelméletben egyfajta ‘hármass komplementaritás’ is, ahol három elem kölcsönösen komplementaritási viszonyban áll egymással.)

Exegetikai oldalról a legújabb kutatások szolgálhatnak alapot arra, hogy a megtestesülés révén Krisztus és az anyag kettős természete között kapcsolatot feltételezzünk. Eduard Schweitzer kommentárjai lehetnek ennek leginkább jelei. A himnusz analízisében nem tartja elképzelhetőnek, hogy annak (eredeti) szerzőjétől származna a 18. versben „az egyházé” betoldás, a test szerinte eredetileg a kozmoszra vonatkozott, és csak később, újraértelmezve az egyházra. Ki is emeli, hogy a páli-újszövetségi környezetben azt várnánk, hogy Krisztus testét említse, ami az egyház – ne pedig az egyház testét.³⁴

A részletek még további vizsgálatokat igényelnek, adatok, vélemények értékelé-

³² PANNENBERG, Wolfhart: *Rendszeres teológia* 2. Budapest, 2006. 180.

³³ GÖRFÖLV TIBOR: *Az ember rendeltetése és Jézus Krisztus létállapota. Dióhéjban Wolfhart Pannenberg teológiai programjáról.* Lelkipásztor 93. (2018/12) 442–449.

³⁴ [SCHNACKENBURG, Rudolf: *Der Brief an die Epheser.*] SCHWEITZER, Eduard: *Der Brief an die Kolosser (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Band [X. und] XII.).* Neukirchen-Vluyn–Ostfildern, 2013. 53–55.

sét, súlyozását. Jelenleg annyi sejthető, hogy van exegetikai alapja a himnuszról alkotott elterjedt felfogás revíziójának, és rendszeres teológiai összefüggésben is, a Kolossé levél Krisztus-himnusza tekintetében is megalapozott lehet az a feltételezés, hogy Krisztus és az anyag kettős természete összekapcsolható egymással.

EUCHARISZTIKUS SAJÁTOSSÁGOK A KELETI SZÍR EGYHÁZBAN

Pontificio Istituto Orientale – Facoltà di Diritto Canonico Orientale

A keleti szír egyház¹ liturgikus gyakorlatában jelenleg három liturgia van használatban: Nesztóriusz és Mopszvesztai Teodor Liturgiái,² valamint az ún. Apostolok Liturgiája, melyet a hagyomány Mar Addai és Mar Mari nevéhez köt.³ A liturgiatudósok egyöntetű véleménye szerint az egyik legősibb anafora⁴ az imént említett. A katolikus szentségtan szempontjából azonban felmerültek bizonyos kérdések ennek az anaforának a legitimitásával kapcsolatban, melyekre később kitérünk. Az Addai-Mari anafora legitimitása mellett felhozott érvek között ott találunk egy sajátos szempontot, mely különleges módon fejezi ki a kapcsolatot az Utolsó Vacsorával, szavak helyett szimbólum által jelenítvén meg az ott történeteket. Ez az érv a Szent Kovász szentségének jelentősége.

A vizsgált téma magyar szakirodalma nem túl bőséges, azonban nemzetközi szinten az utóbbi évtizedekben számottevő érdeklődés övezte őket, és sokan foglalkoztak velük.⁵ Azon túl, hogy felettébb különleges és ősi egyházi hagyomá-

¹ Más néven asszír keleti egyház vagy nesztóriánus egyház; hivatalos nevük: Szent apostoli katolikus asszír keleti egyház.

² Nesztóriusz Liturgiáját a három szír egyházatya ünnepén, Keresztelő Szent János ünnepén és Vízkeresztkor végzik; Teodorét Advent első vasárnapjától Virágvasárnapig.

³ Mar Addai egyes vélemények szerint a hetvenkét tanítvány egyike, de sokan úgy tartják, hogy azonos a Tizenkettő egyikével, Júdás Tádéval. Mar Mari az ő tanítványa volt. - A 'Mar' titulus a szír egyházakban a szentek és a püspökök neve előtt szerepel, illetve egyes hagyományokban a papokat is ezzel az előtaggal illetik.

⁴ Anafora: a bizánci szertartású szentmise legfontosabb része, mely a Hitvallás utáni áldással kezdődik és a Miatyánk előtti áldással végződik. Latin megfelelője a „kánon” (Magyar Katolikus Lexikon)

⁵ Néhány fontosabb írás a témában: CUTRONE, Emmanuel Joseph: *The Lord's Prayer and the Eucharist. The Syrian Tradition*. EΥΛΟΓΗΜΑ – Studies in Honor of Robert Taft, SJ (Analecta Liturgica 17.) Rome, 1993. 93–106.; ELEVANAL, Thomas: *Some of the Characteristics of the Anaphora of the Apostles Mar Addai and Mar Mari*. Christian Orient 8. (1987) 27–36.; GELSTON, Anthony: *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*. Oxford, 1992.; GIRAUDDO, Cesare: *The Genesis of the Anaphoral Institution Narrative in*

nyokról van szó, a közelmúltban történt vizsgálatok fő oka, hogy a kérdéskörnek igen komoly ökumenikus relevanciája is van. Az asszír keleti egyház és a belőle kivált, és a 16. században Rómával egyesült káld katolikus egyház híveinek lelkipásztori ellátását ugyanis nagymértékben megnehezíti a Közel-Keleten uralkodó helyzet, és az, hogy mindkét egyházból sokan szóródtak szét a diaszpórába, főként Észak-Amerikába.

A közeledést nagymértékben elősegítette, hogy II. János Pál pápa és IV. Mar Dinkha Khanania pátriárka közös krisztológiai nyilatkozatot írt alá 1994-ben, melyben tisztázták a dogmatikai kérdéseket.⁶ További tisztázásra várt még azonban az interkommunió lehetőségének kérdése, melyet a következő fejezetben fejtenk ki bővebben. A problémát az jelentette, hogy a keleti szír egyház egyik ma is használatban lévő anaforájában, mely Addai és Mari neve alatt maradt fenn, nem található meg az Utolsó Vacsora elbeszélése, és így az alapítás szavai sem

the Light of the Anaphora of Addai and Mari: Between Form Criticism and Comparative Liturgy. *Orientalia Christiana Periodica* 78. (2012/1) Rome, 15–27.; *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in the Light of the Anaphora of Addai and Mari, Acts of the International Liturgy Congress, Rome 25-26 October 2011.* Ed. GIRAUDO, Cesare. Rome, 2013.; JAMMO, Sarhad Yawsip: *The Anaphora of the Apostles Addai and Mari: A Study of Structure and Historical Background.* *Orientalia Christiana Periodica* 68 no. 1. (2002) 5–35.; MANNOORAMPARAMPIL, Thomas: *The Anaphora of Addai and Mari. Its Origin, Development and Theology.* *Christian Orient* 20. no. 2. (1999) 97–108.; ID.: *The Structure of the Anaphora of Addai and Mari in the Syro-Malabar Qurbana.* *Christian Orient* 23. no. 1. (2002). 26–35.; MUKSURIS, Stelyios: *A Brief Overview of the Structure and Theology of the Liturgy of the Apostles of Addai and Mari.* *The Greek Orthodox Theological Review* 43. (1998) 59–83.; ID.: *The anaphorae of the liturgy of Sts. Addai and Mari and the Byzantine liturgy of St. Basil the great: a comparative study.* Durham, 1999.; NAGY Ferenc: *Eucharisztikus ökumenizmus Krisztus egyházában.* *Távlatok* 2003/4. 557–562.; RATCLIFF, Edward Craddock: *The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari: A Suggestion.* *Journal of Theological Studies* 30. (1929) 23–32.; ROYEL, Awa: *The Pearl of Great Price: The Anaphora of the Apostles Mar Addai & Mar Mari as an Ecclesial and Cultural Identifier of the Assyrian Church of the East.* *Orientalia Christiana Periodica* 80. Rome, 2014. 5–22.; Russo, Nicholas V.: *The Validity of the Anaphora of Addai and Mari: Critique of the Critiques.* In: *Issues in Eucharistic Praying in East and West.* Ed. JOHNSON, Maxwell E. Collegeville, 2010. 21–62.; SAKO, Louis: *Reply to the paper of Mar Bawai Soro on Holy Leaven.* In: *Syriac Dialogue – Fifth non-official consultation on dialogue within the Syriac Tradition.* Wien, 2003. 114–122.; Soro, Bawai: *The Sacrament of the Holy Leaven 'Malka' in the Church of the East.* In: *Syriac Dialogue – Fifth non-official consultation on dialogue within the Syriac Tradition.* Wien, 2003. 88–101.; SPINKS, Brian: *The mystery of the Holy Leaven (Malka) in the East Syrian Tradition.* In: *Issues in Eucharistic Praying in East and West.* Ed. JOHNSON, Maxwell E. Collegeville, 2010. 63–71. VARGHESE, Baby: *Reply to the paper of Mar Bawai Soro on Holy Leaven.* In: *Syriac Dialogue – Fifth non-official consultation on dialogue within the Syriac Tradition.* Wien, 2003. 102–113.; WILSON, Stephen B.: *The Anaphora of the Apostles Addai and Mari.* In: *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers.* Ed. BRADSHAW, Paul. Collegeville, 1997. 19–37.

⁶ JOHN PAUL II. – MAR DINKHA IV.: *Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East,* November 2, 1994. *L'Osservatore Romano,* 1994. 5.

(„Vegyétek és egyétek...; Igyatok ebből mindnyájan...”). Felmerült a kérdés, vajon érvényes-e az Eucharisztia az alapítás elbeszélésének megléte nélkül.

A kérdéskör tisztázása érdekében számos tanácskozást tartottak. Ezek eredménye lett a 2001-ben a Szentszék által kiadott, „Útmutató az Eucharisztia kiszolgáltatásához a Káld Egyház és az Asszír Keleti Egyház Között” elnevezésű jegyzék,⁷ melyet 2003-ban Robert Taft, a közelmúltban elhunyt neves jezsuita liturgikus a „II. Vatikáni Zsinat óta megjelent legjelentősebb tanítóhivatali dokumentumnak” nevezett.⁸

Kihirdetése után ezt a jegyzéket számos kritika érte, főként katolikus részről. Taft, aki maga is részt vett az elkészítésében, védelmére kelt az Útmutatónak,⁹ és egyéb argumentumok mellett a Szent Kovász hagyományát használta érveként az Addai-Mari anafora legitimitására:

„Bár hiányoznak az Addai-Mari anaforából az alapítás szavai *ad litteram*, de virtuálisan, ha homályosan is, de vannak benne explicit hivatkozások az Eucharisztia alapítására, az Utolsó Vacsorára, Krisztus Testére és Vérére, Kereszthalálára és az Egyház áldozatára, és ezáltal világosan kifejeződik a szándék, hogy megismételjék Jézus tettét, engedelmeskedve a parancsnak, melyet Ő adott: »Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.«

Ez a világos szándék, hogy kifejezzék a köteleket az Utolsó Vacsorával, a keresztáldozattal és az Egyház áldozatával, megerősítést nyer a többi asszír anaforában és minden egyes keleti szír liturgikus kommentárban, csakúgy, mint a sajátos asszír hagyományban, a Malka-ban, más néven Szent Kovászbán, melyet az Eucharisztikus kenyérhez adnak, mint az Utolsó Vacsora történelmi folytonosságának jelét.”¹⁰

⁷ PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY: *Guidelines for Admission to the Eucharist Between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East*. L'Osservatore Romano Weekly Edition in English. 31 October 2001.

⁸ TAFT, Robert: „*Mass Without the Consecration?*” *The Historic Agreement on the Eucharist Between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001*. *Worship* 77. (2003/6) 482.

⁹ Ld. fent, továbbá: TAFT, Robert: *The 2001 Vatican Addai and Mari Decision in Retrospect: Reflections of a Protagonist*. In: *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in the Light of the Anaphora of Addai and Mari, Acts of the International Liturgy Congress, Rome 25-26 October 2011*. Ed. GIRAUDO, Cesare. Rome, 2013. 317–334.

¹⁰ TAFT: *Mass Without... i. m.* 486.

Jelen tanulmányban röviden bemutatjuk az Addai-Mari Liturgiát, majd tárgyaljuk az interkommunió kérdéskörét és az anafora legitimitását az említett vatikáni dokumentum tükrében. Ezután Szent Kovász bemutatása következik, melyet, mint látni fogjuk, igen komoly tisztelet övez a keleti szír egyházban. A Szent Kovászt, vagyis Malkát minden eucharisztikus kenyér elkészítéshez hozzá kell adni a keleti szír kánonjog előírásai szerint, megőrizvén ezzel a folytonosságot, melyet az Utolsó Vacsora történéseitől kezdve őriz egyházuk hagyománya.

Addai és Mari Liturgiája

Mar Addai és Mar Mari Liturgiája (egyéb elnevezései: „Addai és Mari Apostolok Liturgiája”, vagy csak az „Apostolok Liturgiája”) a keleti szír egyház egyedülálló anaforáját tartalmazza. A 20. században végzett liturgikus kutatások alapján sok neves szakember vallotta, és vallja ma is, hogy ez az anafora az egyik legősibb a ma használatban lévő anaforák közül. Neale már a 19. század derekán azt állította, hogy az Addai-Mari Liturgia „az egyik legkorábbi, talán a legeslegkorábbi keresztény áldozatbemutatói formula”.¹¹ Nyilvánvalóan az ilyen nagyszabású kijelentések maguk után vonják a kritikákat és a további vizsgálódásokat. Az Addai-Mari anafora ősiségét azonban azóta többen is bizonyították, jelentős történelmi értékét most három érveléssel támasztjuk alá Muksuris nyomán:¹²

(1) egyértelműen szemita eredetű liturgiáról van szó, melyet alig, vagy talán egyáltalán nem ért görög vagy más behatás;

(2) a liturgia, amennyiben megállapítható, kizárólag szír biblikus szövegeket használ, amikor a Szentírás szavait veszi át a liturgikus szöveg;

(3) az, hogy az eucharisztikus ima nemcsak az Atyához hanem egy részében a Fiúhoz is szól, egy további bizonyítéka az Addai-Mari „ősiségének, és nem csak kivételes jellegzetességének”.¹³

¹¹ NEALE, John Mason: *General Introduction to a History of the Holy Eastern Church*. London, 1850. 319.

¹² MUKSURIS, Stelyios: *The anaphorae of the liturgy of Sts. Addai and Mari and the Byzantine liturgy of St. Basil the great: a comparative study*. Durham, 1999. 10.

¹³ DIX, Gregory: *The Shape of the Liturgy*. London, 1945. 180.

Az Addai-Mari anafora egyértelműen a keleti szír anaforacsaládba tartozik. A keleti szír egyház liturgikus gyakorlatában emellett a liturgia mellett két másik van használatban: Nesztóriusz és Mopszvesztai Teodor Liturgiái, melyeken azonban erőteljes görög hatás érződik (és melyek egyébként tartalmazzák az alapítás szavait!).

Az Addai-Mari Anafora [Kuddasha]

Már a 20. század közepén egyetértett abban a legtöbb liturgiatudós, hogy az Addai-Mari anafora akkor ismert verziói (hat kézirat, melyek közül kettő a 16., négy pedig a 17. századból való) az eredeti anaforának revideált változatai, sőt, az eredeti szöveg III. Isho'yahb pátriárka által a 7. században átdolgozott verziójának a revideált változatai. 1966-ban William F. Macomber publikált egy listát a korábbi kéziratokról, kiegészítvén az Addai-Mari egy kritikai kiadványával,¹⁴ mely a Mosulban lévő, Mar Esa'ya templom egyik *hudrájának* (terjedelmes szír szertartáskönyv) szövegén alapszik, és a 10–11. századból való. Jelenleg ezt tekintjük a legrégibb ránk maradt Addai-Mari anafora-verziónak.

Az interkommunió kérdése

A katolikus törvénykönyvek előírása szerint a főszabály az, hogy a katolikus szentségkiszolgáltatók a szentségeket egyedül katolikus hívőknek szolgáltatathatják ki megengedetten, és ugyanígy a katolikusok egyedül katolikus kiszolgáltatóktól vehetik fel megengedetten a szentségeket.¹⁵ A kódexek hozzáteszik azonban azt is, hogy abban az esetben, ha valódi szükség van, és teljesülnek bizonyos feltételek, akkor a katolikus krisztushívőknek „fel szabad venniük a bűnbánat, az Eucharisztia és a betegek kenetének szentségét olyan nem katolikus kiszolgáltatóktól, akiknek egyházaiban az említett szentségek érvényesen vannak meg.”¹⁶ Továbbá:

¹⁴ *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*. Ed. MACOMBER, William F. OCP 32. (1966) 358–371.

¹⁵ CIC 844. kán. 1. §, CCEO 671. kán. 1. §.

¹⁶ CIC 844. kán. 2. §, CCEO 671. kán. 2. §.

„A katolikus szentségkiszolgáltatók ugyanígy megengedetten szolgáltatathatják ki a bűnbánat, az Eucharisztia és a betegek kenetének szentségét a Katolikus Egyházzal teljes közösségben nem levő keleti egyházak krisztushívóinak, ha ezt önként kérik, és kellően fel vannak készülve.”¹⁷

Szinódus utáni buzdításában, 2007-ben XVI. Benedek pápa ismét felhívja a figyelmet a katolikusok és ortodoxok interkommuniójának jelentőségére:

„Az egyházi közösség ezen eucharisztikus gyökerének a hangsúlyozása hatékonyan hozzájárulhat a Péter székével nem teljes közösségben lévő egyházakkal és egyházi közösségekkel folytatott ökumenikus dialógushoz is. Az Eucharisztia ugyanis objektíven az egység erős köteléke a katolikus Egyház és az ortodox egyházak között, melyek megőrizték az Eucharisztia misztériumának eredeti és sértetlen természetét.”¹⁸

Az Addai-Mari anafora legitimitása

Az asszír keleti egyház és a belőle kivált, és Rómával egyesült káld katolikus egyház lelkipásztori ellátása igen nehezzé vált, ugyanis híveik jelentős része diaszpórába szóródott, az otthon maradtoknak pedig a Közel-Keleten uralkodó súlyos helyzettel kell együtt élniük. A lelkipásztori szükség ebben az esetben megengedné, hogy egymás híveinek szolgáltassák ki a szentséget, illetve, hogy egymás szentségkiszolgáltatóitól kérjék azokat a krisztushívók.

A problémát az jelentette, hogy felmerült egy kérdés az asszír keleti egyház Eucharisziájának érvényességével kapcsolatban: ősi anaforájukban ugyanis, mely Addai és Mari neve alatt maradt ránk, nem található meg az Utolsó Vacsora elbeszélése, így hiányoznak belőle az alapítás szavai is. Egészen a legutóbbi évtizedekig a nyugati felfogás úgy tartotta, hogy ekkor történik a kenyér és a bor át-lényegülése Krisztus Testévé és Vérévé. A legújabb kutatások azonban már azt bizonyítják, hogy a legősibb eucharisztikus imádságok nem tartalmazták az Utolsó Vacsora elbeszélését, következésképpen az alapítás szavait sem. Robert Taft állítja, hogy nincs egyetlen Nicea előtti eucharisztikus imáról sem tudomásunk, mely

¹⁷ CIC 844. kán. 3. §, CCEO 671. kán. 3. §.

¹⁸ *Sacramentum caritatis* 15.

tartalmazná az alapítás szavait, és számos liturgiatudóssal együtt vallja, hogy a korai eucharisztikus imádságok rövid, önálló áldások és hálaadások voltak, az alapítás elbeszélése nélkül.¹⁹ Ezt látjuk például a Didakhé IX. fejezetében is.²⁰

A liturgikusok ma már egyre inkább egyetértenek abban, hogy kezdetben nem az alapítás szavai képezték az anaforák magját, hanem azok később kerültek bele az anamnézisbe (*embolizmus*).²¹ Erről tanúskodik az Addai-Mari anafora, mely az egyik legősibb, éppen ezért is fontos és sajtóságos. Az alapítási elbeszélés hiánya ellenére annak csirái már felfedezhetők benne:

„És mi is, Urunk, (háromszor) a te egyszerű, gyöngé és nyomorult szolgálid, akik összegyűltünk és színed előtt állunk, megkaptuk a hagyományon keresztül azt a képmást [példát/mintát], mely tőled való, ezért örvendezünk és dicsőítünk, magasztaljuk, emlékét üljük, és ünnepeljük Urunk, Jézus Krisztus szenvedésének, halálának és feltámadásának nagy misztériumát.”

Eucharisztia átváltoztatás nélkül?

Hasonló címmel jelentett meg Robert Taft rövid írása, melynek bevezetőjében jelzi, hogy direkt választott ilyen provokatív címet. Egy magasrangú katolikus klerikus ugyanis az Addai-Mari anafora érvényességének elismerése kapcsán zavarodottan kérdezte: „De hát hogyan létezhet Szentmise konsekráció nélkül?”. A kérdés mögött egyértelműen érződik az a nyugati álláspont, mely az alapítás szavainak tulajdonította a konsekráció megtörténtét. A téma megértéséhez nem árt, ha felidézzük, hogy a skolasztika óta éles differencia mutatkozott kelet és nyugat között a konsekráció kérdésében. A középkor előtt nem merült fel a kérdés, és talán mondhatjuk, hogy napjainkra már megoldás is született rá. Azonban a közbülső évszázadokban komolyan foglalkoztatta a teológusokat, hogy mikor is van az „átváltoztatás pillanata”, azaz pontosan mikor mondhatjuk a kenyérre és a borra, hogy az Krisztus Teste és Vére.

¹⁹ TAFT: *Mass Without...i. m.* 482–509.

²⁰ *Apostoli atyák*. Szerk. VANYÓ László. (Ókeresztény Írók III.) Budapest, 1988. 97.

²¹ Vö. DOBOS András: *Szentségtan. A szentségek teológiája keleten és nyugaton*. Jegyzet a hallgatók használatára. Nyíregyháza, 2012. 58–59.

Nyugaton egyértelműen az alapítás szavaiban látták az átváltoztatás momentumát, míg keleten szinte egyöntetűen az epiklézist, a Szentlélek leesését is a szent színek létesüléséhez szükséges lényegi elemnek tartották. Egyik legtipikusabb példája a keleti felfogásnak Aranyszájú Szent János Liturgiájának epiklézisében található:

[...] kérünk, könyörgünk, esedezünk, küldd le Szentlelkeidet reánk s ezen előtted levő ajándékokra! És tedd ezt a kenyeret Krisztusod drága testévé, és ami e kehelyben van, Krisztusod drága vérévé, átváltoztatván a te Szentlelkeiddel [...]

A nyugati érvelés egyik fő szempontja, hogy míg az alapítás szavainak egyértelműek a szentírási alapjai (Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; Lk 22,19-21; 1 Kor 11,23-26), az epiklézis szerepe nem mutatható ki hasonlóképpen a Bibliából. Az egyházatyák (köztük Nagy Szent Bazil)²² azonban egyértelműen tanúsítják az eucharisztikus epiklézis ősi gyakorlatát. Aranyszájú Szent János így fogalmaz: „nem a pap az, aki bármit is létrehoz, hanem a Szentlélek malasztja, amely kiterjesztve és befödve szárnyaival létrehozza e titkos áldozatot”.²³

A szélsőséges nézeteket felülvizsgálva ma a keleti és nyugati teológusok egyetértenek abban, hogy mind az alapítási elbeszélés az anamnézissel, mind az epiklézis létfontosságú, és hogy az eucharisztikus ima egyetlen egységet képez. Az egyház titkáról szóló müncheni dokumentumban foglaltak szerint a Szentlélek változtatja át az ajándékokat, így valósul meg Krisztus Testének a növekedése. Ilyen értelemben a celebráció teljes egészében egy epiklézis, mely néhány pillanatban erőteljesebben fejeződik ki.²⁴ Az egyház mindig az epiklézis állapotában él.²⁵

Következtetés

Talán épp ebben a momentumban – az utolsó vacsorával való kapcsolódásban – ragadható meg az Addai-Mari anafora érvényessége is. A fent elmondottak alapján nagyon is elképzelhető, hogy az Addai-Mari anafora „hiányossága” az alapítás szavaira vonatkozólag csupán az anafora eredeti jellegének megmaradá-

²² *Patrologia graeca* 32. 188.

²³ *Patrologia graeca* 50. 459.

²⁴ Szabó Péter: *A keleti egyházak szentségi joga*. Nyíregyháza, 2012. 174.

²⁵ COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE: *Foi, sacrement et l'unité de l'Église. Enchiridion oecumenicum* 3. (1987) 777–791.

sát bizonyítja, úgy, hogy az azt imádkozó közösség közben implicite ugyanolyan fontosnak és jelentőségteljesnek tartotta az utolsó vacsorához való kötődést. Ez a világos szándék több módon is kifejeződik, amint azt a későbbiekben látni foguk. A fejezet címében megfogalmazott kérdés – „Eucharisztia átváltoztatás nélkül?” – tehát egy félreértett kiindulópontot tükröz. Az alapítás szavai, mint láttuk nem képezték kezdettől az eucharisztikus imádságok magvát. Ennek ellenére nyilvánvalóan nem tekintjük a Nicea előtti eucharisztikus imákat érvénytelennek, hiszen azokban egyértelműen megjelent a hívő közösség szándéka, hogy Krisztus alapítása szerint vigyék végbe azokat a szent titkokat, melyet halála és feltámadása előtt meghagyott nekik. Az ősi eucharisztikus imádságok megvilágítják a tény, hogy az Addai-Mari anafora érvényes, és valóban konszekráló jellegű, akkor is, ha nem találhatók meg benne explicite az alapítás szavai.

A Szent Kovász hagyománya

Amint az a fentiekből kitűnik, a Szent Kovásznak igen komoly jelentősége van az Addai-Mari anafora legitimitásának kérdéskörében. A hagyomány által megjelenített szándék, hogy az adott Liturgiát a krisztusi alapításhoz kapcsolják, más szempontokat is figyelembe véve, valóban érvényessé teszi Addai és Mari anaforáját, mely álláspontot a Katolikus Egyház hivatalosan is vallja. A Malka szentsége a keleti szír egyházban emellett olyan ősiséget hordoz, mely önmagában is gyarapítja a keresztény kelet kincsestárát. A következőkben tehát a Szent Kovász hagyományát mutatjuk be, annak történeti és liturgikus vonatkozásaival.

Malka (ܡܠܟܐ)

A szír nyelvben a 'malka' szó szerint 'Király'-t jelent. Ahogy máshol is, kezdetektől használták Jézus Krisztusra számos egyéb titulus mellett a Király elnevezést. Szakemberek véleménye szerint azért applikálhatták ezt a címet később a Szent Kovászra is, mert éppen ezen egyházak hívei nem éltek soha keresztény uralkodó alatt, így egyetlen Királyuk maga az Úr maradt, akit méltón és illően tiszteltek a Szent Kovászbán.

Mennyiben kovász?

A keleti szír egyház a keleti hagyományoknak megfelelően kovászos kenyeret használ az Eucharisziához. Ez a kenyér „kerek alakú, 5-5 és 1/2 cm átmérőjű, 1-1 és 1/2 cm magas, rajta pedig kereszt alakú pecsétek találhatók”.²⁶ A keleti szír egyházban ehhez adják hozzá a Malkát, mely az Eucharisziájuk érvényességi feltétele. „A pap kötelezve van arra, hogy elkészítse az eucharisztikus kenyeret a Szent Liturgiára, és hogy ahhoz hozzáadja az egyszerű kovászon túl a Szent Kovászt is.”²⁷ – látjuk majd lentebb, Yohanan bar Abgareh pátriárka kánonjában. Fontos leszögeznünk, hogy a Szent Kovász név félrevezető, hiszen azt várnánk, hogy van benne olyan összetevő, mely a tészta kelesztéséért felelős. A neve ellenére azonban ilyen alkotóelem nincs benne. A Malkát évente megújítják Nagycsütörtökön, e szertartás rubrikái írják elő az összetevőit is: „2/3 tiszta búzaliszt, 1/3 apróra morzsoltsós, egy kis olívaolaj, valamint 3 csepp tiszta víz.”²⁸ A Szent Kovász elnevezés tehát nem a tésztát megkelesztő anyagról kapta a nevét (a Szentírásban is erre találunk inkább utalást a Mennyek Országára vonatkozólag, pl. Mt 13,33), hanem az *eredetre* vonatkozik.²⁹ Hasonlással élve: ahogyan Krisztus áldozata megkelesztette az Egyházat, úgy a Szent Kovász minden eucharisztikus kenyérben az áldozatot és a megváltás művét keleszti újra életre.

Szentségek a keleti szír egyházban

A szír hagyomány szentségfelfogása megértéséhez fontos, hogy tisztázzuk, hogy a szóhasználatuk a szentségekre vonatkozólag a keleti hagyományt tükrözi. A *raza* kifejezés ugyanis, melyet a szentségekre használnak, sokkal közelebb áll a görög *μυστήριον* (*mysterion*) fogalomhoz, mint a latin *sacramentum*-hoz. Terminológiai vizsgálata során Henri de Lubac azt mutatta be, hogy a lényeges különbséget

²⁶ WOOLLEY, Reginald Maxwell: *The Bread of the Eucharist*. Milwaukee, 1913. 58–59.

²⁷ *The Liturgy of the Church of the East*. Ed. KELAITA, Joseph. Musil, 1928. 213.

²⁸ WOOLLEY: *The Bread...* i. m. 66–67.

²⁹ ROYEL, Awa: *The Sacrament of the Holy Leaven (Malka) in the Assyrian Church of the East*. In: *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in the Light of the Anaphora of Addai and Mari, Acts of the International Liturgy Congress, Rome, 25–26 October 2011*. Ed. GIRAUDO, Cesare. Rome, 2013. 367.

a szóhasználatban érhetjük nyomon: Keleten a misztérium kifejezéshez olyan igéket társítanak, mint „teljesít”, „ünnepel”, „végbevisz”, „felajánl”, míg Nyugaton a szakramentumot inkább a dologra értik, mintsem a cselekményre. Így a szentségeket „magukhoz veszik”, „kiszolgáltadják”, „örzik” stb.³⁰

A *raza* valamilyen elrejtettet jelöl, az isteni kegyelem láthatatlan megnyilvánulását. Tudván, hogy a Nyugaton is csak a Trentói Zsinaton (16. század) lett véglegesen kimondva a szentségek hetes száma, nem meglepő, hogy a keleti szír egyházban, ahol nem is került elő a kérdés nagyobb gyűlésen, eltérő felsorolásokat találunk az egyház szentségeiről. II. Timóteus katolikosz³¹ (+1328) például hét szentséget sorol fel híres művében,³² melyek között nem szerepel a Szent Kovász, megtaláljuk viszont az oltárszentelést, a szerzetesi fogadalmat és a temetést is.

Katolikus–Ortodox konzultáció a szentségekről

A Pro Oriente által szervezett „5. nem-hivatalos konzultáció a szír hagyományon belüli dialógusról” elnevezésű konferencia negyedik és ötödik munkaszakaszában, 2002. február 28-án vizsgálták a Szent Kovász és a Kereszt Jele szentségek hagyományát az asszír egyházban. Mar Bawai Soro, a keleti szír egyház püspöke³³ tartotta a Szent Kovászról szóló előadást, melyet hosszú és izgalmas diszkusszió követett. Mar Bawai hangsúlyozta a Malka jelentőségét a keleti szír hagyományban, és arra emlékeztetett, hogy a szentségtanban fontosabb, hogy a *valóságokat* tartsuk szem előtt, és ne korlátozzuk a misztériumokat dolgokra és számokra. Felfogása az ősi keleti hagyományt tükrözi.

³⁰ DOBOS: *Szentségtan... i m.* 7–8.

³¹ Az antiochiai pátriárka tisztelte meg a szeleukia-ktesziphoni perzsa (nesztoriánus) egyház püspökét a katolikosz címel, s ruházta föl általános helynöki joghatósággal. Amikor a bizánci-perzsa ellentétek következtében a nesztoriánusok önállósultak, a pátriárkával egyenrangú katolikosz állítottak (Magyar Katolikus Lexikon).

³² TIMOTHY II.: *Book of the Seven Causes of the Church Sacraments.* (Vatican Siriacus Manuscript 151. Vatican Apostolic Library) 6–7.

³³ Azóta Mar Bawai Soro a keleti szír egyházban betöltött 20 év püspöki szolgálat után, 2005-ben teljes közösségre lépett XVI. Benedek pápával. Vele tartott egyházmegye papsága és több mint ezer híve.

Előadására reagálva Louis Sako, a jelenlegi káld katolikus pátriárka megjegyezte, hogy a keleti szír egyház ma már könnyen elfogadhatja, hogy a Malka nem egy különálló szentség, hanem egy fontos része az eucharisztia bemutatásának. Hozzátette, hogy ezzel sem a Szent Kovász igen dicső hagyománya, sem az abban kifejeződő teológiai jelentés nem csorbulna. Megállapítását azért tartotta fontosnak, mert az ökumenikus mozgalom szempontjából – mint kiemelte –, sokkal fontosabb, hogy a szentségtanban az Egyház hitének kifejeződését keressük, semmint hogy a különböző hagyományok és gyakorlatok történelmi rekonstrukcióját próbáljuk elvégezni.³⁴

A Malka eredete

A Szent Kovász eredetéről szóló források a 10. századtól kezdődően maradtak ránk. Terjedelmi okokból itt nincs lehetőségünk ezeknek a mélyebb bemutatására, így csak névlegesen említjük meg őket.³⁵ A szakemberek egyhangú véleménye alapján a jelenleg fellelhető szövegtanúk közül a legrégebbi, melyben a Malka említést nyer, Yohanan bar Abgareh pátriárka (+905) törvénykönyve, mely Joseph Kelaita által maradt ránk.³⁶ Fontos tanulssággal szolgál Pseudo-Gewargis kommentárja a Szent Liturgiáról, mely a 10. században keletkezett ugyanazon a vidéken. A Szent kovász eredetének első leírása Shlemon d-Bashra „Diburita” című művében található, mely a 13. században íródott.³⁷ Egy évszázaddal később Yohanan bar Zo’bee már egy jóval összetettebb beszámolót nyújt a Szent Kovász eredetéről.³⁸

A Malka szimbolikája

³⁴ SAKO, Louis: *Reply to the paper of Mar Bawai Soro on Holy Leaven*. In: Syriac Dialogue – Fifth non-official consultation on dialogue within the Syriac Tradition. Wien, 2003. 117.

³⁵ Részletesen ld. SZAPLONCZAY Máté: *Szent Kovász*. „A Szent Eucharisztia a Keleti Egyházakban” c. pályázatra benyújtott kézirat. Nyíregyháza, 2017.

³⁶ *The Liturgy of the Church of the East*. Ed. KELAITA, Joseph. Musil, 1928.

³⁷ *Diburita or „The Book of the Bee” by Shlemon of d’Basra*. Ed. BUDGE, E. A. Wallis. Oxford, 1885. 102.

³⁸ *The Nestorians and Their Rituals, vol. 11*. Ed. BADGER, George Percy. London, 1853. 151–153.

Vertikálisan

Jóllehet az Addai és Mari nevéhez kötődő anaforában nem találjuk meg az alapítás elbeszélést, a Szent Kovász kötelező hozzáadása minden egyes eucharisztikus kenyérhez egyértelműen kifejezi a szándékot, hogy összekapcsolják az aktuális Eucharisziát az „emeleti teremben”, az Utolsó Vacsorán történekekkel. Ahogyan a latin kánonjog érvénytelennek tekinti az alapítás elbeszélése nélküli Római Szentmisét, úgy a szír kánonjog is érvényességi feltételnek tartja a Szent Kovász használatát. A szavak helyét a szimbólumok veszik át náluk. Egyértelmű szándékuk, hogy vertikálisan kötődjenek az Utolsó Vacsorához, annak emlékét mintegy folyamatosságban megtartván a Malka által.

Horizontálisan

Talán Indiában fejeződik ki ma leginkább ez a szempont.³⁹ Ott ugyanis megőrizte a keleti szír egyház azt a szokást, hogy Nagycsütörtökön a hierarcha a joghatóságába tartozó összes áldozópap jelenlétében végzi a Malka évente történő megújítását. A szertartás után minden pap hazavisz egy darabot a megújított Kovászból, hogy egy éven keresztül annak felhasználásával készítse el az eucharisztikus kenyeret a Szent Liturgiára. A horizontális jelentőség abban fejeződik ki, hogy ezáltal még inkább láthatóvá válik a Krisztus szerint rendelt egység a paptársak között, és az engedelmesség és egység a főpásztorral.

Összegzés

A keleti szír egyház egyik – mai napig is használatban lévő – anaforája, melyet hagyományuk Addai és Mari apostoloknak tulajdonít, tiszteletre méltó ősiségre nyúlik vissza. A liturgiatudósok egyöntetű véleménye szerint az egyik legősibb anafora az imént említett.

A keleti szír egyházban egyedülálló jelenségként van meg a Szent Kovász, más néven Malka (‘a Király’) hagyománya. Mar ‘Abdīšō’, Nisibis (a mai Nuszajbin) és

³⁹ ROYEL: *The Sacrament... i. m.* 380.

az örmények metropolitája (+1318) fő művében, a *Liber Marganitae*-ben⁴⁰ felsorolja az egyházukban meglévő hét szentséget, melyek közül öt a katolikus egyházban is a szentségek közé számíttatik.⁴¹ A keleti szír egyházban – folytatja – ezekhez hozzáveszik a Szent Kovász és a Kereszt Jele szentségeket.

A Szent Kovász eredete elég homályos, és többféle teória létezik e szokás kialakulására, melyet a tradíciójuk egészen az Utolsó Vacsoráig vezet vissza. Az „emeleti teremben” történt eseményekkel való szoros kapcsolat hangsúlyozása aktuálissá vált az elmúlt évtizedekben, amikor keresték a nehéz lelkipásztori helyzetben lévő keleti szír és káld katolikus egyházak közötti interkommunió lehetőségfeltételeit.

Taft érvei között hangsúlyosan szerepel a Malka hagyománya, melyben kifejeződik a szoros kapcsolat az Utolsó Vacsorával, és ez a tény – más szempontokat is figyelembe véve – katolikus szempontból is legitimé teszi a kérdéses Addai-Mari anaforát, annak ellenére, hogy abban nem szerepelnek az alapítás szavai.

A Szent Kovász jelentősége a vertikális aspektuson kívül (ti. az Utolsó Vacsorához való kötődés) horizontális szempontból is kitűnik, hiszen a Malka évenkénti megújítása – melyet a hierarcha végez, majd kiosztja a darabokat a papoknak, hogy mindenki a saját részével tudja elkészíteni az év során az eucharisztikus kenyereket –, kifejezi a püspök és papjainak egységét Krisztusban.

A Malka hagyománya tehát – bár szentség-jellegéről megoszlanak a vélemények –, igen nagy becsben tartott, fontos szokása a keleti szír egyháznak, mely egyedülálló kincsként ragyog a keleti eucharisztikus milióban.

⁴⁰ *The Book of Marganitha (The Pearl), On the Truth of Christianity: Written by Mar O'Dishoo Metropolitan of Suwa (Nisibin) and Armenia. Together with several pertinent passages quoted from the various Church Fathers; a successive list of the patriarchs of the East; and an index of Biblical and ecclesiastical writings.* Ed. and trans. SHIMUN, Mar Eshai. Trichur, 1965. 46.

⁴¹ Kereszttség, Bértálás, Eucharisztia, Bűnbocsánat, Egyházi rend.

SZŰTS-NOVÁK RITA

IMRE SÁNDOR (1877–1945) MEGJELÉSE ÉS MEGJELÉNÍTÉSE A 20. SZÁZAD ELSŐ FELÉBEN A PROTESTÁNS SZEMLE HASÁBJAIN¹

Országos Széchényi Könyvtár

Eszterházy Károly Egyetem, Neveléstudományi Doktori Iskola

Bevezetés

A 20. századi heterogén magyar neveléstudomány egyik ága a protestáns teológiai gyökerekből fakadt. A protestáns értékeket többek között a pedagógusok örökítették és örökítik napjainkban is tovább. Mivel a pedagógiakutatás számára kiemelkedő fontosságú a tárgyalt korszak, illetve hangsúlyosnak tartjuk a neveléstörténet írást a kulturális emlékezet kutatásaként is, jelen tanulmányunkban mikrohistorizáló eszközökkel, forráselemzéssel vizsgáljuk, miként változott az idő haladtával Imre Sándor református pedagógus és művelődéspolitikus megítélése a századfordulótól a második világháború végéig a Protestáns Szemle hasábjain.

Célunk feltárni, miként illeszkedett bele Imre Sándor puritán személye a kor népszerű, protestáns sajtójának elvárásaiba. Írásunk hozzájárulhat ahhoz is, hogy Imre Sándor meghatározó értékű pedagógus életpályáját, szakmai életútjának alakulását differenciáltabban láthassuk.

A Protestáns Szemle már a századforduló előtt említette Imre Sándor nevét első tudományos munkája, *Alvinczi Péter kassai magyar pap élete* (1898) című doktori értekezése kapcsán, majd szakmai pályája előrehaladtával a róla és műveiről szóló írások egyre gyakoribbak lettek.

¹ A munka megszületését az EFOP-3.6.1.-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” pályázat támogatta.

A protestáns hagyományok neveléstörténeti jelentősége

„A modern európai kultúrán nevelkedett embernek az egyetemes történelem problémái elkerülhetetlenül és jogosan a következő kérdést teszik föl: a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján, és csakis itt keletkeztek olyan művelődéstörténeti jelenségek, amelyek – legalábbis úgy véljük – egyetemes jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak.” – kezdte Max Weber német szociológus a *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (magyarul *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*)² című, a recepció által rendkívül pozitívan fogadott könyvét. Weber álláspontja, hogy többek között a protestáns hivatás-etika is elhanyagolhatatlan funkciót játszott a kapitalista gazdasági rendszer kiformalódásában.

Véleményünk szerint a megállapítás Magyarország esetén is helytálló,³ természetesen figyelembe véve a helyi történelmi anamnézist, kijelenthetjük, hogy ha nem is oly módon, ahogy Nyugat-Európában, a református egyház, működésének több évszázada alatt jelentős hatást gyakorolt a magyar művelődéspolitikára, akár a lelkipásztorok, tanárok, tanítók révén.

Pukánszky Béla szerint a protestáns vallás hagyományos embereszményének megértése nélkül a protestantizmus pedagógiai elméletekben kikristályosodó nevelői gondolatai nehezen érthetőek. E protestáns emberkép felvázolásához vonatkozási pontként, hivatkozási tanulmánya vonatkozó részének alapjaként ugyancsak Max Weber vallásszociológiai tárgyú műveit hívta segítségül: „... a virtuóz hívő úgy biztosíthatja kegyelmi állapotát, hogy vagy az isteni hatalom véredényének vagy pedig eszközének érzi magát. Az előbbi esetben a misztikus érzelmi kultúra felé hajlik a vallásos élete, az utóbbi esetben aszketikus cselekvés felé. Luther az előbbi esethez áll közel, a kálvinizmus az utóbbihoz.”⁴

² Magyarul lásd: WEBER, MAX: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, 1924.

³ Bővebben lásd: HEGEDŰS LÓRÁNT: *Protestáns értékek - protestáns nevelés*. In: *Értékek és iskolák*. Szerk. KOMLÓSSY ÁKOS. Szeged, 1992. 59–90.

⁴ PUKÁNSZKY BÉLA: *Magyar neveléstudomány – Protestáns pedagógiai hagyományok*. In: *Hagyomány és megújulás a magyar oktatásban: neveléstörténeti konferenciák 2000*. Szerk. BALOGH LÁSZLÓ. Budapest, 2002. 94.

A kálvinista–puritánus eszmény jeles képviselője volt Apáczai Csere János erdélyi pedagógus, a magyar nevelésügy előfutára. Apáczai Csere János munkásságának kimagasló értékeit a későbbi nemzedék legfőképp pedagógiai ambícióiban látja. A haladó magyar neveléstudomány első szószólójaként tartjuk számon, aki a műveletlenséggel vívott harca során rendhagyó érvekkel küzdött az oktatásügy javításáért, a korszerű iskolarendszerért, a pedagógusi pálya elismeréséért.⁵

Többek között Imre Sándort is Apáczai Csere János tisztelői között említhetjük. Imre 1904/1905-ben habilitált egyetemi magántanárrá *A magyar nevelés története* tárgykorben a kolozsvári egyetemen, egyetemi magántanári kinevezését 1910-ben erősítették meg. Ebben az időszakban mondta el ünnepi beszédét az Országos Református Tanártestület VI. közgyűlésén 1907. május 23-án a kolozsvári református kollégiumban az intézet háromszáz éves fennállásának évfordulóján:

„Megilletődve veszem ajkamra Apáczai Cseri János nevét. Az első magyar tanítóét, ki benső parancsra maradt meg egész életében tanítványai között, ki-ben sorsa minden változása magasabbra emelte az élet célját, tágitotta a végezni óhajtott munka körét s növelte az akaratot. Az igazi tanítóét, kit törekeny teste és sanyarú sorsa nem gátolt meg szellemi emelkedésben, kinek számára az iskola fala nem volt látásának határa, a nap lementé nem jelentette a kötelességek szünetelését, sem végső órája a világ elmúlását.”⁶

Imre Sándor doktori értekezését *Alvinczi Péter kassai magyar pap élete* címmel írta. Disszertációja nyomtatásban is megjelent Hódmezővásárhelyen a 19. század végén. Alvinczi Péter református lelkész, hitvitázó életének és munkásságának alapos bemutatása miatt a dolgozat irodalomtörténeti és neveléstörténeti jelentősége vitathatatlan. A szerző bemutatta művében azt a saját elvei mellett végletekig kiálló személyiséget, ami követendő például szolgált számára hivatása során:

„Az íróról beszéltünk s visszajutottunk a politikushoz, mely fogalom itt mindig együtt van a pappal is. [...] egész élete küzdelemben telt el s az ellenfél céljából

⁵ Bővebben lásd pl.: „*Én gondolkodom, azért vagyok*”: Apáczai Csere János emlékezete: válogatás 350 év Apáczai-irodalmából: a budapesti „Ego cogito ergo sum”- konferencia előadásai (2003. november 13.) Apáczai doktori értekezésének fordításával. Szerk. Kovács Sándor Iván. Budapest, 2004.; illetve Apáczai Csere János válogatott pedagógiai művei. Szerk. és a latin szövegeket ford. Orosz Lajos. Budapest, 2003.

⁶ IMRE SÁNDOR: *Apáczai Cseri János: ünnepi beszéd kolozsvári székfoglalásának* 250. Kolozsvár, 1907. 3.

következett a viszonyok miatt e küzdelem kicsiny sikere. A két vezér fejezi ki pártja törekvését. Pázmány a magyar kath. egyház előjogaiért, Alvinczi a magyar protestánsok lelkiismereti szabadságáért küzdött. Pázmány végső célja a római egyház uralmának felemelése, Alvinczié a magyar nemzet politikai és szellemi szabadsága. Ezért járt Pázmány annyit Bécsben, ezért őrködött Alvinczi Kassán.”⁷ Imre Sándor első megjelenése a *Protestáns Szemlé*ben is Alvinczi Péterhez köthető, akinek az életéből érdekes részleteket közölt Imre a lapban:

„A »Kassai nevezetes tanító«-nak tudvalevőleg nemcsak Pázmány Péterrel volt baja, hanem a saját felekezete tagjai is nem egyszer megtámadták.

1619-ben a pozsonyi országgyűlés alkalmával Kanizsai Pálfi János dunántúli püspök tartott ellene a szószeből beszédet, mert ostyával osztotta az úrvacsorát és a Kálvin irányával ellenkezőt beszélt, úgy hogy Alvinczinek Bethlen előtt is igazolnia kellett magát. Ez az igazoló-irat »Az Úrnak Szent Wacsoraiáról való Reovid Intés« címmel 1622-ben nyomtatásban is megjelent.

Már előbb 1614-ben a kassai egyház német papja, Bussaeus Mihály szerzett neki vádaskodásaival kellemetlenséget. Ennek meg az volt a panasza, hogy nem viseli az »alba«-t, nem tartja meg a sugó gyónást, szóval: kálvinista.

E két oldalról jövő vádak természetesen fájtak Alvinczinek. Reá nézve vád volt a kálvinistaság is, a lutheristaság is, mert e két elnevezésben a magyar protestáns egyház kettészakadását látta.

Alvinczinek ugyanis minden tetteben és írásában határozott célt lehet felismerni. Vitázó irataiban és politikai szereplésével, egyházi szónoklataiban és papi magaviseletével ugyanazt a célt szolgálja: a két protestáns egyház és ezzel a magyar haza erősítését, biztosítását az ország ellenségének tartott r. kath. papsággal szemben. E végre nem látta elégnek a harcot, szükségesnek, még fontosabbnak tartotta a belső erősödést, a mi az egyesülés után következett volna. Igen szép szándék volt ez, de óriási feladat.”⁸

Imre Sándor haláláig számos cikket publikált a *Protestáns Szemle* hasábjain, jelentőségük miatt nyomtatásban is megjelentek a következők: *A lelkesi hivatás*

⁷ Imre Sándor: *Alvinczi Péter kassai magyar pap élete*. Hód-Mező-Vásárhely, 1898. 125.

⁸ Imre Sándor: *Alvinczi Péter életéből*. *Protestáns szemle* 10. (1898) 515–525.

nevelési szempontjai,⁹ *Protestáns szellem és újjáépítés*.¹⁰ Jelen tanulmányban egyéb munkái bemutatására nem térek ki, további vizsgálatom a pedagógus Protestáns Szemlében nyomon követhető recepciójára épül.

A *Protestáns Szemle* rövid története

A *Protestáns Szemle* a Magyar Protestáns Irodalmi Társaság negyedévente megjelenő budapesti folyóirata volt.¹¹ 1920-ig főleg egyházi és teológiai témákkal foglalkozott, 1924-től a protestáns értelmiség fontos kulturális szervévé vált, amely már szépirodalmi műveket, irodalomtörténeti, filozófiai, történelmi, szociológiai írásokat, és (képző-, zene-, szín-) művészeti és irodalmi recenziókat is közölt. A két világháború közti időszak művelődésének egyik meghatározó adattára. A *Szemle* első számában Szász Károly¹² köszöntette az olvasókat:

„Midőn a »Protestáns Irodalmi Társaság«¹³ alakításának eszméje megpendítettet, s arra a felhívás a magyarországi protestáns egyházak püspökei és főgondnokai aláírásával szétment, már a szervezet első tervében benne volt egy folyóirat – a Protestáns Szemle – eszméje. Mindenki átlátta, hogy a társaságnak – bár első fogalmazásában a »Tudományos« jelzőt is fölvette czímébe, könyvkiadványain kívül állandó közlönyül időszaki folyóiraatra van szüksége, melyben életére perczenként lüktessen s ne csak tudós könyvek megjelenésének nagyobb időközeiben adhasson életjelt magáról. Mert a protestánsizmus lényegében s természetében van, hogy ne csak időről időre produkáljon – habár nagyobb s maradandóbb alkotásokat – hanem élete s működése folytonosságát szüntelen mozgás által tartsa fönn.”¹⁴

⁹ IMRE Sándor: *A lelkeszi hivatás nevelési szempontjai*. Protestáns Szemle 39. (1930) 355–370.

¹⁰ IMRE Sándor: *Protestáns szellem és újjáépítés*. Protestáns Szemle 34. (1925) 281–290.

¹¹ 1992-től a Magyar Protestáns Közművelődési Egyesület folyóirata.

¹² Szemerjai Szász Károly református lelkész, 1884 és 1903 között a Dunamelléki református egyházkerület püspöke, irodalmár, politikus, és a Magyar Tudományos Akadémia tagja.

¹³ „Magyar Protestáns Irodalmi Társaság címen egyesült a hazai ev. ref. és ág. hitv. egyháznak számos tagja 1888. oly célból, hogy a hazai protestáns tudományos irodalomnak és pedig első sorban a protestáns egyháztörténelemnek művelését, továbbá a nép között az erkölcsi s vallásos irányu olvassmányok terjesztését és egyházközségi könyvtárak létrejöttét előmozdítsák.” Forrás: Pallas Nagylexikon.

¹⁴ Szász Károly: *Olvasóinkhoz*. Protestáns Szemle 1. (1889) 1.

Szintén Imre korai megjelenései között hivatkozhatunk az említett Protestáns Irodalmi Társaság tagságokat és befizetéseket tartalmazó elszámolásáról 1900-ból, ahol Imre Sándor, azonos nevű nagyapjával, Imre Sándor nyelvész és irodalomtörténésszel együtt szerepelt a pártoló tagok között, tartozásuk nem volt.¹⁵ Imre Sándor a későbbiekben is tevékeny tagja volt a Társaságnak, tevékenységéről különböző beszámolók tanúskodnak.¹⁶

A Protestáns Szemlében megjelent három vizsgált Imre-kritika

Öt évvel később jelent meg Szelényi Ödön evangélikus líceumi tanártól *A protestáns pedagógia eszméje*, amely hiánypótló alkotás volt a 20. századi neveléstörténetben, és lényeges kijelentéseket tartalmazott:

„Szilárd meggyőződése, hogy a mint van természettudományi vagy szociális világnézet és katolikus világnézet, úgy van olyan élet- és világfelfogás is, melyet méltán protestánsnak nevezhetünk, és ez az, mely a protestáns iskolát átlengi és annak szellemi légkörét képezi. Ez a világnézet helylyel-közzel érintkezik a másik kettővel, de lényeges vonásokban mégis különválnak tőlük. A protestáns világnézet gyökérszálaait a reformációban kereshetjük, de éppenséggel nem azonosíthatjuk sem az eredeti lutherizmussal, sem az eredeti kálvinizmussal, noha ezek alapvető elveit természetszerűen felszította magába. Mert bármennyire méltassuk is e két hatalmas történeti egyéniség nagy művét, be kell vallanunk minden kertelés nélkül, hogy paedagogiai és filozófiai gondolkodásmodunkat illetőleg nem azonosíthatjuk magunkat velők mindenben, mert ők bizonyos tekintetben a középkor gyermekei voltak és nem csinálhatták végig az európai nemzeteknek éppen az ő fellépésük nyomán bekövetkezett óriási szellemi, társadalmi, közgazdasági és politikai fejlődését, melynek eredményei elől nekünk, a reformáció gyermekeinek, semmikép sem szabad elzárkóznunk.”¹⁷

¹⁵ BENDL Henrik: *A Magyar Prot. Irod. Társ. pénztárába 1900. évi szeptember 1-től 30-áig befolyt összegek kimutatása*. Protestáns Szemle 12. (1900) 126.

¹⁶ [-s-s]: *A nagyváradi gyűlés krónikája*. Protestáns Irodalmi Társaság Emlékkönyve, 1903. 65.

¹⁷ SZELÉNYI Ödön: *A protestáns pedagógia eszméje*. Elhangzott az Országos Ág. Hitv. Ev. Tanáregyesületnek 1908. június 10-ikén Eperjesen tartott közgyűlésén. Eperjes, 1908. 6.

Szelényi Ödön magyar és német szakon diplomázott, 1899-től Mezőtúron, Lőcsén, Késmárkon tanított. 1909-től a pozsonyi, majd megszűnéséig, 1923-ig a budapesti evangélikus teológiai akadémián filozófia tanár volt.¹⁸ 1912-ben írta meg recenzióját Imre Sándor *Nemzetnevelés* című munkájáról, ami az egyik legjelentősebb kritika volt a szerző munkáiról:

„Azóta, hogy Imre Sándornak első nagyszabású tanulmánya megjelent (Széchenyiről mint nevelőről 1904), alig van nála hivatottabb szószólója a magyar nemzeti nevelésnek. [...] Szép munkáját, melynek velejét 1910-ben a Magyar Társadalomtudományi Egyesület szabadiskoláján előadta, távolról sem méltathatjuk teljes érdeme szerint e helyen, csak odaadó, figyelmes tanulmányozására akarunk serkenteni és evégből rövid ismertetésre szorítkozunk. A bevezetésben írónk beszámol a pedagógiai individualizmus és szocializmus divatos jelszavaival. Szerinte nem ismeri a nevelői gondolkodás körét és feladatát az, aki az egyéni és közösségi felfogásról, mint két külön-külön lehetséges irányról beszél. Célja elérésére Imre kiindul a nevelésügyi szocializmus elvi alapjából. Szellemesen fejtegeti, hogy az ide tartozó törekvések nem mind nevelésügyi alapúak. Négy csoportra oszthatók azon alap szerint, melyből indulnak, ezek a gyakorlatiság, gazdasági, politikai és tudományos irány követői, mely sokféle irány mind társadalmi nevezze magát. A nevelést ugyanis mindenki valamely közösség szempontjából tekinti, de nagy ellentéteket okoz az a körülmény, hogy az a közösség az egyesek szemében nagyon különböző. Ami a kisebb társasköröket illeti (család, község, vallásfelekezet vagy társadalmi osztály), ezek közül egyik sem lehet az egyén számára a közösség megtestesítője, Erre csak a nemzet fogalma alkalmas. »A nemzet pedig azok összessége, kik a földrajzi viszonyok s a közös múlt erejénél fogva az emberiség egyetemese körén belül együtt egységet alkotnak más hasonló egységek mellett,

¹⁸ Főbb munkái: *Írói arcképek* (Mezőtúr, 1909); *Schleiermacher vallásfilozófiája* (Bp., 1910); *Jelenkori vallásos áramlatok a modern irodalomban* (Bp., 1910); *Modern vallástudomány* (Bp., 1913); *A misztika lényege és jelentősége* (Bp., 1913); *Genersich János* (Közlemények Szepes vármegye múltjából, Lőcse, 1914); *Tessedik Sámuel* (Bp., 1916); *Az evangélikus nevelés története* (Pozsony, 1917); *A neveléstan alapvonalai* (Bp., 1922); *A lélek élete* (Bp., 1923); *Zola mint vallásbölcse* (Bp., 1925); *Az evangéliumi keresztyénység világnézete* (Bp., 1926); *A filozófiai pedagógia magyar úttörői* (Sopron, 1931). Lásd Magyar életrajzi lexikon.

azoktól határozottan elkülönült szervezettel.« A nevelésnek ezt az egységhez tartozást kell az egyesekben tudatosá tenni. Az egyházi közösség is csak a nemzeti közösségnek alárendelt alakulat lehet. [...] Hogy félre ne értessünk, még csak egyet kell kiemelnünk Imre eszmékben gazdag művéből, hogy ha ellene fordul is a felekezetnek, éppen nem ellensége a vallásnak és vallásosságnak, mert kifejezetten azt mondja: »a személyes vallásosság nem ellentétes a nemzeti egység gondolatával, a felekezetiesség azonban még akkor is útjában áll ennek, ha nem akarja is tervszerűen«. És más helyen: »a felekezeti vallástan mellőzésével, a vallás nincs kirekesztve az iskolából, hiszen sem a vallást magát, sem annak nagy hatását el-sikkasztani nem lehet.“ Ilyen tiszta magaslatban szárnyal Imre; lehetetlen, hogy műve csak kiáltó szó maradjon a pusztában és meg ne termékenyítse a magyar nevelői gondolkodást!«¹⁹

Jelen tanulmányunkban tárgyalandó következő recenzió; Karácsony Sándor pedagógiai író, egyetemi tanár, a magyar filozófiai gondolkodás egyik legszámottevőbb alakja, Mitrovics Gyula utódja a debreceni tudományegyetem pedagógia professzori székében.

A *Neveléstörténet* című kézikönyv részletesen foglalkozik Karácsony pedagógiájával: „eredeti pedagógiai felfogása számos hazai és külföldi forrásból táplálkozik. Műveiben a korabeli modern pedagógiai törekvések – a reformpedagógia és az új lélektani koncepciók – elemeit a protestantizmus újjászületését szorgalmazó elképzeléseivel ötvözi. A hívő protestáns Karácsony filozófiájának és pedagógiájának emellett az egzisztencializmus hatása és eszméinek népies ihletettsége ad sajátos arculatot.“²⁰

Karácsony Sándor recenziójában rövid biográf áttekintést követően Imre Sándor munkásságának tragikus, jószág központú, pragmatikus jellemzőjére világított rá, hangsúlyozva a nemzetnevelés koncepcióját. A nemzetnevelés projektjét gyakorlati, kollektív tevékenységként ábrázolta, és a család bevonásával kívánta megszervezni, de az individuum Imrénél tapasztalható központi szerepét is ki-

¹⁹ SZELÉNYI Ödön: *Imre Sándor: Nemzetnevelés*. Protestáns Szemle 25. (1913) 278–280.

²⁰ PUKÁNSZKY Béla: *Karácsony Sándor pedagógiája*. In: *Neveléstörténet*. Szerk. PUKÁNSZKY Béla – NÉMETH András. Budapest, 1996. <http://magyar-irodalom.elte.hu/nevelestortenet/09.03.html> (2019.02.28)

emelte. Imre Sándort, az állami nevelés fő propagálójaként tüntette fel, aki nemcsak elméleti síkon tartotta fontosnak a szociális nevelést, hanem maga is elvállalta gondozásra ekléziája iskoláit:

„Imre Sándor ma a társadalmi egyesülések egyik legáhitatosabb figyelemmel hallgatott szónoka. Különösen az evangéliumi mozgalmaké. Úgy írjuk ezt ide befejezésül, mint minden várakozásunk hitteljes reménységét vele szemben. Imre Sándor volt egyike a legelsőeknek, aki már jórégén megszabadította a szocializmus nevelési követelményeit osztályharc jellegétől: hálás örömmel nyugtázzuk, hogy belmissziós jellegüket viszont nyilvántartja és kiszolgálja. A belmissziós törekvés egyénenkint akarja a legnagyobb eszményektől elhidegült lelkeket visszahódítani: nagy megnyugvással tudja magát egy táborban a személyiség legnagyobb magyar tisztelőjével. A belmisszió Jézus Krisztus zászlajával az élen indul küzdelemben: jó látni, hogy Imre Sándor élete delén a legmagasabb eszmények mellett bizonyoságot is kíván tenni.”²¹

„Az Imre Sándor-emlékkönyv számára cikket kért tőlem a szerkesztő és én ezt a kis jellemrajzot írtam. De a szerkesztő visszaadta a kéziratot, hogy I. S. személyével foglalkozó cikket az emlékkönyv nem közöl. Nekem pedig éppen a személyes vonások megrajzolása volt a célom.” – írta Ravasz László egy évvel Imre halála előtt barátjáról szóló tanulmányának lábjegyzetében.

Ravasz László református lelkész volt, nevét Ordass Lajos és Pap László mellett említhetjük, amikor a pártállami időszak magyar protestantizmus példás alakjait soroljuk. 1921-től kényszerű lemondásáig (1948) volt Dunamelléki Egyházkerület püspöke, világi és egyházi pozíciók gazdája, aki Baltazár Dezső tiszántúli püspök halála után a két világháború között a református egyház legbefolyásosabb tagja volt. Ravasz László egy újszerű egyház megszervezését akarta elérni. Átlátta, hogy a különböző sajtóorgánumokban való megszólalási lehetőségek fontosak az egyház számára: „Minden valamirevaló lapnak a főszerkesztője lettem” – jegyezte meg szarkasztikusan emlékiratában.²²

Ravasz László felkérésére 1925-től Imre Sándor az egyházkerület új tisztségét, az oktatásügyi előadói posztot töltötte be, később 1928-ban zsinati pótképviselővé

²¹ KARÁCSONY Sándor: *Imre Sándor*. *Protestáns Szemle* 37. (1928) 636–640.

²² RAVASZ László: *Emlékezéseim*. Budapest, 1992. 187.

majd tanácsbíróvá, 1932-ben konventi rendes taggá, 1937-ben pót- és 1939-ben zsinati rendes taggá is megválasztották. Imre Sándor az egyházkerületi közgyűléseken átfogóan ismertette a középiskolák, tanítóképző intézetek tevékenységét.²³

Karácsonyhoz hasonlóan ő is az Imre család genealógiájával kezdte ismertetőjét, amiben megtalálta a protestáns puritán közös analógiát:

„Azok, aki az Imréket 3–4 nemzedéken át ismerték, megerősítenek abban, hogy határozott családi vonások kapcsolják össze őket. Külsőleg is hasonlítanak egymáshoz: hajjuk, arcszínük, hangjuk, írásuk, mozdulataik. Mindeniket jellemzi a sokszor időszerűtlennek látszó puritán életfelfogás, nagyon erős ethikai érdekelttség, ösztönszerű, vagy szenvedélyes tanítói hajlam és fokozott mértékben hordozott felelősségtudat. E családi jellemvonások kialakulásában bizonyára nagy szerepet játszott az a kálvini hagyomány, amelyet immár nem hat, hanem sokkal több nemzedéken át ápoltak, valószínűleg a reformáció kezdete óta. Ez a szellem azoknak a családoknak nagy részében is uralkodik, amelyekkel házasság útján kapcsolatba kerültek. A tizenhárom Imre közül tizenkettő megházasodott, kilencnek református, háromnak evangélikus felesége volt. A tizenhárom Imre közül tizenkettő református középiskolában tanult és négy református egyházi iskolában volt tanár. Meg lehet állapítani, hogy a családot áthatotta a protestantizmus szelleme.

Ezek az érdekes vonások fokozott mértékben megtalálhatók Imre Sándorban is. Puritán életfelfogás, egyszerű életforma, szellemi és erkölcsi téren magas igény először önmagával, azután másokkal szemben, tanítói hajlam, a közösségért való nagy felelősségérzet és segíteni kész jóakarát jellemzi. E mellé nála fokozott érzékenység és egy bizonyos tragikus komolyság járul. Ez a lelkiület változatos és feszültségekkel teljes életsorsban bontakozott ki. [...] Imre Sándor életében az ismeretszerzés nem egyszerű kíváncsiság, nem is az ismerő ösztön kedvtelése, szórakozása, hanem komolyan vett erkölcsi feladat. [...] Nagyon drága világot épített fel az ismeretre: a becsület, a jóság, az emberhez méltó élet alkotmányát. Ezért semmi sem áll Imre Sándortól olyan távol, mint a finom szkepszis, amely nem veszi komolyan sem a maga, sem a más igazságait. Imre Sándorra nézve az igazság szent

²³ VARGA Gáborné: *Ravasz László és a református oktatáspolitikai Magyarországon a két világháború között* [tézisek]. Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Történettudományi Doktori Iskola, 2011. <http://doktori.btk.elte.hu/hist/vargagaborne/tezis.pdf> (2019.02.28)

és végzetes dolog, ezért végső megállapításait újra meg újra átnézi, megvizsgálja, viszont meggyőződéséhez egész lényével és létével ragaszkodik. Mindig különös vonzódással figyelte azoknak az embereknek az életét, akik az igazságot bátran meg vallották a tömeggel, vagy a hatalmasokkal szemben, mellette megállottak és érette a legnagyobb áldozatra is készek voltak. Ezért vonzódott Széchenyihez, Apáczai Csere Jánoshoz, Alvinczi Péterhez. Az Imre Sándor eszményképei mindig magánosak, elhagyatott és küzdő emberek, akik egy meg nem értő, sőt ellenséges világban összefornak egy nagy igazsággal s azzal állnak vagy esnek.”

Ravaszh Imre tulajdonságai között említette még a logikát, a bátorságot és becsületet, amely jellemzők írásban is megmutatkoztak. Erős és érzelmes volt, de nem érzelgős, magánéletébe nem engedett betekintést.

„Mindent összefoglalva: Imre Sándort sohasem láttam diplomatának, könyvnyelműnek, bohémnek, pompázónak, nagyzolónak vagy szkeptikusnak; mindig bátor, egyenes, nyílt és őszinte volt, a felelősségnek, a függetlenségnek és a szolgálatnak az embere. Puritán, egyszerű, átlátszó, akinek meggyőződése lelkiismereti kérdés s igazságára életét teszi fel. Irtózik, hogy többnek lássák, de bántja, ha meggyőződését nem becsülik meg. Puritánsága mellett mégsem nyárspolgár; modorában és külsejében jóízű, választékos és válogató. Mindenestől fogva tanító, de nem elméleti ember; gyakorlati szellem, de a tudomány embere; elégedetlen a világgal, de bízik egy jobb jövőben; nem művész, nem humorista, nem szemlélődő bölcs és nem látnok, hanem mindenkifelett korát jobbítani akaró meliorista, a profétának és a tanítónak sajátos vegyüléke: nevelő.”

Ravaszh véleménye szerint Imre Sándor életműve három nagy szolgálatban nyilvánult meg: a tudományos működésében, az írott és élőszó közvetlen hatásában és az igazgatásban. A szerző Imre szakmai sikerének lényegét az önálló és az önelvű neveléstudomány megalkotásában és a nemzetnevelés gondolatának tudományos igazolásában adta meg:

„Imre Sándor mindenestől fogva a felvilágosodottságnak a gyermeke. Ez a felvilágosodottság élő családi hagyományként hatott reá azokban a nevelői elvekben, melyeket nemzedékeken keresztül vallottak és alkalmaztak ősei. [...] Nagy hatással volt Imre Sándorra Széchenyi gondolatvilága és Széchenyi gondolatvilágából

is éppen az, amely az angol gondolkozás eredménye. A közhasznúság, a társadalmi felelősség, az egyetemes jóakarat, a minél több embernek minél nagyobb boldogsága, a műveltség és a szellemi függetlenség, az önismeret és a szolgálat abból a gondolatvilágból jött át a Széchenyi lelkébe is, amelyet legtisztábban a XVIII. század angol etikusai képviseltek.

Másik nagy eredménye Imre tudományos működésének a nevelői gondolkozás fogalmi tisztázása és rendezése a nemzetnevelés központi gondolatával. Imre Sándor erre a gondolatra elmélkedés és történeti megismerés útján még pályája kezdetén eljutott. Schneller Istvánnak volt a tanítványa, akinek alapvető gondolata a „személyiség pedagógikája” volt. E szerint az emberi eszme fejlődésének csúcspontja, a „tisztá éniség” álláspontján, a „Krisztusban ethizált egyéniség”, amit Schneller személyiségnek nevezett. Imre Sándor még mestere lábainál ülve észrevette, hogy ez a felfogás atomizálja a nevelést s ezzel szétbontja egységét és egyetemességét. Nagyon beható „szociálpedagógiai” tanulmányokat végzett s világosan meglátta, hogy a nevelés a közösség vállalkozása és célja a közösség szolgálata. Kereste tehát azt a közösséget, amely a nevelés, még pedig az egységes, általános és kötelező nevelés szerzője és célja lehet. Ezt a nemzetben találta meg. Ugyanakkor nagyon alaposan foglalkozott a nagy magyar nemzetnevelők gondolatvilágával, elsősorban a Széchenyiével, azután Wesselényi Miklós, Apáczai Csere János és Zrínyi Miklós nevelői gondolkozásával.”²⁴

Összegzés

Imre Sándor a 20. századi neveléstörténet kiemelkedő alakja, ezért pedagóguskutatásunk kitűnő tárgya. Jelen vizsgálatból egy protestáns hagyományokat őrző és gyakorló család sarjának puritán képe rajzolódik ki, ami a pedagógus jelenkori narratívájához számos adalékkal szolgál. Szakmai recenzensei és barátai nem csupán dolgozatain keresztül, hanem személyiségének jellemzőit, és családi örökségét figyelembe véve örökítették meg, és ábrázolták a Protestáns Szemle hasábjain Imre neveléstudományi szempontból jelentős elméleti és gyakorlati életművét.

²⁴ RAVASZ László: *Imre Sándor*. Protestáns Szemle 53. (1944) 161–170.

Imre protestáns példaképei nyomán haladt, tevékenysége egyszerre volt tradicionális és innovatív. Ravasz László soraival zárva tanulmányunkat, Imre Sándorról nem túlzás azt állítani, hogy „Magyarországnak és a holnapi Magyarországnak emberöltőjében egyik legnagyobb nevelője” volt.

TAMÁSI ANNA ÉVA

A BÍRÁSKODÁSBAN RÉSZTVEVŐ SZEMÉLYEK A KÁNONI PERBEN KÉT SZENTSZÉK GYAKORLATA ALAPJÁN

*Szegedi Tudományegyetem, Állam- és Jogtudományi Kar, Európai Jogtörténeti Tanszék,
adjunktus*

A szentszéki bíráskodásban kánonjog-történetünkben mindig is magas rangú és tudású egyházi méltóságok vettek részt. Jelen munkában a veszprémi és a székesfehérvári szentszék 19. századi gyakorlatát vettem alapul, melyen keresztül – elsődlegesen levéltári források alapján – szeretném bemutatni e közép-dunántúli régió szentszéki gyakorlatát a bírósági személyzet tekintetében. Ezentúl szeretnék reflektálni jelenkorunk felé is, a mai gyakorlat egyes elemeinek jogtörténeti gyökereit keresve.

Nevezett korszakunkban megállapítható, hogy a bíráskodás legfontosabb szereplőinek személye nem sűrűn cserélődött, mely mindenképpen jót tett a bíráskodás minőségének, folytonosságának, állandóságának. A komoly gyakorlatot szerzett, nagy tudású egyházi személyek munkája volt a garancia a magas szintű ítélkezésre. A veszprémi levéltárban található, 1879–1883 közötti jegyzőkönyvek tanúsága szerint ebben az öt évben mindig Pribék István felszentelt püspök, püspökhelyettes¹ elnökölt, a bírák és ülnökök személye is alig-alig változott. A jegyző – a feldolgozott jegyzőkönyvek szerint – végig dr. Rédey Gyula kanonok volt.²

Vizsgált időszakunkban a veszprémi szentszéken a tisztségek nem voltak egymástól élesen elválasztva, több esetben is előfordult, főképpen az ülnökök esetében, hogy az egyik ülésen tisztii ügyészként, a másikon szegények ügyvédjeként

¹ Lorymi püspök, veszprémi püspökhelyettes.

² Ő volt az, aki egyedülként nemmel szavazott azon a városi közgyűlésen, ahol díszpolgári címet adományozott a város Wekerle Sándor miniszterelnöknek és Szilágyi Dezső igazságügy miniszternek. Ld. *Veszprémi Hírlap*, 1894. december 2., 48. szám, 5. p.; VÉL Szentszéki jegyzőkönyvek (1879–1883).

vagy éppen ülnökként szerepeltek.³ Az ülésen egy elnök és 5-9 szentszéki bíró, 2-3 szentszéki ülnök, egyes pereknél szentszéki tisztí ügyész, egy jegyző, esetenként – ha a per megkívánta – egy házasságvédő⁴ vett részt.

Székesfehérváron is hasonló volt a helyzet, ahol a következő számú és elnevezésű, feladatkorú tisztségviselők tevékenykedtek az egyházi bíróságon 1844-ben: 28 szentszéki bíró, ebből két egyházi jogtanár, jegyző, aljegyző, házasságvédő, tisztí ügyész, szegények ügyvédje, orvos és sebész. A bírók száma változó képet mutatott, nem volt egy kötelezően előírt, fix keret, 20-30 körül mozgott a számuk. Az orvosokra nagy szükség volt például a házasság el nem hálásának megvizsgálása szempontjából, de a felek, vagy más személyek pszichikai állapotát is többször vizsgálat alá kellett venni. 1845-ben a következő tisztségviselők szerepeltek a jegyzőkönyv szerint: elnök (aki a megyéspüspök volt), másodelnök, 28 ülnök: kanonokok, esperek, zsinati vizsgáló, papnevelő intézet igazgatója, táblabírók, nagyváradi kanonok és cs. kir. tanácsnok, egyházi törvények doktora, teológia doktora; ezen kívül aljegyzők, házasság és szerzetes fogadás védője, ügyész, szegények ügyvédje, orvos és sebész. Természetesen az imént felsoroltak nem vettek részt minden egyes szentszéki ülésen, közülük kerültek ki az egyes üléseken résztvevő személyek. Ha a konkrét üléseket vesszük górcső alá, Székesfehérváron azt láthatjuk, hogy az elnök mellett leggyakrabban 10-11 ülnök vett részt, azonban nem volt ritka a 13 ülnökkel tevékenykedő szentszéki ülés sem. Legkevesebb 8-9 ülnök minden esetben szerepelt az általam vizsgált jegyzőkönyvek tanúsága szerint. Veszprémben az ülésen egy elnök és 5-9 szentszéki bíró, 2-3 szentszéki ülnök, egyes pereknél szentszéki tisztí ügyész, egy jegyző, esetenként – ha a per megkívánta – egy házasságvédő vett részt.⁵

1918. május 19. után, az első egyházi törvénykönyv hatályba lépésével csökkent az ülésen résztvevők száma, rendszerint egy elnök, két zsinati bíró, egy házasságvédő és egy szentszéki jegyző voltak az állandó tagok. Az 1917-es Codex Iuris Canonici (CIC) hatályba lépése után a szentszéki bírókat már egységesen zsinati bí-

³ Pl. Szalay Mihály Lakner Mór és Kust Anna perében ügyészként vett részt, Soós Alojzia és Veszei Ferenc perében pedig ülnökként. VÉL 17/1883., 18/1883.

⁴ A kötelékvédő korábbi elnevezése.

⁵ A szentszéki bíró és a szentszéki ülnök elnevezés váltakozott a jegyzőkönyvekben, viszont ugyanazt a feladatkört (és sok esetben személyi kört) jelentette. Ld. Székesfehérvári és veszprémi szentszéki jegyzőkönyvek.

róknak nevezték, a szentszéki üléseken is kezdett állandósulni a jelenlévők száma, csak különleges esetben fordult elő, hogy az általános „felálláshoz” képest többen vettek részt.⁶ Összességében elmondható, hogy a kódex jótékony hatással volt az állandóságra, az egységesebb gyakorlat kialakítására. Tetten érhető ez például a már említett ülések lebonyolításában (résztevők, ügy előadása, előterjesztés a zsinati bíró által), a kihallgatást foganatosító személyek számában és elnevezésében.

Az 1917-es kódex hatályba lépése előtti időszakban a szentszékeken – ahogy jeleztük fentebb – a tisztségek nem voltak egymástól élesen elválasztva. Ennek a gyakorlatnak a továbbélése felfedezhető hatályos kódexünk egyik rendelkezésében is, mely így szól: „Ugyanaz a személy lehet ügyész és kötelékvédő is, de nem ugyanabban az ügyben.”⁷ Ennek a rendelkezésnek tehát egyértelműen jogtörténeti előzményei vannak.

Hatályos kódexünk a bírósági helynökkel, a bíróval, a kötelékvédővel és az ügyésszel kapcsolatban egy nagyon jelentős újítást vezetett be. Előírja ugyanis, hogy mindegyiküknek kánonjogi doktorátussal vagy legalább licenciátussal kell rendelkezniük.⁸ A régi kódex még kevésbé szigorú feltételeket támasztott velük szemben: a bírók esetén elegendő feltétel volt, hogy a kánonjogban jártas legyen, a többi tisztség esetén pedig úgy szólt a szabály, hogy kánonjogi doktor vagy legalább a kánonjogban egyébként jártas legyen az illető.⁹ Ehhez a megszorításhoz számos ellenvélemény ellenére azért ragaszkodott a törvényhozó, mert a bírósági személyzet képzetlensége több helyen visszaéléseket okozott, különösen Amerikában és Afrikában.¹⁰

A bíró

A bíráskodás legfontosabb szereplőjének először a hatásköri kérdéseire szeretnék kitérni. A bírónak, aki rendes vagy rendkívüli hatalmánál fogva igazságszolgá-

⁶ VÉL Szentszéki jegyzőkönyv alapján az 1920-as év legelső ülésén egy elnök, öt bíró, egy házasságvédő, egy szentszéki ügyész és a jegyző vett részt.

⁷ CIC 1983, 1436. kán. 1. §. Eadem persona, non autem in eadem causa, officium promotoris iustitiae et defensoris vinculi gerere potest.

⁸ CIC 1983, 1420. kán. 4. §, 1421. kán. 3. §, 1435. kán.

⁹ CIC 1917, 1673. kán. 4. §, 1474. kán. 1. §, 1589. kán. 1. §

¹⁰ Erdő Péter: *Újítások az egyházi perjogban*. Budapest, 1985. 9.

tatásra volt hivatva, kötelessége először megvizsgálni, hogy illetékes-e az adott kérdésben, és csak ezután bocsátkozhatott a per tárgyalásába.¹¹ Ezen kívül gondoskodott a per helyes folyamáról, a feleket kellően meg kellett hallgatnia, és a bizonyítékok alapján igazságos ítéletet kellett hoznia. Amennyiben fennállt a gyanú, hogy a bíró az adott ügyben különösen érdekelve van, akkor a felek visszatartásíthatták őt, és ha a gyanújuk igazolást nyert, más bíró kirendelését kérhették.¹²

Érdeemes megvizsgálni a bíraskodásban részt vevő személyeket, közülük kiemelten a bíró személyét a szentszéki gyakorlat alapján is, valamint a bírói kollégiumot, mivel házassági köteléki perekben a társas bíraskodás törvényi kötelezettség mind a hatályos törvényünk szerint, mint a korábbi idők kánonjai szerint.

A veszprémi szentszéken 5-9 szentszéki bíró tevékenykedett, Székesfehérváron viszont több bíró vett részt, tehát ez szentszékenként a saját gyakorlattól, „szokásjogtól” függött.¹³

A kódex hatályba lépését megelőzően az egyes szentszéki bíróknak, akik a bírói kollégium tagjai voltak, nem volt külön feladatkörük, ebből kifolyólag elnevezésük sem. Teljesen esetleges volt, hogy melyik bíró milyen mélyégben foglalkozott az adott ügygel. Ebben a tekintetben is változást hozott az 1917-es kódex, mely egyrészt bevezette a zsinati bíró elnevezést a bíró hivatalának elnevezésére, másrészt pontosította az egyes bírók szerepét a perben.¹⁴ 1917 után már minden ügy egy zsinati bíró kezébe került, akit előadó bírónak neveztek, ő tartotta végig a kezében a szálakat, az ő feladata volt az ügy előadása a szentszék előtt, javaslatot tett az ítéletre, és ez alapján szavazott a többi szentszéki tag, nevezetesen a másik zsinati bíró, akit szavazó bírónak neveztek, valamint az elnök. Az egy-egy egyházmegyében kinevezhető egyházmegyei bírók számának felső határát a Kódex 12-ben határozta meg.¹⁵

¹¹ Az illetékességi kérdésekről ld.: GROCHOLEWSKI, Zenon: *Tanulmányok az egyházi házasság- és perjogról*. Budapest, 2000. 176–179.

¹² Bozóky Alajos: *Az egyházi jog tankönyve*. Pest, 1871. 230–232.

¹³ Székesfehérváron a bírók száma változó képet mutatott, nem volt egy kötelezően előírt, fix keret, 20-30 körül mozgott a számuk.

¹⁴ ERDŐ: *Újítások... i. m.* 9–10. A zsinati bíró elnevezés onnan eredt, hogy a Kódex előírta, hogy tíz-évenként egyházmegyei zsinatot kell tartani, és a bírókat ott kellett megválasztani.

¹⁵ CIC 1917, 1574. kán. 1. §.

A hatályos CIC egyértelműen ezeken az 1917-es alapokon fejlődött tovább, bár a zsinati bíró elnevezés már nem található meg a kódex szövegében, azonban az előadó bíró tisztsége külön cím alatt szerepel, meghatározva törvényi szinten is a feladatkörét, amely feladatkör megegyezik a korábban kialakult gyakorlattal: „A társas bíróság elnökének az illető testület bírái közül ki kell jelölnie egyet előadóbírónak vagy jelentéstevőnek; ennek kell a bírói tanácsban jelentést tennie az ügyről, neki kell írásba foglalnia az ítéleteket is. Személyét az elnök megfelelő okból mással válthatja fel.”¹⁶ Újítás továbbá, hogy a hatályos egyházi törvénykönyv már nem határozza meg az egy egyházmegyében kinevezhető bírák számát.

Jelentős újítása 1983-as kódexünknek a bírók tekintetében az a törvényi rendelkezés, mely megengedi, hogy világi személyek is bíróként szerepelhessenek a társas bíróságok tagjaként.¹⁷ Ez a Corpus idején, sőt még az 1917-es kódex hatályossága alatt is elképzelhetetlen lett volna, tehát ezt hatalmas lépésnek tekinthetjük. (Bár a középkorban Európa bizonyos részein volt rá példa, hogy laikusok is részt vettek a szentszéki bíráskodásban.)

A házasságvédő (kötelékvédő) és a tisztí ügyész

Minden püspök köteles volt egyházmegyéjében már a 19. század folyamán is a szentszéki ügyésszel egyforma képesítésű, azaz kánonjogi doktorátussal, vagy a kánonjogban egyébként jártassággal rendelkező házasságvédőt kinevezni, akit mind a köteléki, mind a végre nem hajtott házasság felbontása iránti perben minden egyes bírói cselekményhez meg kellett idézni. A házasságvédő intézménye, a *defensor vinculi* a kánonjogban XIV. Benedek pápa 1741. szeptember 3-i, *Dei miseratione* kezdetű constitutioja nyomán jelent meg. Az volt a feladata, hogy ha mind a két fél kívánta a házasság megsemmisítését, a köteléket ő védje. Továbbá a házasságvédő felügyelt a házasságból származó kiskorú gyermekek érdekei-

¹⁶ CIC 1983, 1429. kán. *Tribunalis collegialis praeses debet unum ex iudicibus collegii ponentem seu relatores designare, qui in coetu iudicum de causa referat et sententias in scriptis redigat; in ipsius locum idem praeses alium ex iusta causa substituere potest.*

¹⁷ CIC 1983 1421. kán. 2. §. *Episcoporum conferentia permittit ut etiam laici iudices constituentur, e quibus, suadente necessitate, unus assumi potest ad collegium efformandum.*

re, valamint az anyagi és az eljárásjog szabályainak megtartására.¹⁸ Ezen kívül a fentebb említett constitutio azt is a házasságvédő feladatává tette, hogy kötelezően fellebbezzon a házasság érvénytelenségét kimondó ítélet ellen. E rendelkezést megtartotta az első egyházi törvénykönyv 1986. kánonja is, viszont a hatályos kódex más irányt vett: nem a házasságvédő fellebbezését követelte meg, hanem a másodfokra hivatalból történő felterjesztést írta elő. Ezen módosított a 2015-ben kiadott, *Mitis Iudex* kezdetű motu proprio, mely eltörölte a két egybehangzó ítélet megkövetelését érvénytelenség kimondása esetén, így ha nem fellebbez senki, már az elsőfokú ítélet végrehajtható.¹⁹

A házasságvédő az eljárás kezdete előtt a szentszéki elnök, illetőleg a vizsgálóbíró „kezébe” esküt tett, hogy mindent fel fog hozni a házasság érvényben tartása mellett, illetőleg felbontása ellen. Éppen ezért köteles volt jelen lenni a felek, a tanúk és a szakértők kihallgatásánál, ő szerkesztette a hozzájuk intézendő kérdéseket, melyeket zárt borítékban adott át az ügy bírójának, aki azt csak a kihallgatáskor nyitotta fel.²⁰

Ha a szentszék úgy határozott, hogy a házasságot érvénytelennek nyilvánítja, vagy ágytól és asztaltól véglegesen elválasztja a feleket, a házasságvédőnek ezt minden esetben véleményeznie kellett.²¹

Hatályos kódexünk a kötelékvédő feladatában, szerepkörében elég jelentős változtatást hozott, nevezetesen azt, hogy ezentúl nem neki kell összeállítania a tanúkhöz és a felekhez intézendő kérdőpontok jegyzékét, hanem annak, aki az adott személy kihallgatását kéri. Ez legtöbb esetben a felperest jelenti, aki általában nem személy szerint állítja össze a kérdéseket, hanem az ügyvédjére bízta ezt a feladatot, tehát a továbbiakban lényegében az ügyvédek szerkesztik a kérdőpontokat. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a kötelékvédőnek megszűnt a kérdésfeltevési joga, a továbbiakban is javasolhat kérdéseket a bírónak.²²

¹⁸ HERGER Csabáné: *A nővételtől az állami anyakönyvvezetőig. A magyar házassági köteléki jog és az európai modellek.* Budapest–Pécs, 2006. 185–186.

¹⁹ ERDŐ Péter: *Megjegyzések a házassági perek új szabályairól.* Magyar Sion 10. (2016/1) 35–36.

²⁰ HUSZÁR Elemér: *A katolikus házasságjog rendszere.* Budapest, 1928. 92.

²¹ RADA István: *Egyházi perrendtartás.* Veszprém, 1918. 133.

²² CIC 1983, 1533. kán.

Egyebekben a kötelékvédő feladatát meglehetősen tömören összegzi hatályos kódexünk: „(...) proponendi et exponendi omnia quae rationabiliter adduci possint adversus nullitatem.”²³ Ki kell emelni azonban, hogy a semmisségi perekben nagyon jelentős szerep hárul rá, ő az egyetlen ugyanis, aki a köteléket védi. Ennek fontosságát már XII. Piusz pápa is kellően hangsúlyozta 1944. október 2-ai beszédében²⁴, valamint II. János Pál pápa is beszélt kiemelt jelentőségéről 1988-ban a Római Rotán elhangzott beszédében.²⁵ A megfelelő kötelékvédelem hiánya ugyanis megnehezíti a bíró munkáját, mintegy eltorzítja a pert, mert a felperes kereseti kérelmével szemben, mely az érvénytelenség megállapítása érdekében hoz fel érveket, senki nem érvel az érvényesség mellett.²⁶ Ezt a szerepet tölti be a kötelékvédő hatályos jogunkban, és gyakorlatilag egész kánonjog-történetünk folyamán.

Minden püspöknek ki kellett nevezni szentszéki ügyészt is az egyházmegyéjében, akinek a természeténél fogva nyilvános vagy a neki mások által jelentett akadály alapján a házasság érvényét hivatalból meg kellett támadnia. Az ügyész, amennyiben részt vett a perben, fellebbezhetett, ha úgy tartotta, hogy az ítélet veszélyt jelent a közérdek számára, de nem támadhatta meg a házasság semmisségét megállapító ítéletet, mert a kötelék védelmének feladata a házasságvédőre tartozott.²⁷

Hatályos egyházbjogunk a következőképpen rendelkezik az ügyészről: „Az olyan egyházi peres ügyek számára, ahol a közérdek veszélybe kerülhet, valamint a büntető ügyek számára nevezzenek ki az egyházmegyében ügyészt, aki hivatalból köteles védelmezni a közérdeket.”²⁸ Az ügyésznek a püspök utasításai

²³ CIC 1983, 1432. kán. – Az olyan ügyek számára, ahol az egyházi rend kiszolgáltatásának semmisségéről vagy a házasság semmisségéről, illetve felbontásáról van szó, nevezzenek ki az egyházmegyében kötelékvédőt, aki hivatalból köteles előterjeszteni és kifejezni mindazt, amit a semmisség vagy a felbontás ellen ésszerűen fel lehet hozni.

²⁴ Allocuzione alla S. Romana Rota (2 oct. 1944), AAS 36 (1944) 282–190.

²⁵ Allocuzione alla Rota Romana (25 ian. 1988), AAS 80 (1988) 1178–1185.

²⁶ HÁRSFAI Katalin: *A kötelékvédő közreműködése az objektív igazság kiderítésében a házassági semmisségi perekben*. Kánonjog 14. Budapest, 2012. 115–117.

²⁷ GROCHOLEWSKI: *Tanulmányok... i. m.* 79.

²⁸ CIC 1983, 1430. kán. Ad causas contentiosas, in quibus bonum publicum in discrimen vocari potest, et ad causas poenales constituatur in dioecesi promotor iustitiae, qui officio tenetur providendi bono publico.

szerint kell eljárnia hivatalának gyakorlása során.²⁹ Tehát az ügyész minden büntetőügyben szerepet kap, ő készíti el a vádiratot, egyéb perekben pedig a közjó érdekében tevékenykedik. Bizonyos esetekben házassági perekben is felléphet, keresetet is beadhat, ilyenkor azonban félként vesz részt a perben.³⁰ Ez utóbbi eset meglehetősen gyakori volt mind a veszprémi, mind a székesfehérvári szentszék gyakorlatában, ugyanis az önként elvált házasfelek ügyében (amikor a felek nem kezdeményezték sem a házasság érvénytelennek nyilvánítását, sem az ágytól-asztaltól történő elválást, azaz jogtalanul költöztek külön) a szentszéki ügyész feladata volt, hogy pert indítson a szentszék előtt. Ilyen esetekben ő volt a per felperese, míg a jogtalanul eljáró házasfelek az alperesek.³¹

A szentszéki biztos, valamint az ügyhallgató (auditor)

A szentszéki vagy más néven meghallgató biztos intézményének alkalmazása bevett gyakorlat volt a veszprémi szentszéken. Ez amolyan kiküldött bírói jogkörrel felruházott „bizottságnak” tekinthető. Ha valamelyik fél kérelmezte (szegénység, betegség vagy egyéb okból), hogy meghallgató biztost rendeljen ki a szentszék, erre volt lehetőség. Ha peres ügyben kellett eljárni, akkor két bírót, ha békéltetésről volt szó, akkor két körzethez tartozó plébánost illetve esperest küldött ki a szentszék meghallgató biztosként.³²

Ez, és ehhez hasonló jogintézmény az általam vizsgált időszakban mindvégig megfigyelhető volt a szentszékek gyakorlatában. 1894 előtt hívták szentszéki biztosnak, feladata a felek és a tanúk vallomásainak felvétele volt.

1917/18 után is megmaradt ez a jogintézmény, azonban akkor már bizottság néven egy jegyzőkönyvvezetővel kiegészülve, és kezdett állandósulni a bizottság tagjainak megnevezése is: mindig a bizottság tagja volt egy házassági bíró (néhol vizsgálóbíró elnevezéssel), egy házassági kötelékvédő és egy házassági

²⁹ Részletesebben vö.: WIRTH, Paul: *Gerichtsverfassung und Gerichtsordnung*. In: Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts. Regensburg, 1980. 966–967.

³⁰ HÁRSFAI Katalin: *Bírósági gyakorlat*. Budapest, 2008. 26.

³¹ Pl. SzfvPL 1846/61/7., SzfvPL 1846/52/6.

³² Pl.: VÉL 67/1883., 28/1882., 37/1913.: Két biztos és egy házasságvédő kiküldetik, 51/1913: békéltetés plébános és esperes által.

jegyzőkönyvvezető. A hivatalos megnevezések ellenére ők már kizárólag helybeli egyházi személyek voltak (ellentétben a korábbi gyakorlattal, amikor szentszéki tagokat is kiküldtek), nem hivatásos szentszéki tagok.³³

Ez a tisztség, legalábbis a biztos, bizottság intézménye nem szerepel hatályos kódexünkben, ellenben az ügyhallgató személyében némi rokon vonásokat, továbbélést felfedezhetünk, ugyanis az ügyhallgató feladata lett mindazok elvégzése, mely korábban a biztos, a bizottság hatáskörébe tartozott.

1983-as kódexünk a következőképpen rendelkezik az ügyhallgatóról és feladatköréről: „A bíró vagy a társas bíróság elnöke ügyhallgatót jelölhet ki az ügy kivizsgálásának elvégzésére. Az ügyhallgató választható a bíróság bírái közül vagy azok közül a személyek közül, akiket a püspök erre a feladatra kijelölt.

Az ügyhallgátónak csak az a feladata, hogy a bíró megbízásának megfelelően összegyűjtse a bizonyítékokat és átadja őket a bírónak; ennek során azonban, hacsak a bírótól kapott megbízatása másként nem szól, eldöntheti, hogy hogyan és milyen bizonyítékokat gyűjtson össze, ha erről támad vita tisztségének gyakorlása közben.”³⁴

Láthatjuk tehát, hogy hatályos jogunk szerint az ügyhallgató végzi el – többek között – azokat a feladatokat, melyek korábban a biztosok feladatkörébe tartoztak. A magyarországi szentszéki házassági perekben általában nem állandó megbízással rendelkező ügyhallgatókat alkalmaznak, hanem a konkrét esetre kapják megbízatásukat. Kiemelt jelentősége van azonban, hogy az ügyhallgató kellő kánonjogi jártassággal rendelkezzen legalább a házasságjog tekintetében.³⁵ Az ügyhallgató munkája tehát a per első szakaszában zajlik, és amint a CIC rendelkezéseiből egyértelműen kiviláglik, viszonylag szabad keze van a bizonyítékok összegyűjtésében, ő maga dönti el, hogy milyen bizonyítékokat kíván

³³ Pl. VÉL 136/1920., 5/1922.

³⁴ CIC 1983, 1428. kán. 1., 3. §. Iudex vel tribunalis collegialis praeses possunt auditorem designare ad causae instructionem peragendam, eum seligentes aut ex tribunalis iudicibus aut ex personis ab Episcopo ad hoc munus approbatis.

Auditoris est, secundum iudicis mandatum, probationes tantum colligere easque collectas iudici tradere; potest autem, nisi iudicis mandatum obstet, interim decidere quae et quomodo probationes colligendae sint, si forte de hac re quaestio oriatur, dum ipse munus suum exercet.

³⁵ Részletesen vö. LEFKÁNTS György: *Az ügyhallgató szerepe a házassági semmisségi perben – vázlat az egyházi bíróságok joggyakorlata számára*. Kánonjog 15. Budapest, 2013. 107–109.

felkutatni, és azokat milyen módon, hacsak a megbízatása ettől eltérően nem rendelkezik.³⁶

Egyéb mellékes személyek

A bíró oldalán szereplő mellékes személyek a következők voltak: a szerzetesi fogadalom és a házassági kötelék védője, a szentszék jegyzője, a szentszék ügyésze, ahol pedig szakértői látélet vagy vélemény szükségeltetett, ott orvost, sebészt, bábát is alkalmaztak, akik minden egyes esetben külön lettek felesketve. Ilyen személyeket a székesfehérvári szentszéken is alkalmaztak, volt egy állandó sebésze, orvosa a bíróságnak, akiket akkor alkalmazott, amennyiben az ügy jellege azt megkívánta.

A felek oldalán szereplő mellékszemélyek közül említést érdemelnek az esetleges meghatalmazottak és az ügyvédek. A különbség köztük az volt, hogy az előbbiek a fél teljes jogú képviselői voltak, az ügyvédek viszont csak a rájuk bízott ügyekben és a megbízás terjedelme alapján képviselték a felet. Hazai gyakorlatunk szerint csak azok az ügyvédek működhettek a szentszéken, akiknek azon túl, hogy ügyvédi oklevelük volt, ezt az egyházi bíróság előtt is kihirdették. Ellenben az nem volt szükséges, hogy katolikus vallású legyen az illető, az megszorításként szerepelt azonban, hogy 25 éven aluliak, szerzetesek vagy exkommunikált személyek nem lehettek ügyvédek.

Perbeli személyek, a szentszéki ülés részvevői és az ülések gyakorisága

Veszprémben a szentszéki ülések 10-14 naponkénti gyakorisággal ismétlődtek, Székesfehérváron is hasonló volt a helyzet, bár 1853-ban (nov. 17.) hoztak egy olyan rendelkezést, miszerint minden hónap első keddjén és csütörtökén rendes szentszéki ülést kell tartani. Ezen kívül azonban többször tartottak rendkívüli ülést,³⁷ és arra is volt gyakran példa, hogy folytatólagos rendes szentszéki ülést

³⁶ HÁRSFAI: *Bírósági... i. m.* 26.

³⁷ A szentszéki gyakorlatban a rendes ülések számítottak főszabálynak, viszont amennyiben valamilyen gyors intézkedést kívánó ügy vagy probléma merült fel, az ordinárius rendkívüli szentszéki ülést hívott össze.

hívtak össze másnapra, ahol pontosan azoknak a tagoknak kellett megjeleniük, akik előző nap is az ülés résztvevői voltak.³⁸ Az 1894-es Házassági törvény hatályba lépését követően, azaz a polgári házasságkötés bevezetésével, a perek számában kezdetben nem mutatkozott jelentős változás, azonban egy év elteltével már csökkent a perek száma, így ritkábbak voltak a szentszéki ülések, ugyanakkor az ülésen részt vevők száma nem változott.³⁹ Érdekes, hogy az 1900-as évek elején a perek száma újra növekedési pályára állt. Úgy tűnik, e néhány év leforgása alatt többen arra jöttek rá, hogy a lelki békéjükhöz mégiscsak szükségük van házasságuk egyházi rendezésére is, és nem elegendő a polgári hatóságok által biztosított válási lehetőség.

A felperesnek az általános egyházi perjogi szabályok szerint perbeli jogképességgel kellett rendelkeznie, amely főszabály szerint mindenkinek megvolt, kivéve a 14 év alatti kiskorúakat, akik csak gyámjuk engedélyével szerepelhettek, valamint a szerzetesek, akiknek pedig főnökük jóváhagyását kellett kérniük ehhez. Ezen kívül az exkommunikáltak csak bizonyos esetekben állhattak perben, nevezetesen akkor, ha éppen az exkommunikációjukról folyt a per, vagy ha házassági ügyükről volt szó. Alperes lehetett exkommunikált személy is, megkötések nélkül.

Összefoglalásképp megállapíthatjuk tehát, hogy a két vizsgált hazai szentszékünk gyakorlatában az egyházi bíráskodásban elismert és nagy tudású, komoly képzettséggel rendelkező egyházi személyek vettek részt, így a törvénykezés színvonala garantálva volt.

A két egyházi törvénykönyv jótékony hatással volt a gyakorlat állandósulására, az első Codex Iuris Canonici nem is tűzte zászlajára teljesen új jog alkotását, hanem inkább a már meglévő jogszabályok rendszerezését, kikristályosítását, és ennek a célkitűzésnek a bíráskodás személyzete tekintetében maradéktalanul eleget is tett.

Megállapíthatjuk továbbá, hogy számos mai kánonjogi jogintézmény tekintetében megfigyelhető, hogy gyökereit a jogtörténetben kell keresnünk, több esetben a gyakorlatban bevált módszerek, jogszokások kaptak a későbbiekben jogszabályi megerősítést.

³⁸ Pl. SzfvPL. 1845. évi szentszéki jegyzőkönyv. (1845. febr. 24–25.)

³⁹ Pl. 1905-ben 9 ülés volt a szentszéken: jan. 7., febr. 24., márc. 23., márc. 29., ápr. 15., máj. 5., júl. 3., szept. 23., nov. 11. VÉL, Szentszéki jegyzőkönyvek.

