

CONTENTS

INTRODUCTION - PREFAȚĂ – ELŐSZÓ	3
JAKUBINYI GYÖRGY: Forms of Covenant – Forme de alianță – A szövetség formái.....	5
MOLNÁR JÁNOS: The Liberation from Egypt and the New Chronology. The Results of Twentieth Century Archeological Research and the History of the Old Testamen – Eliberarea din Egipt și noua cronologie. Rezultatele cercetărilor arheologice de la sfârșitul secolului XX și istoria veterotestamentară – Az Egyiptomból való szabadulás és az új kronológia. A 20. század végi archeológiai kutatás eredményei és az ószövetségi kortörténet.....	11
THORDAY ATTILA: Saint Paul's Gospel about the Resurrection of Jesus – Evanghelia Sfântului Paul despre învierea lui Isus – Szent Pál evangéliuma Jézus föltámadásáról	23
JELENYI ISTVÁN: The Acts of Apostles as Reflected in Recent Commentaries – Faptele Apostolilor în oglinda comentariilor recente – Az Apostolok Cselekedetei az újabb kommentárok tükrében	37
IOAN-VASILE BOTIZA: A Question still Awating an Answer: the Millenialism – O întrebare care își așteaptă încă răspunsul: milenarismul – Egy kérdés, amely még feleletre vár: a millenarizmus	45
BENYIK GYÖRGY: Die Neutestamentliche Bezüge der Qumranforschung – Aspectele neotestamentare ale cercetărilor legate de Qumran – A Qumrán-kutatás újszövetségi vonatkozásai	53
SZEGŐ KATALIN: Ist Religion eine Weltanschauung? – Este religia o perspectivă asupra lumii? – Világnézet-e a vallás?	59
JEAN-YVES BRACHET: La dimension sapientielle de la théologie – Dimensiunea sapientială a teologiei – A teológia bölcsességi dimenziója	73
PIERRE CLERMIDY: Comment dire Dieu? Essai de méthodologie – Cum putem să îl spunem pe Dumnezeu? Eseu metodologic. – Hogyan mondhatjuk ki Istent?	83
VÁRNAI JAKAB: Das Symbol: eine Erkenntnistheoretische Herausforderung für die Theologie – Simbolul - o provocare gnoseologică pentru teologie – A szimbólum mint ismeretelméleti kihívás a teológia számára	91
SZÁSZ JÁNOS: There will always be Poor among You – Sărăci vor fi mereu cu voi – Szegények mindig lesznek veletek	99

KOZMA ZSOLT: Community and Communication as a Theological Question – Comuniunea și comunicarea ca problemă teologică – <i>Communitas és kommunikáció mint teológiai kérdés</i>	103
ERDŐ PÉTER: Regolamentazione dei matrimoni misti nel diritto canonico latino vigente – Reglementarea căsătoriilor mixte în dreptul canonic latin în vigoare – <i>A vegyes házasságok szabályozása a mai latin egyházjogban</i>	111
BITSKEY ISTVÁN: Ekklesiologie und Rhetorik im Lebenswerk des Erzbischofs Pázmány Péter – Eccleziologie și retorică în opera lui Pázmány Péter – <i>Ekkleziológia és retorika Pázmány Péter műveiben</i>	119
GÁBOR CSILLA: Meditation in the Spiritual Life and in Literature – Meditația în practica religioasă și în literatură – <i>A meditáció a hitgyakorlásban és az irodalomban</i>	135
MARTON JÓZSEF: La vie et l'oeuvre de l'évêque Batthyány Ignác – Viața și opera episcopului Batthyány Ignác – <i>Batthyány Ignác püspök élete és munkássága</i>	145

INTRODUCTION

The Faculty of Roman Catholic Theology established in 1996, as the youngest of the Faculties of Babeş-Bolyai University commences with this volume, within the Studia collection, its own review, called THEOLOGIA CATHOLICA LATINA.

In this volume we publish the lectures given by prominent scholars during the Days of Theological Studies, organized for the first time by our Faculty on November 18-20, 1999, on the "Challenges addressed to Theology at the beginning of the Third Millennium". In addition we include one of the lectures from the session dedicated to the great Catholic bishop of Transylvania, Ignác Batthyány, on the 28th of November 1998.

With this first edition of the review we would like to pay homage to the memory of professor Gellért Békés OSB, who accepted our invitation and even sent an outline of his lecture, but afterwards received a better invitation, to the heavenly symposium. May the high level of his work and his true human qualities always stand before us as an example.

We take the opportunity to thank all those who made possible the organization of these conferences and the publication of this volume: first and foremost those responsible from the Babeş-Bolyai University, the Foundation Apáczai, the Ostfond der Diözese Linz, István Csucsuj, Ferenc Ágoston and László Vencser, Csilla Gábor and Dénes Gábor, Judit Robu, Joseph Favazza, Márta Bodó, Silvia Bereczki and Tamás Jakabffy, as well as the students Erzsébet Bálint, Enikő Duka, Emőke Fülöp, Szilvia Hübel.

ELŐSZÓ

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem 1996-ban alapított Római Katolikus Teológiai Kara ezzel a kötetrel indítja az egyetem Studia sorozatának keretében saját folyóiratát, THEOLOGIA CATHOLICA LATINA címmel.

A kötetben közreadjuk a Karunk által „Kihívások a teológiában a harmadik évezred küszöbén” címmel, 1999. november 18–20. között megrendezett Teológiai Napok előadásainak szerkesztett változatát, valamint az 1998. november 28-án tartott Batthyány Ignác emlékülés egyik előadását.

A folyóirat első számával Békés Gellért bencés szerzetes, teológiai tanár emlékének adózunk, aki a Teológiai Napokra bejelentkezett, előadása vázlatát elküldte, de időközben egy jobb meghívást kapott – az égi szimpóziumra. Életművének színvonala és igaz embersége álljon példaként előttünk.

Ezúton mondunk köszönetet mind-azoknak, akik a rendezvények megszervezését, valamint a kötet megjelenését lehetővé tették, különösen a Babeş-Bolyai Tudományegyetem vezetőségének, az Apáczai Közalapítványnak, az Ostfond der Diözese Linz szervezetnek, Csucsuj Istvánnak, Ágoston Ferencnek és Vencser Lászlónak, Gábor Csillának és Gábor Dénesnek, Robu Juditnak, Joseph Favazzának, Bodó Mártának, Bereczki Silvianak és Jakabffy Tamásnak, valamint Bálint Erzsébet, Duka Enikő, Fülöp Emőke, Hübel Szilvia egyetemi hallgatóknak.

MARTON József
ZAMFIR Korinna

A SZÖVETSÉG FORMÁI

JAKUBINYI GYÖRGY¹

ABSTRACT. Forms of Covenant. In 1931 Korošec published a study about the Hittites, their foreign policy, and the feudal contracts made with the nations under their influence. The clauses of these contracts included the great deeds done by the lord towards the people under submission and ended with the name of the gods who were witnesses to the contract.

Two decades later George Mendenhall from the University of Michigan developed this idea and came to an amazing conclusion: the Covenant between God and Israel on Mount Sinai is built on the model of Hittite contracts. He compared these two contracts and discovered many similarities.

The model of the Hittite contracts was widely used in the Ancient Near East during the second millennium B.C. We cannot deny that the covenant on Mount Sinai, which represents the essence of the Old Testament, was based solely this model. Yet the genius of the Jewish people stands in their skill of transforming and spiritualizing a political contract.

This genius also is modeled by the saints. Saint Theresa of Lisieux, who didn't know about the "theology of the covenant", made a similar "maneuver." She transformed the text of a wedding invitation into an invitation to her heavenly engagement, celebrated on the day of her life commitment in the Carmelite Order. Behind this childish gesture lies a deep theology. Israel accomplished a similar transformation with the text of the feudal contracts 3000 years ago.

A múlt század végéig egyedül a Szentírásból tudtuk, hogy az ókori történelem színpadán „heteusok” (Het fiai) is léteztek. Az ún. komoly tudomány azonban kétségbe vonta létüket, mert a Bibliát nem tekintették komoly alapnak. A törökországi Boghazköyben végzett ásatások óta viszont már nemcsak azt tudjuk, hogy léteztek, de a tudomány álmódzni kezdett, és a hettita birodalomban felismerte az ókor egyik „világhatalmát”, amely egyenlő félként szövetkezett a fáraók Egyiptomával. Végre a cseh Bedřich Hrozný 1915-ben megfejté nyelvüket, s a világ meglepődve veszi tudomásul, hogy a hettiták indogermán nyelven beszéltek. Megszóltak az agyagtáblák – több mint 20 000 –, és a modern ember csodálkozva hallgatta a 4 – 3 000 éves üzeneteket.

1931-ben Korošec tanulmányt tesz közzé². Bámulva állapítja meg, hogy a hettita birodalom urai rendkívül ügyes nemzetközi politikát folytattak. A leigázott vagy hatalmi

¹ A szerző 1974–1990 között a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskola biblikus tanára volt, 1990-ben az erdélyi egyházmegye segédpüspöke lett, 1994-től érsek.

² *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihren juristischen Wertung*, Leipzig, 1931.

körükbe került népekkel egyszerűen hűbéres szövetséget kötöttek. Sok szerződés szövege megmaradt. Egyforma mintát követnek. A hettita nagyúr felsorolja eddigi „jótéteményeit”, amelyekben a „szövetkező” népet részesítette. Majd a feltételek következnek. Végül felsorolják isteneiket a szerződés tanúiként.

Közel negyed század múltán a michigani egyetemen George Mendenhall lutheránus tudós elmélkedik Korošec tanulmányán. S ekkor villan fel agyában a felismerés: Izrael a hettita nemzetközi szerződések mintája alapján élte meg Istenhez fűződő egyedülálló kapcsolatát, a sínai Szövetséget! Szenzációs felismerés: sohasem jutott eszébe más népnek, hogy valamelyik istenével személyes viszonyba lépjen, szerződést kössön. Egyedül Izrael kinyilatkoztatott vallása, egyistenhite, Izrael Istenének egyetemessége és tisztán szellemi mivolta tette lehetővé Izrael számára ezt a lelki élményt.

Mendenhall lázas munkába kezd. Tanulmányával 1955-ben lép a világ elé.³ Aki cikket ír vagy elméletet gyárt, annak szembe kell néznie a kritikával is. Ez is bekövetkezett. A nyolc évvel fiatalabb amerikai-római jezsuita, Dennis J. McCarthy bírálja s ugyanakkor továbbfejleszti Mendenhall elméletét⁴. A vita azóta sem csendesült el azzal kapcsolatban, hogy tulajdonképpen milyen méretű a hettita szövetségminta hatása a sínai szövetségkötésre⁵. Az eredmény azonban megvan: azóta polgárjogot nyert a szentírási teológiában „a szövetség teológiája”, sőt bevonult a hittudományba is.

Miről van szó tulajdonképpen?

Korošec megállapította, hogy a hettita hűbéri szerződéseknek általában hat pontja van:

1. A bevezető megnevezi a hettita nagyurat, felsorolja címeit és családfáját.
2. Történelmi előszó szól a két fél eddigi kapcsolatáról. Főleg azt emelik ki, hogy a hettita nagyúr mennyi jóban részesítette már eddig is leendő hűbéresét. Az „én-te” megszólítást használják a szövegek.
3. Felsorolják a hűbéres kötelességeit: idegen hatalmakkal nem köthet hasonló szerződést; a hűbéreseket kötelesek megőrizni a békét egymás közt; a hadviselő hűbérurat katonai támogatásban kell részesíteniük; nem adhatnak menedékjogot a hűbérúr elől menekülő alattvalónak; a teljes bizalom és hűség jeleként meg kell látogatniuk évente a hűbérurat.
4. Utasítások következnek arra vonatkozólag, hogy a szerződés szövegét a templomban kell őrizni és időnként nyilvánosan fel kell olvasni.

³ *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh, 1955.

⁴ *Treaty and Covenant*, Róma, 1963; átdolgozott kiadása Róma, 1978.

⁵ Minden Szentírási kézikönyv hozza. Egyéb: magától az élharcostól: D. J. MC CARTHY: *Old Testament Covenant. A Survey of Current Opinions*, Oxford, 1972. Egyik legjobb rövid ismertető a legújabb időből: B.G. BOSCHI OP: *L'esodo e l'alleanza nell'esegesi moderna*, in: *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, ed. R. FABRIS, Brescia, 1981, 183-209.

5. Felsorolják a két nép isteneit, akik a szerződés tanúi.
6. Átok a szerződés megszegőjére, áldás megtartójára.

Mendenhall még három ponttal egészítette ki Korošec felsorolását:

7. A hűbéres hűségesküje.
8. Az eskütétel szertartása.
9. Eljárás a lázadó hűbéressel szemben.

Mendenhall ezután azonosítja a kilenc pontot a Sinai hegyi szövetség adataival:

1. Már a Tízparancs is azzal kezdődik, hogy Isten bemutatkozik: „Én vagyok az Úr, a te Istened” (Kiv 20,2; MTörv 5,6). A Szentírás többször felsorolja Isten címeit (például Kiv 34,6-7, amelyből a rabbinikus teológia levezette Isten tizenhárom tulajdonságát */slós eszré midót/*). Istennek természetesen nincs családfája, de tulajdonságainak felsorolása ezt helyettesítheti.
2. A Tízparancs is azzal folytatja, hogy kiemeli Isten eddigi jótéteményeit Izraellel szemben: „Én hoztalak ki Egyiptom földjéről, a szolgaság házából”. Tulajdonképpen az egész Szentírás Isten üdvhozó tetteiről számol be. De az Ószövetség legkiemelkedőbb üdvhozó tette az egyiptomi kivonulás, amely a Sinai hegyi szövetségekötéshez vezet.
3. A hűbéres jelen esetben Izrael. Isten hűbéreseként nem léphet szövetségre más istennel, függetlenül attól, hogy azok léteznek vagy sem. A Tízparancs is így folytatja: „Senki mást ne tekints Istennek, csak engem”. A hűbéreseket egymás közötti békéjének megfelel a zsidó törzseket egybekötő vallási és vérségi alapú békés kapcsolat. A zsidó honfoglalás Isten harca volt az Ígéret Földjéért, amelyben minden törzsnek részt kellett vennie. Az Isten ellen lázadót ki kellett irtani Izraelből, vagyis a lázadó hűbéresnek nem adhattak menedékjogot. A hűbéres teljes bizalommal volt hűbérurával szemben: innen a Szentírásban a sok felhívás, hogy Izrael bízzék az Úrban. Végül a hűbéres évi látogatását fejezte ki Izraelben az évi három zarándokünnep (*sálós rügálim*: húsvét, pünköszt és sátoros ünnep). A zarándokünnepen minden felnőtt izraelita Jeruzsálembé zarándokolt és így fejezte ki hűségét Isten iránt. A központosítás előtt (a Kr. e. 622 deuteronomista reform Jósija király alatt, vö. 2Kiv 22-23) valamelyik jahvista szentélybe kellett zarándokolni.
4. Azt is tudjuk, hogy a kőtáblákat – a szövetség tulajdonképpeni oklevelét – a Szentek Szentjében őrizték, magában a frigylárában (vö. Kiv 40,20; 1 Kiv 8,9). A Szentírásban nincs kifejezett parancs arra vonatkozólag, hogy a szöveget időnként fel kell olvasni a népnek. Viszont a tudósok egyetértenek

abban, hogy kellett lennie ilyen előírásnak, mert a törvényt mindenkinek ismernie kellett. Így értelmezik a MTörv 27. fejezetének szertartását is: szerintük nem egyszeri esemény leírása, hanem időnként megismételt szertartás.

5. Mivel Izrael egyistenhitű, természetesen csak Isten lehet a szerződés tanúja. A szövetséget Isten kezdeményezte, Izrael csak elfogadta és végrehajtja. Ilyen értelemben Izrael is tanú.
6. Áldás és átok sorozat többször is szerepel a Szentírásban (leghíresebbek a Lev 26 és MTörv 27-28).

A Mendenhall féle 7-9. pont már benne van az előzőkben. Maga Mendenhall is elismerte, hogy ilyen tökéletes formában sehol sem található a Szentírásban a szövetségekötés okmánya. Szerinte legjobban a szichemi szövetségekötés közelíti meg az eszményi szöveget (Józs 24. fej). Ebben a szövetségújító szertartásban megtalálhatjuk Korošec pontjait, az utolsót kivéve: hiányoznak az áldások és átkok.

A hettita szövegformula általános volt Keleten a Kr. e. II. évezredben. Éppen ezért nem lehet határozottan állítani, hogy Izrael kizárólag a „hettita” mintát követte volna az Istenével kötött szövetsége megélésében. Azt azonban el kell ismernünk, hogy a Sinai hegyi szövetségekötésnek – amely az Ószövetség alapja (a Tóra ajándékozása = *máttán Tóra*) – profán szerződési mintája volt. S éppen az a zseniális benne, hogy a választott nép mintegy „spiritualizálta” a politikai szerződés mintáját és ezzel fejezte ki egyedülálló kapcsolatát mindenható Istenével⁶.

Ez már a szentek zsenialitása. Lisieux-i Szent Teréz 1890 októberében házassági értesítést kap: unokanővére, Jeanne Guérin férjhez megy dr. Francis Le Néel orvoshoz. A fogadószobában már többször beszélgettek, s ilyenkor Teréz mindig arra gondolt: ha a földi menyasszony ennyire kedvében akar járni vőlegényének, mennyivel inkább kell neki kedveskednie Jézusnak, mennyei Jegyesének. Az ószövetségi Izrael Istent mindig Izrael Vőlegényének tekintette (pl. Ózeás, Énekek Éneke stb.).

A meghívó láttán munkához lát. Adjuk át neki a szót:

„Egyenesen azzal szórakoztam, hogy meghívót szerkesztettem az övének a mintájára, íme, így fogalmaztam meg:

⁶ „A szövetség formái” a szövetség teológiájának csak egyik részletkérdése. A teljes kérdés egyik legrövidebb és legügyesebb összefoglalását John L. MCKENZIE SJ adja a *The Jerome Biblical Commentary*-ben (olasz kiadása: *Grande Commentario Biblico*, Brescia, 1973, 1797-1806). A jelen cikk is őt követi.

MEGHÍVÓLEVÉL A GYERMEK JÉZUSRÓL ÉS A SZENT ARCRÓL
NEVEZETT TERÉZ NŐVÉR MENYEGZŐJÉRE

A Mindenható Isten, az Ég s a föld Teremtője, a Világ Korlátlan Ura és a Boldogságos Szűz Mária, az égi Udvar Királynője, tudatják, hogy Felséges Fiúk, Jézus, a Királyok Királya és az uralkodók Ura frigyre lépett Teréz Martin kisaszszonnyal, aki, miután nemesi címe Jézus Gyermeksége és Szent Arca, ezzel Úrnője és Hercegnője lett az Isteni Jegyesétől nászajándékba kapott két birodalomnak: Jézus Gyermekségének és Szenvedésének.

Louis Martin úr, a Szenvedés és a megaláztatás Uradalmainak a Birtokosa és Martinné úrasszony, az Égi Udvar Hercegnője és Nagyasszonya tudatják, hogy Leányuk, Teréz, frigyre lépett Jézussal, Isten Igéjével, az Imádandó Szentháromság második Személyével, aki a Szentlélek közreműködése által Emberré, s Máriának, az Egek Királynőjének Fiává lett.

Nem tudván önöket meghívni az esküvői szertartásra, mely a Kármel hegyén, 1890. szeptember 8-án folyt le (csak az égi udvar volt hivatalos) kérjük, jelenjenek meg a Második menyegzőn, amely Holnap lesz, az Örökkévalóság Napján, amely napon Jézus, az Isten Fia, eljön az Ég Felhőiben, fenséges ragyogásában, hogy megítéljen Eleveneket és Holtakat. Miután ennek órája bizonytalan, kérjük, legyenek készenlétben és virrasszanak.”

Szent Teréz tehát nem tett egyebet, mint átírta a meghívót. A gyermekes gesztus mögött azonban mély teológia van! Ezt tette Izrael is háromezer évvel előtte a nemzetközi hűbéri szerződés szövegével.

AZ EGYIPTOMBÓL VALÓ SZABADULÁS ÉS AZ ÚJ KRONOLÓGIA A 20. SZÁZAD VÉGI ARCHEOLÓGIAI KUTATÁS EREDMÉNYEI ÉS AZ ÓSZÖVETSÉGI KORTÖRTÉNET

MOLNÁR JÁNOS¹

ABSTRACT. The Liberation from Egypt and the New Chronology. The Results of Twentieth Century Archeological Research and the History of the Old Testament.

The traditional consensus regarding the Pentateuch no longer exists. Not only does literary criticism put in question the existence or dating of the traditions, but the results of recent archeological research contest the dating of the history of Israel and propose a new chronology.

The classical chronology was based on data from Egyptology concluding that the Hebrews settled and lived in Egypt in the latter time of the Middle Empire (Late Bronze Age) during the Hyksos domination. The pharaoh of the oppression was Ramses II (possibly before him Sethos I, too), and the Exodus took place in the thirteenth century, during the reign of Ramses II.

Recent archeological discoveries, especially the study of the stratification of the settlement in Tell-el-Daba, layers H-G1, buildings and tombs, as well as the reinterpretation of the old data (Sheshonk's townlist on the portal of Karnak) put the whole Egyptian history in a new light. This implies a new chronology for the history of Israel. According to this, Hebrews settled in Egypt during the time of the XII. dynasty; Moses lived in Egypt during the reign of Chaneferre Sobekhotep IV (XIII. dynasty), and the Exodus took place under Dedumose (1457-1444).

This new data leads to a reevaluation of the biblical traditions, considered for a long time unhistorical by biblical criticism (see 1Kgs 6:1 that supposes the Exodus was in 1446). Biblical research is challenged by recent archeological discoveries that seem to confirm the historical value of the data provided by the Bible.

1890-ben F. Delitzsch fennen hangoztatta, hogy az ószövetségi kutatásban a Pentateuchos kérdés megoldásának abszolút elsőbbséget kell biztosítani. 75 évvel később, annak ellenére, hogy a Pentateuchos eredetének és fejlődésének irodalomtörténeti sémája a múlt század végi és a XX. század kutatásai nyomán kialakult és rendszerré fogalmazódott, F. V. Winett megállapítja: „az Ószövetség tanulmányozásának nem lehet addig biztos alapja, amíg a Pentateuchos kérdés nincs megoldva”².

Hát így állunk? Száz év alatt, Wellhausentől el Gerhard von Rad-ig tényleg nem sikerült megoldani a Pentateuchos problémacsomagot? A hatvanas évek kutatói felesleges aggályoskodásnak tekintették a Winett által felvetett kérdést, a Pentateuchos-kutatás

¹ A szerző a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Hittanárképző Karának biblikus tanára, dékán.

² *Re-Examining the Foundations*, in JBL 84, 1965, 1-19.

átértékelésének és lezárásának ügyét. A kérdés azonban nem volt egyszerű és ma sem az. Winett megállapítása előre vetíti azt a „tudományos forradalmat”, amit a hetvenes években két Pentateuchos-kutatással foglalkozó irodalomtörténeti munka váltott ki, teljes felfordulást idézve elő a Delitzsch utáni szinte egy évszázados Pentateuchos-kutatásban. Az egyik H. H. Schmid: *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* című, Zürichben 1976-ban megjelent munkája, és a másik R. Rendtorff: *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* című, Berlinben, 1976-ban megjelent írása.

Ennek a tudományos forradalomnak következtében, írja Albert de Pury és Thomas Römer: *A Pentateuchos kutatás rövid története* című, 1994-ben Budapesten magyarul is megjelent munkájában, „alapvetően rendült meg az a klasszikus konszenzus, amit még a hetvenes évek (nálunk Erdélyben még a 90-es évek) diákjai tanulhattak”. Schmid és Rendtorff kutatási eredményei számos ponton kérdőjelezik meg a Pentateuchos irodalomtörténetének hagyományos nézeteit. Például a források szokásos datálása terén vagy az egyes források, forrásrétegek, irodalmi dokumentumok létezését illetően. Ezzel a kutatást a Pentateuchos végső, kanonikus formájának a vizsgálata felé terelik, melyben nem az egyes források, mint önálló művek válnak fontossá, hanem a redakcionális réteg, amelyik a kezdeti időtől fogva létező Pentateuchos anyagát, az egyes irodalmi egységeket összefogja, könyvvé szerkeszti.

Schmid és Rendtorff irodalomtörténeti kutatásai azonban nemcsak a Pentateuchos irodalomtörténeti kérdéseinek a felülvizsgálására, új konszenzusok vagy legalább konvergenciák keresésére ösztönzik a mai kutatókat, hanem a Pentateuchos által leírt és bemutatott történelmi kor teljes átértékelésére is. Ebben a munkában a történészek segítségére siet a kilencvenes évek régészeti kutatása is, azok az archeológiai feltárások, amelyeknek tudományos feldolgozásával David Rohl: *A Test of the Time*, Londonban 1995-ben megjelent művében találkozunk (német fordításban 1996-ban jelent meg Münchenben *Pharaonen und Propheten* címen).

Ha tehát azt mondjuk, hogy a Pentateuchos kutatás krízishelyzetet teremtett az irodalomtörténetben, akkor azt is mondhatjuk, hogy ugyanezt a krízist idézte elő a történelemkutatásban is. Az elmúlt tíz év archeológiai kutatása ezt a krízist kiterjesztette az egész ókori kelet történelmére. David Rohl könyve bejelenti ezt a krízist, a csatát viszont az elkövetkezendő évek vagy talán évtizedek újabb kutatási eredményei fogják megvívni és eldönteni.

De miről is van szó tulajdonképpen?

A hetvenes évek végére kialakult irodalomtörténeti sémákkal egyidejűleg a történelemkutatásnak is sikerült kialakítania a Pentateuchos történelmi anyagával kapcsolatos álláspontját, közelebbről sikerült datálnia az egyes eseményeket, főleg az Izráel néppéválásának bázistörténetét, az Egyiptomból való szabadulást. Ezzel létrejött az a kronológiai konszenzus, amivel Izráel történelme, mint valóságos történelem beépülhetett az ókori kelet népeinek a történelmébe. Ez a konszenzus azonban nem egy esetben az ószövetségben leírt események történeti hitelét, s ezzel a Szentírásnak a megbízhatóságát csorbította meg, vagy tette egészen kérdésessé. Az utóbbi évek archeológiai kutatása azonban megkérdőjelezi ennek a kronológiai konszenzusnak a valódiságát, melyért a bibliakutatók sok esetben az egyes történetek hitelességét is feláldozták. Az új kutatás

felbontja a sokszor kompromisszumok árán felállított kronológiát, az eseményeket új időviszonyokba állítja, s ezáltal nemcsak a történetírás számára jelöl ki újabb és újabb feladatokat, hanem a Pentateuchos irodalomtörténeti kutatásának is.

Ahhoz, hogy a klasszikus ókori történetkutatás és az új archeológiai kutatás ütközési felületeit érzékeljük, és a mai kutatási eredményekből származó feladatokat megfogalmazhassuk, először az ún. klasszikus kronológia, másodsor az új kronológia síkjában szeretném bemutatni az Egyiptomból való kivonulás eseményeit, s ennek egész történelmi kontextusát, a páttriárkák történetével kezdve.

1. Események a klasszikus kronológia szerint

Az 1Kir. 6,1 szerint az Egyiptomból való szabadulástól Salamon uralkodásának negyedik évéig, Kr. e. 966-ig 480 esztendő telt el. E tudósítás szerint az Egyiptomból való szabadulás Kr. e. 1446-ban történt. A történetírók viszont azon a véleményen vannak, hogy az 1Kir 6,1-ben közölt adat irreális, mivel nem illeszkedik be II. Ramszesz uralkodásának történelmi kontextusába. A klasszikus kronológia ezt a megállapítását a következő adatokra építi:

Az Ószövetség szerint Izráel fiainak egyiptomi tartózkodási ideje 430 esztendő. Ez azt jelenti, hogy Jákób az 1Kir. 6,1 adata szerint Kr. e. 1876-ban ment le Egyiptomba fiaival együtt és telepedett le a Gósen földjén. Ez pedig azért valótlan, mert Ábrahám kb. csak a XX. sz. második felében érkezhetett Kánaán földjére, az egész Mezopotámiát elárastó amorita népvándorlás idején. Ábrahám Kánaánba érkezése és Jákób 1876-ban történt egyiptomi letelepedése között ilyenképp nincs meg az az időintervallum, amelyre nyugodt lélekkel lehetne datálni a páttriárkák kánaáni vándorlását. Továbbá az 1Kir 6,1 adata azért is valótlan, mert idegen népelemek letelepedése Egyiptomban és azok privilégiumokban való részesítése a Közép-birodalomban elképzelhetetlen. Egy ilyen szerű betelepedés, mint a Jákóbé, csupán a hiksosz korban lehetséges, amikor a kánaánita származású hiksoszok (= idegen törzsfő) fokozatosan betelepednek a deltába, megdöntik a Közép-birodalmat, s hatalmukat kiterjesztik egész Egyiptomra. Manetho, egyiptomi történész idői táblázatát figyelembe véve a hiksosz kor Kr. e. 1700-1555 közé datálható. Ilyenképp Jákób csak 1700 körül érkezhetett Egyiptomba, ahol a hiksoszok elűzése után, az újbirodalom fáraói rabszolgaságba vetették a hiksoszok korában betelepedett és ottmaradt népcsoportokat. Erről az időről az Ószövetség csupán tömondatokban emlékezik meg. Részletesebb tudósítást csupán Pitom és Ramszesz városok építésével kapcsolatosan olvasunk. Mindezekből a klasszikus kronológia arra a következtetésre jut, hogy Izráel rabszolgasága II. Ramszesz (Kr. e. 1290-1224) idején volt a legnehezebb. II. Ramszesz, vagy talán már elődje is, I. Szeti az a fáraó, aki nem ismerte Józsefet, s a hébereket rabszolgasorsba kényszerítette. II. Ramszesz ugyanakkor a kivonulás fáraója is. Az ő idejében szabadult meg Izráel a fogságból.

Ahhoz, hogy az évszámok közti különbségek kiegyenlítődjenek, s igazolódjék, hogy a kivonulás nem történhetett meg 1446-ban, hanem csak II. Ramszesz korában, Albright (vö. CAH, II, 33; 1966) például az 1Kir. 6,1-ben említett 480 esztendő értelmezésénél abból indul ki, hogy a föníciaiak és a karthágóiak rögzített írásos hagyomány híján nemzedékenként 40 évvel számították az időt. Ugyanezt tették a héberek is. Pl. a Józs 5,6-

ban említett 40 év egy generációt tesz ki. A törzseknek azért kellett 40 évig vándorolniuk, hogy azok, akik Egyiptomból kijöttek, elpusztuljanak, s csupán az új generáció menjen be az ígért földjére. Így a 480 év 12 nemzedéket jelent. Egy nemzedék ideje egy apa születésétől a fiú születéséig azonban inkább 25 év, ami a 480 év helyett a mi időszámításunk szerint 300 évet tenne ki. Az IKir. 6,1 ilyenszerű értelmezése alapján a kivonulás ideje valóban II. Ramszesz uralkodása, pontosan Kr. e. 1266.

Hol és miért hibás ez a kronológia, pontosabban melyek azok a tudományos kifogások, amelyek előbbre, azaz közelebb visznek a Bibliában leírt Kr. e. II. évezred eseményeinek történelmi hitelességéhez?

1. A fentebb vázolt kronológiai szemlélet Champollion francia egyiptológus, a hieroglifák megfejtőjének kutatási eredményeire támaszkodik. A fennmaradt emlékoszlopokon említett Pi-Ramszesz (= Ramszesz háza) építését Champollion azonosítja a 2Móz. 1,11-ben említett Pitom és Ramszesz építésével. Ebből az azonosításból természetesen következik az a megállapítás, hogy a kivonulás fáraója II. Ramszesz.

2. Mindazok, akik még ma is ennek a kronológiának a hívei, nem veszik figyelembe, hogy 1Móz. 47,11-ben arról olvasunk, hogy Jákób és fiai „Ramszesz földjén” telepedtek le. A „Ramszesz földje” helymegnevezést a bibliakritika anakronizmusnak, fogság vagy fogság utáni redaktori betoldásnak tekinti, melynek nincs történelmi hitele. 2Móz. 1,11-et viszont ugyanez az irányzat történelmileg hiteles tudósításnak minősíti, s fel sem veti annak lehetőségét, hogy ott is, miként 1Móz. 47,11-ben anakronizmussal, azaz egy későbbi kor helységmegnevezésével állunk szemben.

3. Egy nemzedék életidejét 40 évben mérni azért helytelen, mert az említett lókus, Józs. 5,6 nem erről beszél, s a Biblia máshol sem említi azt, hogy egy nemzedék ideje 40 esztendő lenne. Az említett helyen, Józs. 5,6-ban nem a generációk évszám szerinti meghatározásáról van szó, hanem arról, hogy 40 évnek kellett eltelnie, míg a felnőtt nemzedék meghalt³. Ez az idő pedig nem apa születésétől a gyermek születéséig eltelt idő (biológiai nemzedékcseré), hanem a férfikor kezdetétől a haláláig eltelt idő.

4. A II. Ramszesz korára történő datálás figyelmen kívül hagyja a Bir. 11,26 tudósítását is. Jefte, Izráel bírójának diplomáciai beszélgetést folytat az ammonita királlyal. Beszédéből kiderül, hogy a honfoglalás óta, mióta Izrael letelepedett Hesbonban és környékén, 300 esztendő telt el. Jefte Saul királlyá választása előtt volt Izráel bírójának, kb. Kr.e. 1120 táján. Ha az általa említett 300 esztendőt és a pusztai vándorlás 40 esztendejét hozzáadjuk az ő bíráskodásának évéhez, a kivonulás Kr. e. 1460-ban ment végbe. Ez az adat közelebb áll az IKir. 6,1-ben említett 1446-os esztendőhöz, mint II. Ramszesz korához.

5. Ha a kivonulás kérdésének történelmi datálásánál figyelmen kívül hagyjuk a fentebb említett megállapításokat, s egészében eltekintünk attól, amit a Biblia mond, a II. Ramszesz korára történő datálás akkor is aaptalan. Sem elődje, I.Sethosz, sem II. Ramszesz korából nem áll rendelkezésünkre olyan archeológiai lelet, sem tárgyi, sem írásos

³ Lásd David ROHL, 145.

bizonyíték, ami a héberék egyiptomi tartózkodását és az országból való kivonulását igazolná, úgy, vagy legalább helyel közzel, ahogyan arról Mózes könyveiben olvasunk.

Zsákutcába jutott tehát mind a régészet, mind a történetkutatás? Ha figyelembe vesszük David Rohl munkáját, amelyben feldolgozza a kilencvenes évek archeológiai leleteit és ezzel egyidőben újraértékeli az egyiptomi és palesztinai kutatások eddigi leletanyagát, akkor semmiképpen sem beszélhetünk zsákutcáról. Izráelnek azt a történelmi korszakát, amelyben lejátszódott a pátriárkák története, az egyiptomi rabszolgaság és a kivonulás, nem utalhatjuk sem a mítoszok, de még a legendák, vagy történeti mondák világába se. Az önmaga állításait igazolni nem tudó történetkutatás hajlik arra a véleményre, hogy Izráel valóságos történelme, vagyis az a történelem, amit történetkritikailag már fel lehet térképezni, s így a kutatás tárgyává lehet tenni, a kettészakadt királyság történelmével kezdődik, mivel csak ezt a történelmet lehet rekonstruálni az eddigi királylisták, győzelmi oszlopok, udvari levelezések alapján közölt adatok segítségével. Izráel történelme viszont a Biblia szerint nem Kr. e. 930-ban, a kettészakadással kezdődik, hanem Ábrahám elhívásával. A David Rohl által felállított új kronológia Izráelnek az Ábrahámval kezdődő történelmét, közelebbről az egyiptomi tartózkodást és a kivonulást, a bibliakritika által részben mítosznak, részben legendának tartott történelmi leírásokat, s ezzel egyidőben az egész egyiptomi történetkutatást állítja új fénybe és új kihívások elé.

A következőkben erről szeretnék beszélni.

2. Egyiptom és az új kronológia

Tekintettel arra, hogy előadásom időhöz kötött, ennél a fejezetnél nem bocsátkozom részletes kérdésekbe, csupán a kutatás eredményeit ismertetem.

Champollion I. Sesonk fáraó politikai hadjáratának leírását, közelebbről a meghódított városok névkatalógusát tanulmányozva, a 29-es névgyűrűt „*Juda ha malek*”= Juda királyságának olvasta. I. Sesonk tehát elfoglalta Juda királyságát. IKir. 14,25-26 és 2Kron. 12,2-9 arról tudósít, hogy Roboam uralkodásának 5. évében Sisák fáraó elfoglalta és kifosztotta a templomot. Champollion és őt követve mind az egyiptológusok, mind a bibliai történészek Sisák fáraót azonosították I. Sesonk fáraóval, aki a 22. dinasztia megalapítója volt. Edwin Thiele bibliai kronológiája szerint I. Sesonk, vagyis Sisák fáraó hadjárata Kr. e. 925-ben történt.

David Rohl viszont a fennmaradt városlisták tanulmányozása során rájön arra, hogy a 29-es névgyűrű olvasata nem Juda, hanem JAD = a király keze, vagyis egy olyan városról van itt szó, ahol egy ismeretlen uralkodó emlékoszlopot állított fel. Továbbá felfedezi, hogy I. Sesonk városlistáján izráeli és nem júdai városokról van szó. Ilyenképp az IKir. és 2Kron., valamint a karnaki portál városlistái két különböző hadjáratról tudósítanak. Következésképp I. Sesonk és a bibliai Sisák nem azonos személyek.

Az Apisz bikákkal kapcsolatos adatok elemzése során David Rohl arra is rájön, hogy az egyiptomi kronológia túl nagy időintervallumra datálja a III. átmeneti korszakot. Ezt a gyanúját megerősítette a Tanis-i királysírok újabb archeológiai lelete. A vizsgálat során például kiderült, hogy II. Oszorkont, a 22. dinasztia ötödik uralkodóját hamarabb temették el, mint I. Psusennest, a 21. dinasztia második uralkodóját. Ebből a felismerésből

született az a további kutatás, amelynek eredményeként David Rohl leszögezi, hogy miként a 25. és a 26., a 22. dinasztia második szakaszának fáraói és a 23. dinasztia fáraói egyszerre uralkodtak, ekként a 21. dinasztia és a 22. dinasztia első szakaszának uralkodói is. Ez a felismerés egészen átrendezi az eddigi egyiptomi kronológiát.

A Manetho történetíró munkásságára épülő eddigi kronológia átrendezésében szerepet játszott a Wadi Hammamat-ban talált Graffito-genealógia, a Nespaherenhat obeliszk genealógiája és Ptah isten főpapjának memphisi genealógiája. Egybevetve ezeket a genealógiákat, újraértékelve a karnaki portál hieroglifáinak jelentését Rohl arra az álláspontra jut, hogy a bibliai Sisák nem Sesonk fáraóval, hanem II. Ramszesszel azonos, ugyanis a 19. dinasztia uralkodói nem a XIII. században uralkodtak, hanem a X. században. A beszámolók csupán II. Ramszeszről tudósítanak, hogy hadjáratot vezetett Jeruzsálem ellen, s a várost bevette. II. Ramszeszről tudjuk azt is, hogy leányai „Sysa”-nak becézték. A héber szentíró ezt a becenevet veszi át a Kir. és Krón. tudósításában. Sysa = II. Ramszesz = a héber Sisák.

A bibliai kutatás számára Rohl új kronológiája, az egyiptomi birodalmak és dinasztiák új időrendi felosztása több szempontból is lényeges. Ha II. Ramszesz nem a XIII. században, hanem a X. században uralkodott, egyértelmű, hogy II. Ramszesz nem lehet a kivonulás fáraója. Az ő korában Izráel már királyságba szervezetten élt Kánaán földjén. Ha nem II. Ramszesz a kivonulás fáraója, a 2Móz 1,11-ben említett Ramszesz város sem lehet azonos a II. Ramszesz által építtetett Pi-Ramszesz várossal. A tudósításban a Ramszesz helységnév ilyenképp anakronizmus, miként 1Móz 47,11-ben. Az egyes állításokat és cáfolatokat egybevetve ilyenképp világos, hogy a régészeti és tarthatatlan XIII. századi kivonulásdátálás megbukik.

Kérdés, egyáltalán lehet-e az egyiptomi leletek segítségével datálni a kivonulást, vagy minden próbálkozás eleve tudománytalan, miként a Champollion kutatásaira építő utóbbi száz év bibliai történetírása? Rohl egészen másképp látja a kérdést. Az átrendezett egyiptomi kronológia nemcsak Egyiptom történelmének újraírását fogalmazza meg, mint tudományos követelményt, hanem az egész ókori kelet történelmének új időviszonyba való beállítását. Mindez lehetőséget ad a bibliai történetek újabb történelmi elemzésének is. Ebben az elemző munkában új értéket kapnak az eddigi archeológiai leletek, amelyek azonosítását az ortodox kronológia nem tette lehetővé és azoknak az archeológiai leleteknek az értékelése, melyek az utóbbi tíz évben kerültek a kutatók asztalára.

3. Izráel és egy új kronológia

Mint már említettük, a Biblia tudósítása szerint (lásd: IKir 6,1, Bir. 11,26, Józs. 5,6 lókusokat) a kivonulás Kr. e. 1446-ban volt. Mindaz, amiről a Biblia a kivonulás eseményéig tudósít, a pátriárkák története, az Egyiptomban való letelepedés és a rabszolgaság Kr. e. 1446 előtt történt. Kérdésünk: mikor és milyen világtörténelmi összefüggésekben ment végbe mindez?

A pátriárkák történetének datálásánál abból a földtani eseményből, közelebbről földrengésből és vulkanikus kitörésből kell kiindulnunk, aminek következtében kialakult a Holt-tenger és elpusztult a Taurusz hegységtől kiinduló, az Akabai öblön túlra lenyúló

földtani hasadék Holt-tenger környéki vidéke. Jack Finegan amerikai kutató szerint⁴ ez a földtani jelenség Kr.e. 1900-ban ($\pm$) történt. A Biblia szerint ekkor pusztult el Sodoma és Gomora (1Móz 19), s mindez azokban az években történt, amikor Isten megígérte, hogy Sárának jövő esztendőre fia fog születni (1Móz. 18,9-15)⁵.

Ha ezt a földtani eseményt igazoló dátumot elfogadjuk, s figyelembe vesszük az egyes bibliai tudósításokat, akkor a következő időrendi táblázatot készíthetjük el:

Ábrahám kb. 1940-ben érkezett Kánaán földjére, József Kr. e. 1683-ban került Egyiptomba, 1671-ben lett alkirály, 1663-ban kezdődött az éhség, Jákób 1662-ben ment Egyiptomba, az egyiptomi rabszolgaság ideje 215 év, a kivonulás Kr. e. 1447-ben ment végbe, miként arról az IKir. 6,1 is tudósít.

Ennél az idői táblázatnál viszont fel kell figyelnünk arra a buktatóra, hogy 2Móz. 12,40 szerint az egyiptomi tartózkodás ideje 430 és nem 215 év. Josephus Flavius is úgy tudja, hogy a 430 év nem csupán az egyiptomi tartózkodás éve, hanem beleszámláltatik a pátriárkák kánaáni vándorlásának ideje is. "Xanthiko hónap 15. napján hagyták el Egyiptomot, 430 évvel azután, hogy Ábrahám atyánk megérkezett Kánaánba és 215 évvel azután, hogy Jákób felment Egyiptomba⁶. A LXX is 215 évi egyiptomi tartózkodásról tud. A 2Móz. 12,40-et így fordítja: "és Izráel fiai tartózkodása, vagyis az az idő, amit Egyiptom földjén és Kánaán földjén éltek, 430 évig tartott". Következésképpen töretlen kronológiai vonal áll előttünk, ha megállapítjuk, hogy 2Móz. 12,40 esetében a masszoréta szövegből kimaradt az „és Kánaán földjén” kifejezés.

Ha a felállított bibliai időrendi táblázatot összehasonlítjuk a Rohl-féle új kronológiai táblázattal, akkor a Biblia által leírt történetek a következőképpen kapcsolódnak az egyiptomi eseményekhez:

A kutatók csillagászati úton állapították meg, hogy I. Neferhotep, a 19. dinasztia uralkodója Kr.e. 1540-ben lépett trónra. Maga a dinasztia kb. Kr.e. 1632-ben kezdte el uralmát Egyiptomban. József alkirályá történő kinevezése ilyenképp a 12. dinasztia idején történik, 1671-ben, III. Amenemhet fáraó korában. III. Amenemhet Kr. e. 1682-ben lépett trónra és 1635-ig uralkodott. Az ő idejében történtek ezek az események, amelyekről a Biblia a hét bő esztendő és a hét szűk esztendő eseménykörében számol be.

Artapanus, a Kr. e. III. században élő zsidó történetíró Eusebius és Kelemen egyházatyák írásaiban fennmaradt munkáiból értesülünk arról, hogy az a fáraó, aki nem ismerte Józsefet, vagyis rabszolgaságra vetette a hébereket, Palmenothesz volt, aki Kessan várost és egy templom építését rendelte el. A fáraó személyének azonosítása még tisztázatlan, Kessan viszont azonosítható az egyiptomi Kesz-szel a Nílus keleti deltájában. A BH-ban ez Gósen, amit az LXX szintén Kessan-nak fordít.

Artapanus szerint Mózes Palmenothesz idején született, ennek lánya, Merrisz nevelte fel, aki később férjhez ment egy Khenephres nevű fáraóhoz⁷. Khenephres az egyiptomi Chaneferre név görög megfelelője. A 13. dinasztia fáraói közül egyetlen egy fáraó viselte ezt a nevet: IV. Chaneferre Sobekhotep, aki Kr. e. 1529-1510 között

⁴ *Light from the Ancient Past*, 1954, lásd: Keller und die Bibel hat doch recht, Düsseldorf, 1960, 87.

⁵ Lásd: NAGY ANTAL MIHÁLY, Sárospataki füzetek 1998/1, 99-100.

⁶ *Zsidó régiségek*, 2. könyv, 15, 2

⁷ Lásd ROHL 299.

uralkodott. Mózes a vele való konfliktus miatt menekült el Egyiptomból, s csupán a fáraó halála után tért vissza, amikor Egyiptomban Manetho szerint egy Tímaosz nevű fáraó uralkodott.

A Tímaosz név az egyiptomi Dedumosze görög megfelelője. Dedumosze a 13. dinasztia 36. uralkodója, aki a turini királylista szerint Kr. e. 1457-1444 között uralkodott. Az ő idejében szabadult meg Izráel az egyiptomi rabszolgaságból.

Az új kronológia tehát egészében átrendezi nemcsak a dinasztiák történelmét, hanem a bibliai történelmet is. Kérdés viszont az, hogy az anyag új kronológiai elrendezése csupán az események feltételezett egybeesésén és párhuzamos történéséből fakadó egybekapcsolás útján lehetséges, vagy mindennek van archeológiai bizonyítéka is, ami igazolja a bibliai események hitelességét?

4. Archeológiai bizonyítékok

Főleg az utóbbi évtized régészeti kutatása számos olyan leletet tárt fel, aminek értékelése és értelmezése egyfelől szükségessé teszi a korábbi leletek történelmi magyarázatának átértékelését, másfelől valószínűsíti az egyes bibliai elbeszélések történelmi hitelességét.

Először: a hét szűk esztendővel és József építkezéseivel kapcsolatos tudósításokat kell figyelembe vennünk. Egyiptomi feljegyzések tudnak arról, hogy III. Amenemhet uralkodásának 20. esztendejétől óriási katasztrófák voltak az országban. A Nílus áradásának szintje 8-9 méterrel magasabb volt a szokásosnál, aminek következtében 1650-ig nem lehetett vetni, tehát aratás sem volt. A másik tény, ami valószínűsíti a bibliai eseményeket, az a III. Amenemhet uralkodása idején történt mezőgazdasági építkezés. Ekkor épült az „egyiptomi labirintus”. Az újabb ásatások igazolják, hogy ez a hatalmas, 3000 helyiségből álló épület, III. Amenemhet piramisa, nem temetkezési hely volt, hanem gabonaraktár⁸.

Másodszor a József egyiptomi nevével („Cafenath Paneah”) kapcsolatos leleteket kell megemlítenünk. Kenneth Kitchen 1993-ban fejtette meg a név jelentését a Brooklyn- és a Bulak-papiruszok segítségével. A Cafenath Paneah név jelentése: a „Paneahról elnevezett”. A Paneah pedig az egyiptomi Ipiankhu név héber megfelelője. Józsefet tehát a fáraó Ipiankhunak nevezte. A név, akárcsak a József feleségének a neve, Aszenat: Iuszenat a Középbírodalomban elterjedt név volt. Továbbá fontos adat az is, hogy a vezirátus (alkirályság) intézménye is igazolt ebben a korban. A Bulak-papirusz említést tesz egy Ankhu nevű vezir raktáráról is. Ez a vezir a 12. dinasztia végén élt. Rohl feltételezi, hogy a Bulak-papirusz Ankhu-ja azonos Ipiankhuval, azaz Józseffel, akinek a műve az a jelentékeny kormányzási és gazdasági reform, ami a 12. dinasztia végén történt.

Harmadszor azokat a felszínre került agyagfigurákat, edényeket és táblákat, illetve ezek darabjait kell megemlíteni, amelyek a 13. dinasztia korából, I. Neferhotep és közvetlen utódja, III. Szobekhotep fáraó korából származnak. Ezek a leleteken gyakori a Jakhub = Jákób és az Ispi = József név. Mindkét név kánaáni település nevével van összefüggésben. Az egyiptomiak ezeket a levantei héber településeket átkozták meg,

⁸ ROHL, 392-406.

amiből arra lehet következtetni, hogy az egyiptomiak Neferhotep és utódjai idején az izráéliek jelenlétét fenyegetőnek érezték, s mindez a középső bronzkorban, s nem a kései bronzkorban, vagyis nem az új birodalom korában történt⁹.

Negyedszer a mai Tell-el-Daba-i leleteket kell figyelembe venni. II. Ramszesz Pi-Ramszesz városának romjai alól előkerült több településréteg, amely arra vall, hogy a várost különböző korokban különböző népelemek lakták. Az első településréteg I. Amenemhet korára datálható. Kr. e. 1812 táján templom épült ezen a helyen és körülötte egy munkásváros, ami a fáraó halála után elnéptelenedett, s 140 évig lakatlanná lett. A 12. dinasztia vége fele újabb telepések jönnek a térségbe, akik a leletet elemző Rohl szerint „eleinte szír stílusban épült nagy ház körül építették fel egyszerű hajlékaikat. Ettől keletre karámok, istállók voltak. Az ideiglenes épületeket hamarosan egy tucat szilárdabb ház váltotta fel, saját kertekkel”¹⁰. Ez a település az idők során Avarisz (korábbi nevén Rovorty, későbbi nevén Pi-Ramszesz) központjává fejlődött. Hogy ez a település a héberék települése volt, igazolják egyfelől a karámok területén talált állati csontvázak. IMóz. 47,3-4-ből tudjuk, hogy József testvérei juhászok voltak. A hosszúgyapjas juhot ők hozzák be magukkal, s honosítják meg a Deltában. Továbbá a telepések kánaáni eredetét igazolják a férfi csontvázak is. A feltárt női csontvázak viszont arra utalnak, hogy a héber férfiak számos esetben egyiptomi nőkkel kötöttek házasságot, ami részben a héber telepések „egyiptomizálódását” eredményezte.

A településen Bietak professzor egy egyiptomi stílusú nagy palotát is feltárt. A talált cserépedényekből és a rétegtani tényállásból megállapítható, hogy a palotát a 13. dinasztia kezdeti idején építették, s a tulajdonos helyi uralkodó vagy valamilyen magas rangú hivatalnok volt¹¹. Ez alól a palota alól került elő a szír stílusban épített nagy ház, ami a 12. dinasztia kései szakaszában épült. Rohl szerint a „nagy ház” feltehetően Jákób rezidenciája volt, ami helyett Jákób halála után József a palotát építtette fel, amely egyben kormányzói központ is. Ez a történelmi esemény az Avarisz név eredetére is fényt derít. AUARISZ vagy Avarisz városnév a HAWARA névből származik, aminek jelentése: „igazgatási körzet háza”. Ha igaz az, hogy a korra jellemző új kormányzási formát József vezette be, akkor az avariszi palota építője és lakója maga József.

Ezt a véleményt támasztja alá a palota kertjében 1987-ben Bietak professzor által feltárt sírkamrából és kápolnából álló sír, amit a régészek üresen találtak. A vizsgálat során kiderült, hogy a sírkamrából akkor vitték el a holttestet és a mellé tett tárgyakat, amikor a kápolna még használatban volt, azaz mielőtt a későbbi települések rétegei beborították volna a sírkamrát. Mindez a 13. dinasztia közepe táján történt. Minderről 2Móz. 15,19-ben ezt olvassuk: „és Mózes elvivé magával a József tetemét is”.

A sírkamra feltárása során nagyméretű, fehér mészkődarabok kerültek a felszínre, „egy hatalmas ülőszobor maradványai... a szobor a kápolnában állhatott... Ha a sír Józsefé, akkor az a néhány kötőmb mindaz, ami a nagy pátriárka kultuszszobrából megmaradt.”¹²

⁹ i.m., 409.

¹⁰ i.m., 411.

¹¹ i.m., 412.

¹² i.m., 422.

Ötödször Artapanusz zsidó történetíró Euszebiusz és Kelemen írásaiban fennmaradt történelmi munkájára, mint szöveg hagyományozási bizonyítékra kell utalnunk¹³.

Artapanusz részletesen leírja Mózes gyermekkorát, udvari neveltetését és etiópiai hadjáratát, amiről Josephus Flavius is beszél. Ennek a IV. Chaneferre Sobekhotep korában végbement etiópiai, pontosabban kusita hadjáratnak az eredménye, hogy Mózes feleségül veszi Kus királyának a leányát.

Mindazt, amit Artapanusz Mózesről ír, két régészeti bizonyíték is alátámasztja. Az egyik a Kus fővárosa, Kerma melletti deffufa (falakkal körülvett falu vagy erőd), ami az egyiptomi helytartó vagy katonai kormányzó székhelye lehetett, a másik pedig a fáraó, IV. Chanaferre Sobekhotep életnagyságú szobra, amit Agro szigeten, Kerma közelében találtak meg. Arra, hogy a szobor hogyan került oda, nincs más magyarázat, csak a Mózes vezette kusita hadjárat.

Nagy Antal Mihály, aki a *Sárospataki füzetekben*¹⁴ ismerteti Rohl könyvét, itt említi meg a 4Móz. 12,1-ben olvasható tudósítást, amely arról beszél, hogy Mózesnek kusita asszony volt a felesége.

Hatodszor azokat a régészeti leleteket kell megemlítenünk, amelyek közvetlenül a kivonulás eseményeihez kapcsolódnak. Az Avariszbán talált települési leletek (a H sztrátumból a G 1 sztrátumig) igazolják, hogy az izráéliek bevándorlásától, ami a 12. dinasztia vége felé történt, sok idő telt el. A 13. dinasztia korára datálható sírok pedig világosan utalnak arra, hogy ebben a történelmi szakaszban több nőt temettek el, mint férfit, vagyis a női lakosság aránya átlagosan magas volt, és magas a gyermeksírok aránya is. Az eltemetett halottak 65%-a 18 hónapon aluli gyermek. A nők magas arányát igazolják a Brooklyn-papiruszok névlistái is (III. Sobekhotep uralkodása). A lelet számos olyan semita eredetű nevet is megemlít, amellyel a Bibliában is találkozhatunk: Menahem, Issakár, Aser, Sifre (vö. 2Móz. 1, 15-21), valamint említ olyan ázsiai eredetű neveket is, amelyek nem héber nevek, s így azok közé a 13. dinasztia korában betelepülő népelemek közé sorolhatók, melyeket 2Móz. 12, 38 „elegy nép”-nek nevez. Ezek a népek Mózesrel együtt hagyták el Egyiptomot.

Az avariszi, vagy Tell-el-daba-i G-sztrátumban számos olyan tömegsír is előkerült, amelyik Dedumosze, a kivonulás fáraójának az idejéből származik. Ezek a tömegsírok valami hirtelen katasztrófának a jelei. Ez által a katasztrófa által a G-sztrátum teljesen lakatlanná lett. Erről a Biblia a 10. csapás leírásában tudósít (2Móz. 11-12.). Manetho leírásában pedig megjegyzi, hogy Dedumosze idejében Isten „nem volt kegyes hozzánk”¹⁵. Artapanusz pedig arról beszél, hogy Egyiptomot az exodus előtt súlyos jégeső és heves földrengés érte. Ezek a tudósítások is igazolják a G-sztrátum leleteit. A katasztrófa sok áldozatot követelt, a halottakat gyorsan temették el tömegsírokba, a túlélők pedig elmenekültek. Az F-sztrátum ázsiai bevándorlói a leletréteg szerint Avariszt romokban

¹³ EUSEBIUS: *Evangelicae preparationis* és KELEMEN *Stromata* című munkája.

¹⁴ 1998/2. 89

¹⁵ ROHL, 330.

találják, s csak jóval később építik fel házaikat és templomaikat a 13. dinasztia korából, az exodus után maradt romokon¹⁶.

A feltárt régészeti leletek ilyenképp egyértelműen igazolják, hogy a történések évtizedeken keresztül hiába keresték a 19. dinasztia sztrátumaiban az exodus előtti héberek létezésének archeológiai bizonyítékait. A mélyebbre ásás, a Pi-Ramszesz alatti településrétegek, a hajdani Avarisz feltárása viszont meghozta a várt eredményeket. A héberek a 12. dinasztia vége felé telepedtek le Egyiptomban, s a 13. dinasztia uralkodásának a végén hagyták el Gósen földjét. A héberek által képviselt középső bronzkori, előázsiái kultúra bizonyítéka a Tell-el-daba-i sztrátumokban (H-tól G 1-ig) feltárt települési maradványok és sírok¹⁷.

Összegezés

Az új kronológia nemcsak az egyiptológia számára kihívás, hanem mindenekelőtt az ószövetségi bibliai tudományok művelői számára. Gondolok itt elsősorban magára az ószövetségi történetírássra, de nem utolsó sorban az irodalomtörténetre és az írásmagyarázatra. Meggyőződése, hogy el kell indulnia egy olyan reális és tudományos íráskutatásnak, amelyik nem a bibliakritika tarthatatlan hipotéziseire hivatkozva tépázza a Szentírás tekintélyét és hitelességét, de nem is a fundamentalista nyugati irányzatok érveivel védelmezi azt, hanem teret biztosítva a tudományos kutatások régészeti és történelmi igazságainak, elismeri az Írás hitelességét és örök igazságát.

Az Ószövetség nem történetietlen mondák, legendák és mítoszok fogság utáni redaktorok, kompilátorok által nemzeti eposzá fogalmazott irodalmi alkotás, hanem olyan korhű és egyben korabeli irodalmi munka, amelyik Isten népének s ezzel Istennek és Izráelnek hiteles történelmét mutatja be. A XXI. század teológiájának feladata ismételtelen hitelt szerezni az Írás hitelességének.

IRODALOM

1. BRIGHT, J.: *Izráel története*, Budapest, 1977.
2. PURY, A de, RÖMER, TH.: *A pentateuchos kutatás rövid története*, Budapest, 1994.
3. ROHL, D.: *Pharaonen und Propheten*, München, 1996.
4. WALTON, J. H.: *Chronologische Tabellen zum Alten Testament*, Marburg, 1982.
5. Sárospataki füzetek 1998/1 és 1998/2

¹⁶ i.m., 335.

¹⁷ i.m., 332.

SZENT PÁL EVANGÉLIUMA JÉZUS FÖLTÁMADÁSÁRÓL

THORDAY ATTILA¹

ABSTRACT. *Saint Paul's Gospel about the Resurrection of Jesus.* In 1 Cor 15:3-8 Paul delivers what he had received, and what he calls his Gospel (εὐαγγέλιον): the death and burial, the resurrection and appearance of Christ on the third day, in accordance with the Scriptures. The analysis of vv. 3-7 shows that we have to deal here with a very ancient tradition about Christ's resurrection, a tradition that precedes Paul's letter. Arguments for this are some expressions that occur nowhere else in Paul's letters and the symmetric, 2x(3+1), easy-to-memorize structure, translating an early form of christian preaching.

Christ died – this is a precise, historically defined event (as shown by the aoristos). He died for/because of our sins, as he had no sins, so his death has the meaning of a vicarious sacrifice. He died in accordance with the Scriptures: one must think of the Suffering Servant Songs and Ps 22, and of the fact that this in some way part of God's plan of salvation. He was buried – this affirms his death and creates a link to the narratives about the empty tomb.

Christ is risen. The verb ἐγέρχεται should be understood as a passive/transitive form: God is the one who acts, he is the one who raises Christ from the dead. He is risen on the third day, in accordance with the Scriptures. The third day is of major importance in the Bible. Hos 6:2-3 speaks about the resurrection on the third day (although never quoted by NT). The risen Christ appears to the future witnesses. The verb used here (ὤφθη) means that Christ (as God in OT theophanies) takes the initiative and makes himself visible. His presence can be welcomed only in faith, yet this is not a merely subjective experience. (Paul always distinguishes his meeting with the risen one on the way of Damascus from his visions.)

The second part presents three traditions about the witnesses of the risen Christ. The first speaks about Cephas and the Twelve. Then we read about an appearance mentioned only here, to more than five hundred brothers. The third mentions James (probably a disciple who was not one of the Twelve) and all the apostles (a broader term than the Twelve). Last but not least Paul speaks of himself as a witness of the risen Christ; this experience will change his whole life and make of him an apostle.

The importance of this text consists in the fact that it presents a very ancient and complex tradition about the main events of our faith: the death, burial, resurrection and appearance of Christ. The narratives of the Gospels will develop this very concise creed.

¹ A szerző római katolikus pap, a Szegedi Hittudományi Főiskola docense, biblikus munkái és fordításai az Agapé Kiadónál jelentek meg.

Az első korintusi levél Jézus föltámadásáról szóló szövege (1Kor 15,3-8) különös jelentőséggel bír, mivel összefoglalja mindazt, amit Szent Pál az ő evangéliumának nevez (15,1). Később a négy evangélista azt fejt ki, amit az apostol itt szintézis-szerűen már áthagyományozott.

I. AZ 1KOR 15,3–8 KIVÁLTSÁGOS JELLEGE

A 3-8. versek gazdag tartalmát a szövegkörnyezete jól kiemeli, ezért először azt vegyük szemügyre!

1. A szakasz szövegkörnyezete: 1Kor 15,1–3a.11

Miután a korintusi gyülekezet sok-sok vitás kérdésére eligazítást adott, Szent Pál most végre olyan témára tér át, amelyben mindannyian egységesek: elfogadták a meghirdetett evangéliumot, és szilárdan kitartottak mellette (vö. 15,1). A páli levelekben mintegy hatvanszor szerepel az evangélium (εὐαγγέλιον)² mint a Krisztusról szóló prédikáció illetve az általa hozott üdvösség, és huszonkétszer ennek igei formája (εὐαγγελίζεσθαι). Az apostol által hirdetett Örömhírt a korintusi hívek már hitben befogadták, és ha kitartanak benne, elnyerik az üdvösséget (2). Az ezt követő versekben az evangélium tartalmát fejt ki az apostol.

A vitás kérdések és az emberi megoszlások ellenére Pál reménye éppen abban áll, hogy a legfontosabb kérdésben, Krisztus föltámadásában egyet értve, annak következményeképp helyre tud állni a közösség békéje (akár a megegyezések, akár a sokszínűség elfogadása által).

E bevezető versekben van egy igen szuggesztív elem: Szent Pál megvallja, hogy amit átadott a híveknek, azt maga is kapta (3a).³ A szövegben használt kifejezések egy, az apostolt is megelőző hagyományra engednek következtetni; ő csak hűséges továbbítója annak az üzenetnek, amit reá bízta. Az „átadok” (παράδίδωμι) és az „átveszek” (παραλαμβάνω) a *māsar* (מָסַר) és a *qibbel* (קִבֵּל) rabbinikus kifejezések görög változata, amellyel a Tórát és annak magyarázatának hagyomány szerinti továbbítását jelölik.

A 11. versben Szent Pál ugyanazt a szót használja saját tanítására, amit az apostoli igehirdetéssel kapcsolatban is: κηρύσσομεν, ezáltal is kifejezésre juttatva, hogy lényegileg teljes egységben áll azokkal, akik földi életében követték Jézust. A 11. versben többes szám első személyben olvasható κηρύσσω ige, mint a doktrína, a hittartalom (κήρυγμα) hirdetése és továbbítása, az apostol leveleiben mintegy 19-szer szerepel. Jelen esetben az 1. versben található hirdettem (εὐηγγελισάμην) szinonim jelentésű igével a szakasz inklúzióját alkotják.

² A profán nyelvhasználatban is ismert és használt szó egy győztes csatáról szóló híradást, vagy az uralkodó városba érkezésének és nagylelkű adományának (pl. egy kulturális létesítmény építésének) hírét jelenti. Vö. *Mily szép, ha feltűnik a hegyekben az örömhírt hozók lába!* (Iz 52,7).

³ Szent Pálnak több lehetősége is volt arra, hogy ezt az üzenetet megkapja, magáévá tegye: akár megtérése után rögtön (ApCsel 9,19-20), úgy 35 éves kora körül, vagy akár három évvel később, jeruzsálemi látogatása idején (Gal 1,18-20), vagy antiochiai tartózkodása idején (ApCsel 11,25-26), úgy 40 éves kora körül.

A 1-3a és a 11. versek tanúsága szerint a 3-8. versek alkotják az apostol és a többi apostol prédikációjának központi magját. Amikor Szent Pál 56-ban vagy 57-ben megírja első levelét a korintusi híveknek, az igehirdetés tárgya már ilyen letisztult, sűrített formában rögzült. A továbbiakban ezeket a verseket részletesen elemezzük.

2. A 15,3–8 versek megfogalmazása

A 15,3–8 szakaszban található kifejezések a szöveg ősi eredetéről árulkodnak, vagyis nem csak a 3a vers utal egy Szent Pált is megelőző hagyomány meglétére, hanem maga a megfogalmazás kifejezései is. Úgy tűnik, hogy nem az apostol megfogalmazását tükrözi sem a mi bűneinkért (3b: ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν),⁴ sem az Írások szerint (3b–4: κατὰ τὰς γραφάς)⁵ kifejezés. A Jézus föltámadását jelző passzív igemód (4: ἐγήγερται) szintén nem jellemző Szent Pál nyelvezetére.⁶ A főnév után használt sorszám, ti. hogy a harmadik napon támadt föl Jézus (4: τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ) a páli leveleket tekintve szintén csak itt található.⁷ A négyszer ismétlődő megjelent (ὤφθη) igét is csak egyszer találjuk az Újszövetség többi írásában, és akkor is egy ősi himnusz részeként (1Tim 3,16). A Tizenkettő (δωδεκα) megnevezés sem szerepel sehol máshol a páli levelekben, hanem egyszerűen apostolokról beszél (Gal 1,19; 2Kor 11,5; 12,11: οἱ ἀπόστολοι).

3. A 15,3–8 versek irodalmi szerkezete

A 15,3b–5 versek két központi gondolata Jézus halála és föltámadása. Ezek köré párhuzamosan fűződnek az állítások:⁸

Mert én elsősorban azt adtam át nektek, amit én magam is kaptam:

hogyan Krisztus (ὅτι Χριστός)

- A meghalt (ἀπέθανεν)
- B a mi bűneinkért (ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν)
- C az Írások szerint (κατὰ τὰς γραφάς)
- D és hogy eltemettetett (καὶ ὅτι ἐτάφη)
- A* és hogy föltámadt (καὶ ὅτι ἐγήγερται)
- B* a harmadik napon (τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ)
- C* az Írások szerint (κατὰ τὰς γραφάς)

⁴ A ἁμαρτία főnév 64-szer szerepel a páli levelekben; ezek között ötször ószövetségi idézetben, háromszor az ún. pasztorális levelekben, a maradék 56 előfordulásból ötvenszer egyes számban és alanyesetben (vagyis nem birtokos esetben). Joachim JEREMIAS szerint a többi az őskeresztény egyházi közösség nyelvhasználatának nyomát tükrözi: Gal 1,4; Róm 7,5; Ef 2,1; Kol 1,14.

⁵ Szent Pál nyelvhasználatára sokkal inkább jellemző a καθὼς γέγραπται kifejezés (Róm 1,17.24; 9,13; stb.).

⁶ A 15. fejezet további verseiben ugyan még hatszor ismétlődik, de mint a 15,4 vers visszhangja. Szintén az egyházi hagyomány alapján fogalmazza meg Jézus föltámadásának hitét a 2Tim 2,8 vers, ahol a „föltámadni” igének szintén passzív, perfektumos alakja szerepel (jelen esetben melléknévi igenévként: ἐγηγερμένοι).

⁷ Az Ef 6,2 versben *első parancs*-ról (ἐντολὴ πρώτη) beszél az apostol, ami nem sorrendet, hanem elsődleges fontosságot jelent.

⁸ Vö. José CABA: *Cristo, mia speranza, e risorto*, Ed. Paoline, 1988, 110.

D* és hogy megláttatott (καὶ ὅτι ὤφθη)
[Kéfsnak, majd a Tizenkettőnek.]

A 15,3b–5 versek szigorú egységet képeznek. Először azt tisztázza, hogy ami itt olvasható, azt ő is az egyházi hagyományból veszi. Ezután megjelöli az alanyt, Krisztus személyét, akiről a továbbiak szólnak. Ezt két, egymásnak pontosan megfelelő egységbe rendezi, minden bizonnyal azért, mert így lehetett megjegyezni.

Az első rész (3b–4a. versek) Jézus haláláról szól (A), amelyhez két megjegyzést fűz hozzá (B) és (C), majd az *és* kötőszóval a temetés tényével (D) egészíti ki. Így az első rész 3+1 szerkezetű.

A második rész (4b–5. versek) ugyanilyen szerkezetbe rendeződik. Legfőbb mondanivalóját itt is az elején mondja ki: és hogy (Krisztus) föltámadt (A*), majd két megjegyzést fűz hozzá (B*) és (C*), végül ismét az *és* kötőszóval egy kiegészítést tesz hozzá (D*). A megláttatott ige szükségessé teszi, hogy azt is megnevezze, akiknek megjelent a Föltámadott.

E versek szimmetrikusan fölépített és gondosan kidolgozott szerkezete arra enged következtetni, hogy az apostol magát a megfogalmazást is készen vette át az egyházi hagyományból és illesztette be levelébe. A kétszer 3+1-es letisztult szerkezetű,⁹ logikus gondolatmenet lehetővé tette a hűséges szóbeli hagyományozást. Ilyen megfontolásból jogosan nevezhető egy ősi keresztény közösség hitvallásának.

A 15,1–11 szakasz központi magja (3b–8. versek) a fent elemzett hagyományon kívül egy másik hagyományt is magába olvasztott. Az 5b vershez kapcsolódnak a 6–7. versek, amelyek egy másik eredetű hagyományt illesztenek az előbbi versekhez. Mivel az 5. és a 7. versek szorosan párhuzamos megfogalmazást mutatnak,¹⁰

15,5: A megláttatott (ὤφθη)
B Kéfsnak (Κηφᾶ)
C majd a Tizenkettőnek (εἶτα τοῖς δώδεκα)

15,7: A* Azután megláttatott (ἔπειτα ὤφθη)
B* Jakabnak (Ἰακώβω)
C* majd az összes apostolnak (εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν)

A több, mint ötszáz testvérnek egyszerre (6: ἐπάνω πεντακοσίους ἀδελφοὺς ἐφάπαξ) való megjelenés hagyománya szerkezetileg kilóg a leírásból.

⁹ A 3+1-es szerkezetet figyelve megdöbbentő hasonlóságot fedezünk fel az ún. „papi teremtetéstörténettel” (a szerző kétszer három napra osztja be a nyolc teremtetésaktust oly módon, hogy a harmadik és a hatodik napra kettő-kettő jusson), valamint a pátriárkai hagyománnyal (a három pátriárka közül a harmadiknak van ikertestvére, illetve két felesége); mindez a zsidó gondolkodás és a számmisztika szoros összefüggését jelzi.

¹⁰ J. CABA, Cristo, mia speranza, e risorto, 112.

Utolsóként említi saját magát, mint akinek szintén megjelent Krisztus. Személyes tapasztalata tehát nem az egyházi hagyományból ered, hanem miután a kapottat hűségesen továbbadta, ezt csak kiegészítésként fűzi hozzá.

A 3b–8. versek alkotta szakaszban az apostol többféle ősi, szóbeli hagyományt ötvöz annak jegyében, hogy a keresztény hit lényegét továbbadja a korintusi híveknek.

II. A 15,3–8 VERSEK TARTALMA

1. «Krisztus» (15,3b)

A hitvallás első szava: Χριστός. A ὅτι kötőszó négyszer fordul elő a szakaszban és mindannyiszor egy állítást fűz Krisztus személyéhez. A kötőszó monoton ismétlődése a kapott hagyomány szemita megfogalmazását bizonyítja.¹¹ A Krisztusra vonatkozó négy alapvető állítás a következő: 1. meghalt, 2. eltemették, 3. föltámadt, 4. megjelent.

Kétféle magyarázata lehet annak, hogy Χριστός névelő nélkül szerepel. Egyik szerint annak messiási címeként kell értelmezni, akiről az Írások szólnak. Ebben az esetben a Krisztus címet a názáreti Jézus konkrét személyére alkalmazza. Úgy tűnik azonban, hogy itt nem annyira cím, mint inkább a Jézus név helyett szerepel. Jézust, aki meghalt, akit eltemettek, de föltámadt és megjelent övéinek, ezután többnyire Krisztusnak hívják, vagyis a cím tulajdonnévként lesz használatos; minden esetre, akár cím, akár tulajdonnév, bizonyos teológiai beállítást tükröz. Benne összponstosul mindaz, amit az Írások a Messiásról jövendöltek.

Négy oszlopon áll a hitvallás, amely a Krisztusba vetett hitet fogalmazza meg. A (3+1 és 3+1)-es szerkezetű hitvallás két esemény köré rendeződik: a halál és a föltámadás; a temetés megerősíti a halált, a megjelenések pedig a föltámadás bizonyítékai.

2. «Meghalt a mi bűneinkért, az Írások szerint» (15,3b)

Szent Pál egy olyan történelmi eseményt idéz föl, amiről a korabeli történetírók is említést tesznek.¹² Először is azt állítja Krisztusról, hogy meghalt (ἀπέθανεν). Ezúttal nem tér ki arra, hogy halála milyen módon történt. Bár az apostol tud Jézus keresztre feszítéséről, itt mégsem említi (1Kor 1,23). A halál valóságát úgy mutatja meg, mint minden élőlény közös vonását, és mint aminek Jézus is alávetette magát. A hitvallásban szereplő négy ige közül ez az egyetlen, amelyik aktív módban áll. A használt aoristos igeidő egy konkrét múltbeli eseményt jelöl, aminek ismeretes a dátuma, de még inkább fontos, hogy nem látszólagos, hanem tényleges valóságot fed. Bár halála bárki emberfia halálához hasonló, mégis bizonyos jellegzetességek megkülönböztetik tőle. A hozzá fűzött két teológiai megjegyzés Krisztus halálának sajátos jellegét mutatja.

Az *első megjegyzés* Krisztus halálának egyetemes dimenzióját emeli ki: a mi bűneinkért (ὕπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν). Ő, aki nem ismerte a bűnt (2Kor 5,21) nem

¹¹ Vö. J. JEREMIAS: *Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1967, 97.

¹² TACITUS: *Annales* XV,44.

halhatott meg személyes bűnei miatt. „Krisztus halála” és a „mi bűneink” között a *ὑπέρ* előjárószo teremt logikai kapcsolatot, amelynek általános jelentése: „valakinek érdekében tenni”. Az összefüggés megértése érdekében érdemes megvizsgálni mindazokat a szentírási szakaszokat, ahol ez a két kifejezés együtt szerepel. A Róm 4,25 (vö. Iz 53,5) szerint bűneink miatt (*διὰ*) ölték meg; a Galata-levél az engesztelés gondolatát állítja előtérbe, mondván: önmagát adta értünk, hogy kiszabadítson minket a jelenlegi gonosz világból (1,4: *δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέλῃται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ*). A bűnök miatti büntetés helyettesítéséül, váltságul adta önmagát mindenkiért (1Tim 2,6: *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*, vö. Mt 20,28).¹³ Jézus halála tehát Isten üdvösségtervébe illeszkedik. Mindez azért történt, hogy bűneinkből kiszabadítson és általa igazak legyünk Istenben (2Kor 5,21).

A *második teológiai megjegyzés* Krisztus halálát úgy mutatja be, mint ami az Írások szerint (*κατὰ τὰς γραφάς*) történt. Tehát mindaz, ami történt, Isten tervébe illeszkedik, amely kirajzolódik az ősi szent könyvekben. Az Írások szerint kifejezés vonatkozik egyrészt Jézus halálának történeti valóságára, másrészt az előző teológiai megjegyzés nyomatékosítására, vagyis hogy az Írások szerint is a Messiás halála a mi bűneinkért történik. E kettős értelem nem is független egymástól: Krisztus meghalt, amint az Írások azt megjövendölték, valamint szintén az Írások szerint mindez a mi bűneinkért történt. Valóban mindkettőről szóltak a próféták. Jahve szolgáját nem csak kitepték az élők földjéről (Iz 53,8), hanem bűneinket magára vette, sokak vétkét hordozta (Iz 53,5–6.12). A Jézus halálára és annak jelentőségére vonatkozó jövendöléseket az őskeresztény igehirdetés gyakorta kiaknázza annak bizonyítására, hogy rámutasson arra, hogy Isten örök üdvösségterve teljesedett be Krisztusban (vö. Lk 24,25–27.44–47).

Mégis fölmerül a kérdés, hogy vajon a korai egyház már akkor ismerte a kapcsolatot Deutero-Izajás prófécijája és Jézus halála között, amikor Szent Pál ezt a hitvallást leírta? Meglepő, hogy milyen fokú egyezést mutat az apostol korai és Lukács evangélista késői szövege. Jogosan feltételezhető tehát, hogy már a legkorábbi teológiai reflexió az Írásokban, konkrétan a Jahve Szolgájáról szóló énekekben találta meg Jézus halálának végső magyarázatát és értelmezését. Lukács megfogalmazása szerint az Emberfiának a bűnösök kezére kellett kerülnie (24,6–7). A kell (*δεῖ*) szóval az evangélista rámutat arra, hogy így teljesedtek be a próféták jövendölései. A bűnösök kezére adatott kifejezés a Szolga a mi bűneinkért vállalt küldetésére emlékeztet (Iz 53,6.12).

3. «És eltemették» (15,4a)

Az előttünk álló ősi hitvallás úgy beszél Jézus eltemetéséről, mint halálát követő eseményről. Az *ἐτάφη* ige passzív aoristos alakja az eltemetés konkrét megtörténtét fejezi ki. A szöveg 2x(3+1)-es szerkezete szerint az eltemetés az azt megelőző halálhoz kapcsolódik és megerősítve lezárja azt. Azáltal, hogy az embert a sírba helyezik, véglegesen kiszakítják az élők földjéről (vö. Iz 53,8). Ez tehát a reményét is szétzúzva

¹³ Az *ἀντίλυτρον* és a *ὑπέρ* előjárósók együttes előfordulása lehetővé teszi, hogy hasonló jelentést tulajdonítsunk nekik.

kizár minden visszatérési lehetőséget. Az Emmauszba tartó tanítványok is erre utalnak, mondván: „reménykedtünk..., de ma már harmadik napja, hogy ezek történtek” (Lk 24,21).

Szövegünkben éppen csak utalás történik az eltemetésre; az evangéliumok ezt később aprólékosan leírják. Fölmerül a kérdés, hogy Jézus eltemetésének ténye az evangéliumokban olvasott üres sír hagyománya miatt lehetett ennyire fontos?

A temetést a halálhoz kapcsolva Szent Pál a biztos halált akarja hangsúlyozni. Implicite azonban ez magában foglalja az üres sír hagyományát. A zsidó antropológiai szemlélet szerint lehetetlen beszélni a föltámadásról anélkül, hogy a föltámadt test ki ne jöjjön a sírból. Tehát a föltámadás hirdetése föltételezi a sír megüresedését.

4. «És föltámadt a harmadik napon az Írások szerint» (15,4)

Krisztus föltámadásának állítása képezi az ősi hitvallás harmadik oszlopát. Ezt két teológiai megjegyzés követi.

Az ἐγήγερται ige mediális vagy passzív igemódban áll: az előző esetben intranszitiv, az utóbbi tranzitiv jelentéssel, vagyis előző esetben Krisztus volt a cselekvő, míg az utóbbi esetben Isten műve volt Krisztus föltámasztása. Még ha nem is történik kifejezett említés Istenre, a hagyomány alapján¹⁴ ez utóbbi értelmezést részesítjük előnyben és így az Újszövetségre jellemző „passivum divinum” vagy „passivum theologicum”-ról beszélhetünk.¹⁵

A későbbi krisztológiai fejlődés eredménye lesz, hogy úgy beszélünk Krisztusról, mint aki föltámadott a halálból. Különbözik a szöveggörnyezettel való harmónia (1Kor 15,15) is megkívánja – és ez döntő érvnek bizonyul –, hogy jelen szövegünkben passzív igemódnak tekintsük az előttünk álló ἐγήγερται formát.

A használt „praesens perfectum” igeidő olyan múltbeli eseményt jelöl, aminek folyamatos hatása van a jelenre is.¹⁶ Míg Krisztus halálát, eltemetését és megjelenését aoristos igeidővel fejezi ki az előttünk álló szöveg, a föltámadást úgy mondja el, mint ami a jelenre is hatást gyakorol: a Föltámadott folytatja életét napjainkban is.

Az ἔγειρω igenek extrabiblikus, profán használatában nem találkozunk tranzitiv igemódjával, mivel a föltámasztás ismeretlen jelenség. Ahol azonban intranszitiv formája ismert, a halált eufémikus, enyhítő módon „álomnak” mondják, a föltámadást pedig mintegy „fölébredni a halálból”. Ezzel a metaforikus értelemmel találkozunk az Újszövetségben, amikor Jairus leányáról (Mt 9,25), a naimi özvegy fiáról (Lk 7,14) és Lázárról (Jn 11,11-15) olvasunk. Jézus föltámadására ugyanezt az igét használja a Szentírás. Jézus esetében azonban nem úgy értelmezi, mint visszatérés ebbe az időleges életbe, hanem amelynek nem lesz vége többé: Krisztus, aki föltámadt a halottak közül, többé nem hal meg, a halál többé nem uralkodik rajta (Róm 6,9). Krisztus tehát nem a

¹⁴ Isten az, aki föltámasztotta Jézust a halottak közül... (vö. 1Tessz 1,10; Róm 4,24; 8,11; 10,9; Gal 1,1; Kol 2,12; Ef 1,10; ApCsel 3,15; 4,10; 13,37)

¹⁵ A zsidók így módon kerülték el Isten nevének kimondását (vö. Mt 5,5.6.7)

¹⁶ TARJÁNYI B. – SZABÓ M.: *Az Újszövetség görög nyelvre*, Budapest, 1988, 76-77.

korábbi életbe tér vissza, teste többé nem *psychikon* (ψυχικόν), vagyis a természetes, földi *psyché* (ψυχή) élteti. Föltámadása által Krisztus teste szellemivé lesz: *pneumatikon* (πνευματικόν), amit a *pneuma* (πνεῦμα) éltet (1Kor 15,44). A „föltámadás” mindenképpen metaforikus kifejezés, amely Krisztussal kapcsolatban szegényesen fejezi ki az új élet gazdagságát.

Szent Pál leveleiben egyedül itt szerepel a harmadik napon (4: τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ) kifejezés. Cezáreában tartott prédikációjában Szent Péter szintén használja ezt a kifejezést (ApCsel 10,40). Bár az evangéliumok azután különféle formában hozzák ezt a kifejezést (pl. Mk 8,31; 9,31; 10,34; μετὰ τρεῖς ἡμέρας vagy Mt 16,21; 17,23; 20,19; Lk 9,22; 18,33” τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ), a föltámadásról szóló elbeszélések mindig gondosan kiemelik ezt a motívumot (pl. Lk 24,7.21.46). A három nap említése azonban általában csak rejtetten utal a föltámadásra (Lk 13,32; Jn 2,18–22).

Azáltal, hogy Szent Pál a halál és a temetés történelmi eseményeivel együtt hozza a harmadik napon kifejezést, valóságos kronológiai jelentést ad neki. Általában véve határozottan rövid időt jelent, vagyis hogy Krisztust ugyan eltemették, de nem mindörökre. Pontosban azonban nem könnyű eldönteni, hogy mennyi lehetett a sírban töltött idő, hiszen nem ismerjük pontosan a föltámadás körülményeit. Három teljes napról, vagyis 72 óráról aligha lehetett szó, sokkal inkább a megkezdett harmadik napon történt föltámadásról.

A pusztá kronológiai időmeghatározást új jelentéssel gazdagítja a Krisztus föltámadásához fűzött második teológiai megjegyzés, vagyis hogy mindez az Írások szerint (κατὰ τὰς γραφάς) történt. A kifejezést immár másodszer használja ez a hitvallás, tehát bizonyosan nagy jelentőséggel bír. Vonatkozik egyrészt Krisztus föltámadására, másrészt a harmadik napra.

Amint Jézus halálát is megjövendölték az Írások, úgy a föltámadását is. Az apostoli hagyomány erről gyakorta tesz említést (Lk 24, 7.25–27, 46). A nehézség csak a szövegek megnevezéséből fakad. A pizídiiai Antiochia zsinagógájában Szent Pál így szól zsidó hallgatóságához: „Hirdetjük nektek, hogy azt az ígéretet, amelyet az atyáknak tett Isten, beteljesítette nekünk, az ő gyermekeiknek, amikor föltámasztotta Jézust” (ApCsel 13,32–33). Az „ígéret–beteljesedés” teológiai séma Krisztusban érte el csúcspontját. Pünkösöd napján Szent Péter apostol a zsoldáros szavaival beszél Krisztus föltámadásáról: „Nem hagyod lelkemet a holtak birodalmában, azt sem engeded, hogy Szented elmúlást lásson” (ApCsel 2,27, vö. Zsolt 16,10). Mindezen fölsorolás után is nyitva marad a kérdés, hogy vajon milyen konkrét szentírási részletre gondolt az apostol és az ősegyházi igehirdetés.

Hitvallásunk párhuzamos szerkezete azt sugallja, hogy az Írások szerint kifejezést a harmadik naponra is érvényesnek tartjuk. Jézus maga idézte Jónás próféta történetét, aki három nap, három éjszaka volt a hal gyomrában (Jón 2,1) alkalmazva azt saját magára (Mt 12,40; Mk 8,12; Lk 11,30).

Szent Pál állításának biblikus alapját keresve, egy olyan ószövetségi mondatra találunk Ozeás könyvében, amely együtt említi a „föltámadás” és a „harmadik nap” kifejezéseket: „Két nap múltán életre kelt, harmadnapra föltámaszt bennünket, és élünk

majd előtte” (6,2). Hipotézisünket csak az homályosítja el, hogy ezt a szakaszt sehol nem idézi az Újszövetség. Ez azonban nem zárja ki, hogy az 1Kor 15,3–8 szakaszban olvasott ősi hitvallás ezen a bibliai idézeten alapszik.

1. Ábrahám a harmadik napon látja meg azt a helyet, ahol a kívánt áldozatot be kell mutatnia Jahvének (Ter 22,4), így a harmadik nap számára az üdvösség napja lesz.

2. A pusztában vándorló izraeliták a harmadik napon találják rá a keserű vízre, ami a bele dobott fa hatására édessé válik, vagyis életet tápláló vízzé nemesedik (Kiv 15,22) és így a szabadulás napjává lesz.

3. A harmadik napon száll alá Isten a Sinai hegyre, hogy jelen legyen népe számára (Kiv 19,10–11), így Isten kinyilatkoztatásának napja lesz.

5. «Megláttatott» (15,5.6.7.8)

A megjelenik ige képezi a hitvallás negyedik tartóoszlopát. A (3+1 + 3+1)-es szerkezet alapján azt látjuk, hogy Krisztus föltámadásának bizonyosságul szolgál, ahogyan az eltemetés a halál valóságát pecsételte meg.

A ὄραω ige ὡφθη alakja gyakorta használatos az ó- és újszövetségi jelenésekben egyaránt. Ugyanezt a szót találjuk, amikor arról olvasunk, hogy Isten megjelenik Ábrahámnak (Ter 12,7; vö. ApCsel 7,2; 18,1; 26,2.26), Jákobnak (Ter 35,9), majd Mózesnek (Kiv 3,2.6). Később Isten angyala Zakariásnak a Templomban (Lk 1,11), Jézusnak a Getszemáni kerti imádság közepette (Lk 22,43), vagy Mózes és Illés is így jelennek meg Jézus mellett a színeváltozás pillanatában (Mt 17,3; Mk 9,4).

A föltámadt Krisztus megjelenései a korábbi isteni jelenések sorába illeszkednek, amennyiben az ὡφθη ige a folytonosságot sugallja. Ezt az igealakot találjuk egyaránt, amikor a tanítványoknak (pl. Lk 24,34) vagy Saulnak (ApCsel 13,31; 26,16; vö. 9,17) megjelenik Jézus.

Nyelvtani formáját tekintve a „*föltámadott*” szóhoz hasonlóan a „*megjelent*” is kétféle értelmezésre ad lehetőséget: passzív vagy medio-passzív. Az első föltételezve az apostolok magatartásán van a hangsúly, akik aktív cselekvők, míg Krisztus passzív tárgya csupán látásuknak. Ezzel ellentétben a szóban forgó igét mediálisnak tekintve, a cselekvés és a kezdeményezés Krisztustól jön, aki mintegy „megmutatja magát” nekik.

Jelen szövegösszefüggésünk kétséget kizáróan a mediális értelmezést támasztja alá, mondván: Krisztus... megláttatott = „jelenvalóvá tette önmagát”. A kezdeményezés tőle jön, az apostolok cselekvése csak arra szorítkozik, hogy a nekik följánlott lehetőségnek örvendenek. Az adott kifejezés nyelvtani alakja is a mediális értelmet bizonyítja: ha ugyanis passzív lenne, akkor a ὑπο, előljárószó követné az igét és szó szerint a következőképpen fordítanánk: „láthatóvá lett Kéfás által” vagyis „Kéfás látta Krisztust”. Ezzel szemben az igét dativus követi, vagyis „megmutatta magát Kéfásnak, stb.” (5: Κηφᾶ ... τοῖς δώδεκα... Ἰακώβω, ... τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν).

Ami e szövegben bizonyítást nyert, ti. hogy a föltámadt Krisztus a kezdeményező, párhuzamban áll az ὡφθη ige többi előfordulásával, ahol szintén Isten a kezdeményező, aktív fél. Teológiai jelentése tehát világos: Isten lép az ember felé, hogy föltárja önmagát

választottainak. A Föltámadott is azért jelenik meg övéinek, hogy föltárja nekik az örök élet valóságát.

A használt igeidő szintén figyelemre méltó. Míg a föltámadásról „praesens perfectum”-ban ír, addig Krisztus haláláról, eltemetéséről valamint megjelenéséről „aoristos”-ban tanúskodik. Ezáltal egy-egy konkrét, múltbeli eseményt nevez meg: a megjelenést illetően például saját damaszkuszi úton történt élményét idézi föl.

A megjelenés valóságát nem vonhatjuk kétségbe, de *mibenlétét* értelmeznünk kell. Emlékeztetni szeretnénk arra, hogy amikor az ὥφθη igét Istenre vonatkozólag olvassuk az Ó- vagy Újszövetségben, akkor sem a szem retinahártyáján kimutatható látásról van szó. Testi szemünkkel sohasem foghatjuk föl magát Istent. Föltámadása után Krisztus sem érzéki (ψυχικόν) testében láttatja magát, hanem szellemi (πνευματικόν) mivoltában (vö. 1Kor 15,42–44); minderről Szent Pál a damaszkuszi úton szerzett személyes tapasztalata alapján ír.

Így az apostol által tömören megfogalmazott, majd az evangéliumok által részletesebben kidolgozott megjelenések fölülmúlják a pusztán érzéki látást. Damaszkuszi tapasztalatát később Szent Pál úgy értelmezi, mint kinyilatkoztatást, amelyben Isten föltárta neki Fiát (Gal 1,16).

Az apostoloknak történt megjelenések lényegileg megegyeznek Szent Pál tapasztalatával. Az evangéliumi elbeszélések azonban a megjelenések leírása mellett a szóbeli kinyilatkoztatásra is hangsúlyt fektetnek.

A Föltámadott megjelenését mindig kinyilatkoztatás kíséri, de ez nem jelent pusztán szubjektív élményt. Amikor például Szent Pál felsorolja misztikus élményeit (2Kor 12,1–4), nem tesz utalást arra, ami a damaszkuszi úton őt érte. Amikor pedig Krisztus megjelenéséről olvasunk, a szöveg minden olyan elemet kizár, amely olyan szubjektivitást sugallna, mint például az éjszakai álmában történt látomása (ApCsel 16,9; 18,9) vagy önkívületi elragadtatása (ApCsel 22,17). A damaszkuszi úton történt tapasztalatáról úgy beszél, hogy az túlmutat őrajta, a pusztán szubjektív élményen. Krisztus megjelenését tehát egy sorba helyezi halálával, eltemetésével és föltámadásával.

E megjelenések természete tehát fölülmúlja véges emberi kategóriáinkat. Szent Pál és az apostolok egyrészt nem pusztán szubjektív élményről beszélnek, másrészt megtapasztalásuk objektivitása nem kötődik a testi érzékeléshez. A „szellemi test” természete és a kinyilatkoztatás elsődlegessége nem engedik meg, hogy pusztán érzékszervi tapasztalatnak tekintsük, ugyanakkor ezt sem zárjuk ki. Karl Rahner szerint „paradox beszédformáról” van szó, amikor a Föltámadotról olvasunk, amely csak a hitben fedi föl önmagát.

6. A Föltámadott tanúi (15,5–8)

A keresztény közösség kezdetleges hitvallása nem csak Krisztus halála, eltemetése, föltámadása és megjelenése tényét említi, hanem olyan tanúk létezését is, akik a Föltámadottal való találkozásukról tanúskodnak (vö. 15,15). Az ősi hagyományt, amibe a Kéfének és a Tizenkettőnek való megjelenés illeszkedik (5), Pál apostol kiegészíti egy

másik hagyománnyal, miszerint Krisztus megjelent több mint ötszáz testvérnek, valamint Jakabnak, más apostoloknak, és neki magának is (6–8).

A tanúk fölsorolásával Szent Pál nem a föltámadás tényét akarja bizonyítani. Szövegünk, amit az apostol a korintusi híveknek címez, föltételezi, hogy az olvasó már eljutott Krisztus föltámadása elfogadásának hitére (15,2.11). Erre alapozva fogalmazza meg a holtak általános föltámadásáról szóló tanítását (15,12.35). A tanúk fölsorolásának célja inkább az, hogy alátámassza azt, amit már hitben elfogadtak: Krisztus föltámadását.

Elsődlegesen olyan tanúkat sorol föl az apostol, akiknek hihetőségéhez nem fér kétség. Így kerül első helyre Kéfás, majd a Tizenkettő csoportja és Pál maga. Egyes tanúságtevőkről megtudjuk, hogy a levél megírásakor még életben vannak (15,6). Az asszonyokról, mint a Föltámadott tanúiról azért hallgat az apostol, mert a korabeli társadalomban uralkodó szemlélet szerint nők tanúságára jogi értelemben nem lehet építeni.

A tanúk fölsorolásának célja magyarázatot ad arra, miért nem teljes a megjelenések sora. Ennek oka nem okvetlen az, hogy többről nincs tudomása. Az apostol még a jogilag érvényes tanúk közül is válogat: nem sorolja föl az összest. Krisztus föltámadásának nem tudományos földolgozását nyújtja, hanem levelet ír, annak műfaji sajátosságai keretét szabják a fölsorolásnak. A halál, eltemetés és föltámadás eseményének tömör fölsorolása megkívánja, hogy hasonló visszafogottsággal szóljon a jelenésekről is. A levéladta lehetőséggel összhangban azonban Szent Pál olyan részletet is hozzáfűz a kapott hagyományhoz, mint saját, személyes tapasztalata. Ebben az esetben világos, hogy nem a rendelkezésre álló adatok hiánya miatt ilyen tömör a beszámoló, hanem a fölsorolás céljával áll összhangban.

Szent Pál konkrét szándékát fölismerve fontos, hogy ne akarjunk többet kiolvasni a szövegből, mint amit elénk ad. Az apostolnak nem célja a teljes, szigorúan sorrend szerinti fölsorolás. A szövegben található időhatározó szavak (a harmadik napon, azután, legutoljára) arra engednek következtetni, hogy a megjelenések kronológiai sorrendje is fontos. A halál, a temetés, a föltámadás eseményének fölsorolása is megkívánja, hogy a megjelenéseket megtörténtük sorrendje szerint mondja el az apostol. Az időhatározók használata azonban nem csupán kronológiai sorrendiséget jelent, hanem a tanúk csoportosítását is jelezhetik.¹⁷ A halál, a temetés, a föltámadás logikai egymásutánja csak a megjelenés tényét vonja maga után, és ezeket valóban összefűzi a ὅτι kötőszó négyszeres használata is, míg ez nem szerepel a tanúk fölsorolásában. Más hagyomány is megerősíti, hogy Krisztus elsőként valóban Péternek jelent meg (Mk 16,7; Lk 24,34) valamint Pálnak kronológiailag is utoljára (ami megtéréséhez vezetett: ApCsel 9,1–9.17; 22,6–21; 26,9–20).

¹⁷ Más szövegekben is szerepelnek úgy időhatározók, hogy nem kronológiát, hanem csoportosítást képeznek (1 Kor 12,28; Zsid 12,9). A fölsorolás azonban megkívánja, hogy az elsővel kezdjék (πρώτον; vö. Mk 4,28; 1Tím 3,10). Jézus Szent Pálnak való megjelenése szándékosan kerül a sor végére (15,8: ἔσχατον); nyilvánvalóvá lesz azonban, hogy itt nem a kronológiai sorrend az érdekes, hanem Pálnak önmagáról való ítélete: önmagát ugyanis *koraszülöttnek, legsebekéyhbbnek* nevezi.

Mindezek ellenére a föltámadott megjelenéseinek sorolása nem a teljességre törekszik, és nem is kívánja a föltámadás bizonyítékát nyújtani a hitetlenek számára, hanem a levél címzettjeit hitükben akarja megerősíteni.

Jézus megjelenéseinek tanúit a megjelent (ὡφθη) ige négyszeres előfordulása által (15,5.6.7.8) a következő négy csoportba sorolja az apostol.

1. Az első csoportot *Kéfás és a Tizenkettő* alkotja. E csoport és így az összes többi tanú élén Kéfás áll. Ezt a nevet adta Jézus Simonnak, János fiának (Jn 1,42). A Jézustól kapott név az Egyházban betöltendő küldetését jelzi (vö. Mt 16,18). Szent Pál leveleiben soha nem Simon néven olvasunk arról, aki a szikla, amelyre az Egyház épült. Mindig Kéfásnak vagy Péternek nevezi őt (vö. 1Kor 1,12; 3,22; 9,5; Gal 1,18; 2,9.11.14), sőt ismeri nevének magyarázatát is (Gal 2,7.8; vö. Jn 1,42). A Péternek való megjelenés olyan adat, amelyről az evangéliumi hagyomány is beszámol: megörvendezéséről a Márk evangéliumában olvashatunk (vö. 16,7), és mint megtörtént esemény említi Lukács evangéliuma (vö. 24,34). Sem Szent Pál, sem az evangélisták szövege nem szól a megjelenés konkrét idejéről, helyéről vagy formájáról. Az egész folsorolás élén álló Kéfásnak való megjelenés mégis arra enged következtetni, hogy az ősegyházban ez nagy jelentőséggel bírt. Megerősíti ezt Lukács gondosan kidolgozott megfogalmazása: Valóban föltámadt az Úr és megjelent Simonnak (24,34).

A Kéfásnak való megjelenés mellett Szent Pál a Tizenkettőnek való megjelenésről is beszél; a megkülönböztetés az azután (εἰτα) határozószó segítségével történik. A páli levelekben egyedül itt szerepel a Tizenkettő (δωδεκα) megnevezés, minden más szövegben apostolokról (ἀποστόλοι) olvasunk. Jézus választásában gyökerezik a Tizenkettő csoportja, amelyet egyes hagyományok, Júdás árulás miatt, Mátyás megválasztása előtt¹⁸ a Tizenegy-nek neveznek.¹⁹ Ez az átmeneti megnevezés különben hatással volt a vizsgált páli szövegre, amennyiben egyes késői kéziratok ki is javították a Tizenkettő-t Tizenegy-re.²⁰ Szent Pál tehát amikor a föltámadás tanúit sorolja, az áruló Júdás miatt létszámában lecsökkent, majd a Mátyás megválasztásával kiegészült és „Tizenkettő”-nek nevezett hivatalos csoportra teszi a hangsúlyt. A később íródott evangéliumok bővebb beszámolókat fogalmaznak meg a tanítványoknak való megjelenésekről, úgy is mint ígéret (vö. Mt 28,7; Mk 16,7) és úgy is, mint megtörtént esemény (vö. Mt 28,16; Lk 24,36–49; Jn 20,19–29).

2. A *több, mint ötszáz testvér* említése képezi a második csoportot, akiknek megjelent a Föltámadott (6). A testvérek (ἀδελφοί) megnevezés Szent Pál leveleiben gyakorta előfordul és mindig azokat jelöli, akik közös hitet vallanak (1Kor 1,10.11.26.; 2,1; 3,1; 4,6; 7,29; 10,1; 12,1; 14,6.20.26.39, stb.). A megjelenés konkrét körülményeiről itt sem olvashatunk, kivéve azt a két kitérő megjegyzést, amely fontos lehet.

¹⁸ ApCsel 1,25–26.

¹⁹ Mt 28,16; Mk 16,14; Lk 24,9.33; ApCsel 1,26.

²⁰ Az 1Kor 15,5b fent említett szövegváltozata megtalálható a D*, F, G nagybetűs kódexekben, a Vulgátában, és az egyik szír kézirat lapszéli javításában.

A megjegyzések egyike az, hogy nem egyénileg, hanem egyszerre (ἐφάπαξ) volt részük Krisztus megjelenésében.²¹ Meglepő azonban, hogy sem az evangéliumok, sem az Apostolok Cselekedetei nem szólnak ilyen nagyszámú csoportnak való megjelenésről. Tehát nem gondolhatunk a püünkösdi sokaságra, mert akkor nem Krisztus jelent meg, hanem a Lélek jött el megtapasztalható módon. Mátyás apostolla választásakor együtt volt ugyan egy százhusz főnyi sokaság, de ott szintén nem olvasunk a Föltámadott megjelenéséről. Máshol csak annyi derül ki, hogy a tizenegy főre csökkent apostoli kollégiumon kívül mások is tanúi voltak Krisztus föltámadásának, mint például Barszabbás és Mátyás, akik közül sorshúzással választják ki, melyik lépjen Júdás helyébe (ApCsel 1,22–26).

Egy másik részlet a tanúk értékét kívánja kiemelni, mondván: akik közül a legtöbben még mindig élnek, néhányan azonban elhunytak. A még (ἔως ἄρτι) a levél megírásának idejére vonatkozik, vagyis 56–57-re, vagyis Krisztus föltámadása után mintegy 20–25 év múlva még élnek annak tanúi, de bizony meghalnak sorjában.

3. A megjelenés tanúinak harmadik csoportját *Jakab és az összes apostol* alkotja (7). A minden pontosítás nélkül szereplő Jakab név arra az apostolra vonatkozik, akit a kezdeti zsidókeresztény közösség fejének tartanak Jeruzsálemben (ApCsel 12,17; 15,13; 21,18). Különleges szerepét (vö. Gal 2,12) az is kiemeli, hogy „az Úr testvérének” hívják (Gal 1,19), Péterrel és Jánossal együtt pedig „az Egyház oszlopának” hívják (Gal 2,9).²² Nem ismerjük a Jakabnak való megjelenés részleteit sem az evangéliumokból, sem az Apostolok Cselekedeteiből.

A tanúk e harmadik csoportjában találjuk az „apostolokat”. Világos a megfeleltetés és a párhuzamos megfogalmazás az 5. verssel, vagyis a tanúk első csoportjával. A két kiemelt tanú (Kéfás és Jakab), valamint „a Tizenkettő” és „az apostolok” csoportja megfelelnek egymásnak. A párhuzam azonban nem jelent azonosságot: az evangélisták szokták ugyan a Tizenkettő tagjait apostolnak hívni, de Szent Pál saját magát is ide érti, annak ellenére, hogy nem tartozott a Tizenkettő közé. Szent Pál bizonyosan szándékosan tárgítja az „apostolok” körét mindazokkal, akik az evangélium munkásai lettek: Andronikosz és Júniasz (Róm 16,7) Epafroditosz (Fil 2,25). Mindenesetre, amikor Szent Pál az „összes apostolról” beszél, mint akiknek Krisztus megjelent, Jézus követőinek a Tizenkettőnél tágabb körére gondolt. Részleteket nem tudunk Jézus megjelenéseiről, de az evangéliumi beszámolók alapján azt bizonyosan állíthatjuk, hogy a Tizenegyen kívül mások is jelen voltak (vö. Lk 24,33).

4. Negyedikként *Szent Pál* önéletrajzi leírását olvassuk, amelyben a Föltámadott megjelenéséről tanúskodik (8. vers).²³ Itt is megőrzi a korábbi megjelenések fölsorolásának visszafogott, józan stílusát; a megemléített részletek szűkreszabottsága

²¹ Érdemes fölfigyelní arra, hogy az Újszövetségben az ἐφάπαξ szó jelentése bizonyos teológiai összefüggésben: „egyszer és mindenkorra” (vö. Róm 6,10; Zsid 7,27; 9,12; 10,10).

²² Az itt szereplő Jakab azonosítása meglehetősen bizonytalan. Nem lehet Zebedeus fia, János testvére, mert ennek vértanúsága az első jeruzsálemi zsinat előtt volt (ApCsel 12,2). Így csak az lehet, hogy Jakab, Alfeus fiáról van szó (Mk 3,18), vagy Jézus egy olyan rokonáról, aki nem tartozott a Tizenkettő csoportjához.

²³ Máshol azt olvassuk, hogy Szent Pál mint kinyilatkoztatásra tekint erre az eseményre (vö. Gal 1,16).

természetesen itt különösen is nem az adatok hiánya miatt van, hanem a levéladta lehetőségekhez és a többi megjelenés felsorolásához igazodik. Az apostol nem csak azért kerül a sor végére, mert az ő megtapasztalása zárja a megjelenések időrendi sorozatát, hanem mert magát a legkisebbnek tekinti az apostolok sorában. Az abortált vagy torzszülött (τῷ ἐκτρώματι) vonatkozhat a krisztusi hitre születésének különleges jellegére, ami a damaszkuszi úti találkozás hatására történt (vö. 15,8), vagy korábbi egyházüldöző mivoltának elítélésére (vö. 15,9).

III. ÖSSZEFOGLALÁS

A vizsgált páli szöveg különleges jelentőséggel bír Jézus föltámadásának témáját illetően. Fontossága nem csak ősiségében áll, hanem a benne szereplő hagyományok sokféleségében is. Rövidsége és vázlatos jellege egybegyűjti az alapvető adatokat: Jézus halálát, eltemetését, föltámadását, és megjelenéseit. Az evangélisták tehát azokat az adatokat fejtik ki bővebben, egy-egy történetbe ágyazva, amelyeket ez a rövid, ősi hitvallás tartalmaz.

AZ APOSTOLOK CSELEKEDETEIAZ ÚJABB KOMMENTÁROK TÜKRÉBEN

JELENITS ISTVÁN¹

ABSTRACT. *The Acts of the Apostles as reflected in Recent Commentaries.* The lecture looks at the transformation of the approach to the Acts of the Apostles in the light of different commentaries. Luther saw in Acts a gloss to Paul's letters, a presentation through images and narratives of his theology of the justification by faith in Christ. However, in the early historical-critical analysis of the book, the interpretation tends to see Acts in a very negative way, as a compromise-seeking in the controversy between Paul's and Peter's followers (Ch. Baur). M. Dibelius is the first one to recognize in Acts an authentic witness of the life and preaching of the apostolic church. Two other Protestant biblical scholars who have compared Acts with the Pauline letters, H. Conzelmann and E. Haenchen, find that even if one looks at the Acts as a Hellenistic literary genre (a novel), the book presents captivating images the liberating presence of God as experienced by the first Christians. It is this experience that empowers them to convince the world about God's power. E. Käsemann introduces the pejorative term „Frühkatholizismus” (early catholicism) to refer to the negative transformation of the early church and its faith. After the „midst of the time” marked by Christ's presence, faith in him and a strong eschatological hope, comes the time of the church, of institutionalization, when Christians try to integrate the wisdom of the pagan world (as shown by Paul's speech on the Areopagus). Acts show this shift from eschatology to history. A more positive Protestant approach is that of M. Hengel, who reveals the relationship between OT historical (especially deuteronomistic) tradition and Acts; both understand history as salvation-history.

A real change can be seen since 1980, when both Catholics (G. Schneider, R. Pesch) and Protestants (J. Roloff) discover the deep insights of Acts. R. Pesch stresses the profound unity of the two books of Luke, his Gospel and Acts. Roloff illustrates this idea through the comparison of similar narratives, such as Jesus' and Paul's passion. The relationship between Luke and Paul (and their theology) is also seen in a new light. Even though Luke didn't know Paul's letters (he wrote Acts after Paul's death, but surely before the Pauline letters had become well known in the early church) his work reflects a good knowledge of Paul's theological thinking.

This positive approach to Acts reveals the fact that the evolution of the church wasn't a betrayal of the original message, but a matter of life. The Acts of the Apostles is now seen as a way to better understand the life of the early church and as a source for faith, liturgy, life and ecumenical convergence in our time.

¹ A szerző piarista szerzetespap, teológiai tanár, a budapesti Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán és a Sapientia Főiskolán oktat, számos biblikus és irodalmi mű szerzője.

Ma egyre inkább azt tapasztaljuk, hogy nemcsak a világ halad előre nagy lépésekkel, hanem hogy mi is történelmi időket élünk, és azóta, mióta a tudományban valami módon benne vagyunk, sok minden változott körülöttünk, szemünk láttára, valamilyen mértékben talán még a személyes részvételünkkel is. Így vagyok én az Apostolok Cselekedeteivel, a rá vonatkozó irodalommal, a vele foglalkozó könyvekkel. Az Apostolok Cselekedetei pedig nem a legérdekesebb könyve az Újszövetségnek, nem az, amellyel a legtöbbet foglalkoznak, talán éppen ezért is érdemes beszélni arról, hogy mi történt körülötte az elmúlt évtizedekben, hogyan változott meg a róla szóló felfogásunk. S az Apostolok Cselekedetei, ha egy kicsit eldugott könyv is, vagy külön jellegzetességei vannak a többi között, azért mégis a hitoktatásunkban is fontos szerepet játszik, a liturgiában is újra meg újra előkerül, az egyházzal szóló gondolkodásunkat jelentős mértékben alakítja és az ökumenikus párbeszédben is nagyon fontos szerepet tölt be.

Először oda mennék vissza, ahová nem a személyes emlékezéseim vezetnek, oda, ahol még az a bizonyos első naivitás volt érvényben a bibliai könyvekkel kapcsolatban. Luthernek a bevezetéséből idéznék, amelyet az Apostolok Cselekedetei elé írt: „Ezt a könyvet teljes joggal tekinthetjük glosszának Szent Pál leveleihez. Mert amit Pál tanít és szavakkal, meg az Írásból vett idézetekkel állít, azt Lukács szemlélteti. Példákkal, történetekkel bizonyítja, hogy minden úgy történt, mindennek úgy kellett történnie, ahogyan Pál tanítja, nevezetesen, hogy az embert nem valamilyen törvényteltetés teszi igazzá, hanem egyedül a Krisztusba vetett hit.” Nagyon érdekes, hogy Luther ezt így látta, és ebben Luther a keresztyén közgondolkodás kifejezője volt akkor, amikor a reformáció a maga különös módján Pálnak a megigazulásra vonatkozó teológiáját annyira a maga gondolkodásának középpontjába állította. Azután ehhez kapcsolta hozzá a Lukács evangéliumnak és az Apostolok Cselekedeteinek az értelmezését is, Pállal együtt mintegy Lukácsot is beemelte abba a körbe, amelyik az ő igehirdetése, gondolkodása, teológiája számára olyan sorsdöntő fontosságú volt.

Az az érdekes, hogy a kritika korában viszont – a 18. században, annak a vége felé és a 19. században – az Apostolok Cselekedeteire vonatkozó szemlélet gyökeresen megváltozott, és az Apostolok Cselekedeteire nézve nagyon kedvezőtlenül. Christian Baur tudniillik – aki ennek a történelmi kritikának a nagymestere volt – hegeli módon dialektikát keresett a korakereszténység történetében is. Abból a szemléletből indult ki, hogy a korakereszténységben Pálnak a tábora és a Péterhez kapcsolódó jeruzsálemi gyökerű zsidó-kereszténység állt szemben egymással. Ennek a két szembenálló csoportnak a kiegyenlítésére törekedett Lukács azzal, hogy megírta az evangéliumát, és azzal, hogy megírta az Apostolok Cselekedeteit, amelyben próbálta a lehetetlent megvalósítani, hogy mégis hidat verjen eközé a két csoport közé. Ebben a szemléletben Lukács negatív szereplővé válik, éppen emiatt a kompromisszumkeresésre, megalkuvásra való hajlandósága miatt. Nagyon érdekes, hogy ez a szemlélet vagy értékelés mélyen megragadt a bibliakritika gondolkodásában. Szerencsére később, amikor maga a bibliakritika finomodott, fejlődött módszereiben, akkor már nagyon súlyos személyiségek emeltek szót ellene. Természetes, hogy a katolikus egyház annak idején ezt az egész

szemléletet szinte-szinte hallatlanra akarta venni, elutasította, szóba se nagyon állt vele, még arra se nagyon méltatta, hogy vitatkozzék vele. De a liberális protestantizmuson belül ez a kritikai szemlélet fejlődött tovább, és nagyon érdekes módon új módszerekkel gazdagodott, s amikor e század huszas éveiben a formatörténeti módszer megjelent, akkor annak az egyik nagy bajnoka, Dibelius, védelmébe vette az Apostolok Cselekedeteit. Kutatta azt, hogy ezeknek a bibliai könyveknek mi lehet a viszonya a szóbeli igehirdetéshez, hogy mi lehet a háttere azoknak a műveknek, amelyeket mi Szentírásként olvasunk, mik az emberi előzmények stb., s ezzel a nagyon differenciált módszerrel, s azzal a zsenialitással, amellyel ő ezt a módszert alkalmazta, az Apostolok Cselekedeteiről egy sokkal árnyaltabb, pozitívabb képet rajzolt mint Baur vagy a korábbi kritika. Dibelius rámutatott arra, hogy az Apostolok Cselekedetei mennyire fontos számunkra a maga sajátos különállásában is, hiszen semmiféle rokon műfajú könyvet nem ismerünk, amelyikhez igazán hasonlítani lehetne, még az Újszövetségen belül sem. Evangéliumból mégiscsak van négy, s ugye mennyit elbibelődünk azzal, hogy a szinoptikusokat egymással összehasonlítjuk, az irodalmi kapcsolataikat feltárjuk, s mennyit tanulunk ebből; s milyen érdekes, hogy negyediknek ott van mellettük a János-evangélium, amelyiknek – minden valószínűség szerint – egyikükhöz sincsen irodalomtörténeti kapcsolata, de ugyanabból a szóbeli igehirdetésből merít, amiből a másik három, s ezeknek az összehasonlítása mennyire gazdag lelkeségeket kínál.

Nos, Dibelius azt a bravúrt hajtotta végre, hogy ezt a páratlan könyvet belsőleg elemezgette, s a benne előforduló különböző műfaji karaktert őrző elemeket, beszédek, csodatörténeteket, summariumokat, egyebeket válogatta szét, hasonlította össze az evangéliumi és a más helyeken is szereplő megfelelőikkel, természetesen vizsgálta az Apostolok Cselekedeteinek a páli levelekkel vagy egyáltalán az Újszövetség leveles anyagával való kapcsolatát is. S bizony arra mutatott rá, hogy emögött egy megbízható és érdekes szóbeli igehirdetés húzódik meg, annak a „Sitz im Leben”-je és a különböző egyházi funkciói mutatkoznak meg az anyagkezelésen, és hogy igenis ezt a könyvet lehet, meg érdemes vallatónak fogni, mert valamilyen értelemben a kereszténységnek, az apostoli egyház életének és igehirdetésének hiteles tanúját láthatjuk benne, s nem ok nélkül szerepel a sugalmazott könyveknek a táborában, s nem kell szégyenkeznie a többi ott szereplő könyv között.

Dibelius nyomán – s most már az én fiatakoromba jutunk – ötven és hetven között két jeles protestáns tudós is foglalkozott az Apostolok Cselekedeteinek a vizsgálatával. Mindketten kommentárt is írtak hozzá és az ősegyház történetéről sok mindent írtak, olyan munkákat, amelyekben összehasonlították az Apostolok Cselekedeteinek ősegyházra vonatkozó képét és a páli levelekét, s próbáltak itt eligazodni és igazságot tenni. Hans Conzelmann és Ernst Haenchen ez a két jeles protestáns kritikus. Nekik köszönhetjük, hogy az Apostolok Cselekedeteinek most már nemcsak az elveit tanultuk meg tisztelni, hanem az egységes koncepcióját is, azt a fajta írói magatartást, amely az Apostolok Cselekedeteinek szerzőjére feltétlenül jellemző; megtanultuk azt, hogy igazán eligazodjunk Szent Lukács szándékában, mit, hogyan kezel, s megértjük azt, hogy ami nem pontosan elégíti ki a mi történelmi érzékünket, az nem

csalás vagy csalafintaság, hanem egyszerűen egy írói magatartásnak a megnyilatkozása, amely nem megtéveszteni akar, hanem a maga módján közli velünk az igazságot. Például könnyen elképzelhető, hogy Lukács jelenetekbe rendez olyanfajta tapasztalatokat, amelyek nem egyetlen eseményhez kapcsolódnak, hanem egy hosszabb-rövidebb ideig tartó fejlődésre vonatkoznak, de valóságos tapasztalatokra. Nyilvánvaló, hogy ha csodatörténeteit összehasonlítjuk az evangéliumi csodatörténetekkel, akkor nagyon mehökkentőek, olyan valószerűtlennek tűnnek. Ahogy például kiszabadulnak az apostolok a börtönből, vagy ahogy Szent Pál szabaddá lesz: a földrengés megrázza a börtönt és akkor lehullik mindenkinek a kezéről a bilincs. Különös földrengés az, amely pontosan azt az eredményt hozza, hogy a rabok kiszabadulnak a bilincseikből és aztán elszaladhatnak, de mégsem szaladnak el stb. – emlékszünk a jelenetre. Ezek az elbeszélések könnyen lehet, hogy nem azt mondják el, ahogyan megtörtént valami, és mégis az igazságot mondják, azt ugyanis, hogy mi történt az egész egyházzal. Talán nem pontosan Szent Pállal és a kísérelőivel, hanem ezzel a Pál által alapított egyházzal, amely igenis, ennyire mehökkentő módon tapasztalta meg, hogy az Isten vele van, és hogy a szorongatott helyzetből kiszabadítja. Talán nem éppen a bilincset törli le a kezéről, de valami módon egy olyanfajta átütő erővel áll mellé, ami a környezetét, az emberi módon gondolkodó világot elképeszti, s meggyőzi arról, hogy emögött az emberek mögött valamiféle nem evilági erő áll. S őket magukat mindenképpen meggyőzte arról, hogy bízhatnak abban az Eletben, akinek a küldetésében járják a világot. Ilyesfélére tanította meg a keresztény bibliaolvasókat Conzelmann és Haenchen, s ezeket olvastuk annakidején nagy érdeklődéssel és nagy figyelemmel. Ugyanakkor, az is érdekes, hogy ezek a kritikusok a nagy tiszteletükkel meg ügyességükkel, amellyel az Apostolok Cselekedeteit megközelítették, azért mégis az Újszövetség gyűjteményén belül ezt az egyetlen könyvet valami különleges termékként kezelték. Változatlanul azzal a gondolattal, hogy a leghellenistább terméke talán az Újszövetség egész könyvgyűjteményének, és hogy a megközelítéséhez egészen különleges hermeneutikai vagy egezetikai megoldások szükségesek. Talán a legközelebb áll ez a könyv ahhoz, amit manapság nem is annyira igehirdetésnek, teológiának, hanem majdnem legendás szépirodalomnak vagy ilyesféleként nevezünk, amely a maga módján szintén igaz, de azért nem egészen úgy igaz, mint az evangéliumok például. Érdekes, hogy e mögött a meggyőződés mögött nemcsak Conzelmannnak és Haenchennek a filozófiai iskolázottsága áll, hanem egy teológiai háttér is, a korabeli protestáns teológiai gondolkodásmód háttere. A nagyhatású Karl Barth és Bultmann egy nagyon erősen igelíturgiai vagy igeteológiai szemléletben gondolkodtak. Ez a fajta egzisztenciális teológiai látásmód tulajdonképpen egy picit nemcsak az irodalmunkat, hanem még tágabban a történeti, az üdvtörténeti gondolkodásunkat is valamiképpen bizalmatlanul nézte. Ennek a bizalmatlanságnak a nyoma ott van a Conzelmann és Haenchen szemléletén is.

Käsemann az, aki az Apostolok Cselekedeteivel kapcsolatban „Frühkatholizismus”-ról („korai katolicizmus”) kezdett beszélni. Ez megbélyegző megjegyzés volt az ő részéről. Azt akarta érzékeltetni, hogy meggyőződése szerint az Apostolok Cselekedetei akkor született, amikor az egyházban meglankadt az

eszkatologikus gondolkodás, és ezt felváltotta egy történelmi kategorizálás, egy történelmi szemlélet. Conzelmannnak is ez volt már a gondolata, hogy Lukácsnál a szinoptikusokhoz képest, Mátéhoz, de különösen Márkhoz képest az eszkatológiai gondolat meglankadt. Nem várja már olyan közelbe a paruziát, és Jézust is beosztja valamiképpen az üdvtörténet idejébe: van egy Krisztus előtti idő, s ott van a "Mitte der Zeit", az időnek középpontja az, s utána jön az egyház ideje. Erről az egyházzól szól az Apostolok Cselekedetei, s ez egy külön könyv, s külön rész már. Azzal is vádolták Lukácsot, hogy Krisztusnál valamiképpen fontosabb számára az egyház. Krisztust persze az egyház alapítójának tekinti, de nem eleve a Krisztussal való személyes és átölelő kapcsolat a fontos számára, hanem az egyházba való beilleszkedés. Az egyház intézményesül, s ennek az intézményesülésnek a könyve az Apostolok Cselekedetei.

A „Frühkatholizismus”-nak a gondolatai – hogy úgy mondjam a vádjai – közül, érdemes volna elővenni a *theologia naturalis*-nak a kérdését. Karl Barth nagyon erőteljesen elutasította azt a gondolatot, hogy az Istent, a kinyilatkoztatás Istenét természetes filozófusi gondolkodással is meg lehetne közelíteni. Úgy gondolta, hogy ez a hitnek az ajándék jellegét vagy az abszolút személyes jellegét vonná kétségbe. Azt a fajta szemléletet, ami az Apostolok Cselekedeteiben, például az areopáguszi beszédben megnyilatkozik, azt Käsemann – akárcsak Barth – veszedelmes megalkuvásfélének minősítette. Szerinte a kereszténység valamiképpen feladja vagy feladni készül azt, ami benne egészen eredeti, s ami őt minden más vallástól megkülönbözteti. Emlékszünk rá, hogy a barthiánus gondolkodás hajlandó arra, hogy azt is mondja, hogy a kereszténység nem is vallás, hanem hit. Az Apostolok Cselekedetei pedig, mintha megbecsülné a többi népnek a vallását is, és mintha azt mondaná: ezek közé mi be tudunk illeszkedni. S nekik – a pogányoknak – meg mintha azt sugálná: azt az Istent, akit ti nem ismertek, de mégis tisztelitek, azt hirdetjük köztetek. Ez a kereszténység, ez az Apostolok Cselekedeteiben megnyilatkozó egyház már utat keres, a beilleszkedésnek az útját keresi a pogány társadalomban, abban a közegben, ami egyébként eddig elutasította, s amelyikben most mégis, valamilyen módon szeretne helyet kapni magának. Lehetne ezt a „Frühkatholizismus”-problémát részletesebben boncolgatni, nemcsak az Apostolok Cselekedeteiben, mivel hangoztatói néhány más újszövetségi iratban is jelentkezni vélték ezt a szemléletet, és ezt egy nagyon erősen negatív hangsúllyal kommentálták.

Voltak katolikusok is, akik ezzel a kérdéssel kapcsolatban véleményt nyilvánítottak, de a protestantizmuson belül Martin Hengel volt az, aki Lukácsnak, nemcsak az Apostolok Cselekedetei írójának, hanem a harmadik evangélium szerzőjének is a rehabilitációjára vállalkozott. Ő pontosan abból indult ki, hogy Lukács voltaképpen történetíró teológus. S nem megvetendő dolog, ha valaki teológus létére történetet ír, megírja a szent történetet és a szent történet folytatását. Martin Hengel – most már a hetvenes években – Lukácsnak a történetírói módszerét vizsgálta. Rámutatott arra, hogy bár sok vonatkozásban természetes, hogy Szent Lukács módszere írásait rokonítja a görög történészekkel, Hérodotoszsal, Thuküdidésszel és másokkal, de tulajdonképpen méginkább rokonítja az Ószövetséggel, a deuteronomisztikus történelmi tradícióknak

megfelelő történelmi könyvekkel, amelyek az üdvtörténet bemutatására vállalkoztak, s a kései biblikus történetírásnak a könyveivel – a Makkabeus könyvekkel például. Nagyon érdekes, hogy a protestánsok között éppen ezekben az évtizedekben divattá vált az, hogy a korábban általuk megtagadott és apokrifnak minősített deuterokanonikus könyvekkel is foglalkozzanak, s ennek az érdeklődésnek köszönhető, hogy ezeknek a jelentőségét az egész biblikus gondolkodás vonatkozásában felismerték és érvényre juttatták. Hengel rámutatott arra, hogy Lukács bizonyára pogány, görög eredetű ember volt, de ezzel együtt a Hetvenes fordítás és a judaizmus görög nyelvű könyveinek a tanulmányozása nyomán mélyen beledolgozta magát a biblikus történeti hagyományba, és lett így az Újszövetségben ennek a folytatója. Hengel szerint ekként érdemes olvasni az ígét, s az egész Opus Lucanumot. Ilyesféle módon igenis nagyon jeles, kitűnő helye lehet az Újszövetség tárlatában ennek a könyvnek.

Hengel fellépése után kezdődött egy újabb, felszabadultabb kutatás. Kétségtelen, hogy a legutóbbi évtizedek kutatásai meghozták azt a fajta fellélegzést, amire nem biztos, hogy számítottunk korábban, s ennek az elérkezése, mondjuk az én nemzedékem számára, nagyon sokat jelentett. 1980-ban jelent meg Gerhard Schneider katolikus biblikus kommentárja két vastag kötetben, egy jeles kommentársorozatban. Mondom és sorolom azokat a kommentárokat, amelyek hozzám kerültek: 1981-ből való a protestáns Roloffnak, aztán 1983-ból a protestáns Schillének a műve, és 1986-ból jellegzetes módon a katolikus és evangélikus közös kommentár-sorozatban egy katolikus szerzőre, Rudolf Pesch-re bízta azt, hogy az Apostolok Cselekedeteiről írjon. Ez a négy kommentár az, amit én nagyon gondosan átdolgoztam, amikor megjelentek. Ezenkívül van még két-három kommentár a nyolcvanas évekből, amely jelentős mértékben hozzájárult az Apostolok Cselekedeteinek a megértéséhez. S roppant érdekes az, hogy ezek pontosan az előbbi viták tanulságait tették helyre, s azoknak az egyoldalúságait kinőve közelítenek a szöveghez, nagy tisztelettel. Én azt gondolom, hogy pontosan ezzel a magatartással rengeteg mindent föl tudtak fedezni benne, ami a hitnek, a mai keresztény életnek újra a forrásává teszi ezt az addig bizonyos mértékig fenntartással nézett vagy peremre szorított bibliai könyvet. Gondoljunk csak arra, hogy például Pesch volt az, aki 1986-ban – én azt hiszem hogy egyértelműen perdöntő bizonyítékokkal – egészen véglegesen és egészen határozottan állást foglalt amellett, hogy igenis a két művet – a Lukács evangéliumot és az Apostolok Cselekedeteit – nemcsak egy szerző művének kell tekintenünk, ahogy azt így is tartotta a hagyomány, hanem abban a biztos tudatban olvashatjuk őket, hogy Lukács, amikor az egész mű megírásához hozzáfogott, akkor már azzal a szándékkal kezdett hozzá, hogy – mondjuk a mi fogalmaink szerint – mindkét kötetét meg fogja írni. Ezért az első bevezetés, amely az evangélium élén áll, az nemcsak az evangéliumra vonatkozik, hanem a második kötetre is, és ez is igazolja azt, hogy ez a két könyv egyetlen egységes, kezdettől fogva meglévő alapgondolat kifejtésére irányul. Nagyon érdekes apró érvekkel is lehet ezt bizonyítani. Az evangéliumból – például a Márk-anyagból, amit nagyon alaposan felhasznált és átdolgozott Lukács – kihagyott olyan elemeket a saját evangéliumának a megírásakor, amelyeket viszont visszahozott Szent István beszédében, vagy visszahozott később, amikor a kereszténységnek és a

zsidóságnak a vitájában, az ekklesiának és zsinagógának a vitájában ezek az elemek előkerülnek; vagy az evangéliumban nem magyarázza meg, mi a tiszta és tisztátalan, de a Kornéliusz százados történetében majd megmagyarázza. Lukács úgy gazdálkodott az egész anyagával, hogy már akkor, amikor az elejét írta, volt elképzelése arról, hova fog tartani az egész mű, s úgy építette föl az egészet. Ez például egy nagy felismerés, sőt bizonyosság, hogy csakugyan ez az a megközelítés, értelmezés, amelynek segítségével ezeket a műveket olvashatjuk és helyükre rakhatjuk. Az értelmezéshez tartozik ennek a műnek az időbeli elhatárolása is. Mikor keletkezhetett? Az biztos, hogy az apostolfejedelmek halála után. Azt a régi gondolatot el kell ejtenünk, hogy ez egészen korai írata volna a kereszténységnek, mert például az, aki Szent Pál milétoszi beszédét megírta, megfogalmazta, beletette az Apostolok Cselekedeteibe, ahol Pál búcsúzik a milétosziaktól, meg Jeruzsálemben is készül a halálra, ezt olyan ember kellett hogy írja, aki nagyon pontosan tudta és az olvasói is tudták, hogy ez a Pál tényleg meghalt és most utoljára találkozunk ezekkel. Nemcsak tőlük búcsúzik, hanem az egyháztól is. Roloff gyönyörűen ír az Apostolok Cselekedeteinek utolsó fejezeteiről, amely Szent Pál passióját mutatja be tulajdonképpen. Jézus csak Pilátus házából ment föl a Golgotára, Pál pedig Jeruzsálemtől kezdve Rómáig halad végig egy ilyen úton, amelyik évekig tart és a passiónak az útja. Roloff kimutatta azt is, hogy Pál passiójának a megrajzolásakor Lukács visszautal Jézus passiójára. Nemcsak Szent Istvánban, az első keresztény vértanúban mutatja meg azt a keresztényt, aki akkor, amikor meghal, Krisztus kereszthalálára gondol. Egészen tudatosan a megfeszített Krisztus golgotai mondatai hangzanak el István szájából; ugyanígy Pál is azt a passiót folytatja és vállalja, ami a Krisztusé volt, és ami ott kezdődött a Golgotán. Nos, ezek nagyon érdekes dolgok, és azt hiszem, hogy most tartunk ott, hogy ezeknek a szemléleti elemeknek a összességével igazán megszólaljon előttünk egy könyv. Mintha eddig egy hangszert, egy orgonát úgy nyomkodtunk volna, hogy az itt is, ott is bűgött, s mintha a különböző hangok kijöttek volna, de a dallam, amit ez a hangszer igazán tudna adni, nem szólalt meg. Mintha most volnánk abban a helyzetben, hogy a regisztereket megfelelő szinten kezelni tudjuk, s az a hanganyag, amelyik lehetőségként ebben a hangszerben van, az csakugyan megszólalhatott, s a megértésnek egy sajátos öröme igazán osztályrészünké lesz akkor, ha olvassuk ezt a könyvet.

Sok mindenről lehetne még beszélni. Például arról, hogy a forráskritika úgy gondolta, hogy amikor dublettek vannak az Apostolok Cselekedeteiben, akkor az arra való, hogy különböző forrásokat rakjon egymás mellé a szerző. Például Saul damaszkuszi tapasztalatát először a narrátor előadásában halljuk, aztán maga Szent Pál elmondja kétszer, különböző környezetben, s ezt úgy fogták föl, hogy ez azért van, mert három forrása lehetett a szerzőnek. Ezek a modern kritikák arról beszélnek, hogy az egész Apostolok Cselekedeteiben jellemző az, hogy a szerző újra meg újra elmond dolgokat, de nem úgy hogy pontosan ismétli önmagát, hanem úgy, hogy annak, amit egyszer már elmondott, hol az egyik, hol a másik oldalát részletesen kidolgozza. Mint ahogy forgatunk egy vázát vagy egy poharat, és a másik oldalról is megnézzük annak csillogását, valami ilyesféle módszerrel állítja újra az olvasó szeme elé a már elbeszélt történetet. Mintha azt

akarná mondani: Vigyázz! Ne a részletekre figyelj, mert a részletek nem is egészen biztosak, hanem az egészre figyelj! S az egész nem az egyszeri elmondásból derül ki, hanem akkor válik világossá, ha ugyanazt a dolgot újra s újra elővesszük, megragyogtatjuk más és más fényben, s magunk elé állítjuk. A summariumokkal is így vagyunk, amelyek szintén ismétlődnek és átalakulnak a szemünk láttára az elbeszélés során. Vagy itt van Lukácsnak a Pállal, a Pál teológiájával való kapcsolata. Biztos, hogy nem ismerte a leveleket, tehát nem állott olyan közel Pálhoz, ahogyan régebben gondoltuk, és ahogy Luther is gondolta, de biztos, hogy Pál életéről nagyon sok mindent tudott. Nagyon érdekes ez nekünk. Az előbb a *terminus post quem*-ről beszéltem, tehát arról, hogy biztosan Péter és Pál halála után írta művét. Ugyanúgy biztos, hogy akkor írta, amikor a páli levelek nem voltak még összefoglalva és nem voltak az egyház közkinccse úgy, hogy ezt mindenkinek illett volna ismernie, vagy amikor még ismeretlenek azok a levelek, amiket Pál nevében írtak, de nem magától Páltól valók, mert a Timóteushoz és Tituszhoz írt levél még meg sem született. Ezeknek ismerete és ezeknek a gondolkodásmódja hiányzik a Lukács művéből, de azért azt lehet látni, hogy Pál gondolkodásának, teológiájának magvát nagyonis jól érezte, nagyonis fölfogta.

A sokszor felrótt intézményesülés igenis fontos volt és az egyháznak létérdeke volt, és ez nem az eredeti gondolatnak a meghamisítását jelentette, hanem valamifajta növekedését, jelenlétét, módosulását, átalakulását. Ezt most már nemcsak a katolikus biblikusok mondják, fogalmazzák meg, hanem a protestánsok is, akiket nem az a gondolat vezet, hogy valamit feladnának a saját eredeti teológiai szemléletükből, hanem inkább az, hogy a kutatásaik nyomán elébük került anyag előtt hajtják meg a fejüket, illetve annak a belső igazságát sajátítják el egyre meggyőzőbben. Ez az, amire olyan örömmel nézhetünk akkor, amikor sokminden recseg-ropog körülöttünk, és ilyen időkben a Bibliával foglalkozó emberek – akármilyen csoportból jönnek is –, ha nagyon komolyan foglalkoztak és foglalkoznak vele, akkor ezek között valami nagyon szép találkozás van kibontakozóban. Ez viszont a mi, sok mindenben megtépázott kereszténységünknek vagy egyházunknak hallatlan belső gazdagodása, ami lehet, hogy mindenféle vereséggel vagy mindenféle veszteséggel jár, de talán mégis megéri. Talán nem ok nélkül látjuk ebben az egyházat vezető Lélek művét, aki hát el is vesz tőlünk dolgokat, amikre régente büszkék voltunk, de meg is ajándékoz minket valamivel, aminek talán nagyobb hasznát láthatjuk, mint az elvesztetteknek.

EGY KÉRDÉS, AMELY MÉG FELELETRE VÁR: A MILLENARIZMUS

IOAN-VASILE BOTIZA¹

ABSTRACT. A Question Still Awaiting for an Answer: the Millennialism. The millennialism is a teaching that implies the physical, material realization of the Kingdom of God on Earth, through Christ's reign. This reign would last for one thousand years. The 144,000 elected would resurrect and return to their homes, to their families, to their work. This is the material form of millennialism. The mitigated form does not insist on the earthly state and way of life, but it proclaims the return of Jesus before the last judgement.

Millennialism is in fact the interpretation of the Apocalypse, chapter 20, 1-7. It is not a recent teaching, since the Fathers of the Church were already dealing with this subject in the very first centuries. Augustine counted the beginning of the millenium from the incarnation of Christ, an event that bounded evil. Contrary to what one would think, the Church never condemned millennialism. For a long while the problem of millennialism was looked at as taboo. Today many sects predict the return of Jesus and the end of the world, some others claim to know the beginning of the millenium. All these sects are linked to the New Age that predicts the return of Jesus in the XXI. century.

To answer this challenge, an emphasis has to be placed on the structure of this passage that consists of four parts. These parts regard the first death, the first resurrection, the second resurrection and the second death. Many interpretations have been given to this text. One possible interpretation understands the first death as the physical, personal death; the first resurrection is the resurrection of the just (martyrs, virgins and those having a special love for the eucharist); the second resurrection is the general resurrection before the last judgement, and the second death is the eternal death of hell. It is important to understand that, if we look at this passage as a drama in four acts, it is not the length of the period between the parts that is important, but the parts themselves that carry the real message. Thus it seems that millennialism is not a real challenge, because we should focus on the events described in this text, and not on the time of the millenium.

Ma már történelmi esemény-számba megy XXIII. János pápa gesztusa, midőn az 1959. január 25-i bíborosi konzisztóriumon felszólalt: „Uraim, nyissuk ki az ablakokat!” A testület egyik fiatalabb tagja szó szerint vette a kifejezést, felállt és elindult az egyik ablak felé, hogy kinyissa. „Nem, nem ezeket az ablakokat – szólt a pápa –, nyissuk ki az egyház ablakait a világ felé!” Ezután a humoros bevezetés után a Szentatya kijelentette, hogy elhatározta egy egyetemes zsinat összehívását, amely hivatva lesz új formában meghatározni az egyház álláspontját a világ aktuális problémáival kapcsolatban.

¹ A szerző görög katolikus pap, a kolozsvári Görög Katolikus Hittudományi Kar biblikus tanára.

A II. vatikánusot megelőző zsinatokon két jellemző tendenciát fedezünk fel: az egyik a tévtantól való mind pontosabb elhatárolódás, a másik a tévtan reprezentáns személyiségének és terjesztőinek elítélése. Megesett az is, hogy egy tévtan túlbuzgó megcáfolása közben egyes zsinati atyák újabb tévtan kelepécéjébe estek; az arianizmus elleni harc túlzásba vitele például monofizitizmust szült.

E tendencia alapján a korábbi zsinatok atyái mindinkább pontosították az egyház tanait azokban a még vitás kérdésekben, amelyekben az előbbi zsinatok tágabb mozgásteret hagytak. Az első tendenciának sikerült megvédenie a katolikus álláspontot: az egyház szilárdan körülbástyázta magát, ám eközben a védelmi fal mind magasabbra emelkedett, és – valljuk be – a várfalak előtti árok is mindinkább szélesedett és mélyült. A második tendencia is – ismerjük be – általában nem az eretnekek megtérését eredményezte; nem is csoda, hisz a görög „hairészis” éppen az önnön véleményhez való makacs ragaszkodást jelenti.

Már kopogtatott az ajtón a veszély, hogy az említett önvédelmi folyamat eredményeképpen az egyház idegen zárvánnyá váljék a társadalomban. Igaz ugyan, hogy az 1054-es nagy egyházszakadás után az egyház minden zsinat alkalmával nyitva hagyta a kaput kelet felé; meghívta a zsinatra a keleti püspököket is.

De másképp alakult az 1517 után megszületett protestáns egyházakkal való kapcsolat. Ellentétben a levált keleti egyházakkal, amelyek elismerték a szent hagyományt mint az isteni kinyilatkoztatás szerves részét, a protestantizmus elejétől fogva a „sola Scriptura” jól ismert álláspontjára helyezkedett. Ezáltal leszakadt az összekötő híd a „hagyományos” és a protestáns egyházak között. A második újítás, amely inkább magukat a protestáns egyházakat érintette, a Biblia szabad vizsgálata, a „liberum examen” bevezetése volt, amely megnyitotta az utat az újprotestáns denominációk kialakulása és elszaporodása előtt.

1517 után tehát két álláspont alakult ki: az egyik a katolikus egyházé és az 1054 előtt levált hagyománytisztelő egyházaké, a másik a szent hagyományt teljesen elvető keresztény irányzatoké. Az utóbbiak, abból a tényből kiindulva, hogy a Szentírás – a tradíció nélkül – töredékes jellegű, a szentírási kinyilatkoztatások közötti hézagok betöltésére szabad utat nyitottak a bibliamagyarázatban a szubjektívizmusnak. Ez a szubjektívizmus általában két formát öltött: az egyik egyfajta szelektív forma, amely csak azokat a szentírási helyeket használja, amelyek – így elkülönítve – a magyarázó saját álláspontját igazolják; a másik az olyan szentírási helyek felfedezése, amelyeknek értelmezését a katolikus egyház nem pontosította eléggé és ezek újszerű magyarázása, mintegy kisajátítva az egzegéta részéről az illető hely magyarázási „jogát”.

Az első megnyilvánulási formára jellemző a szombatnak mint heti ünnepnek – Istennek szentelt napnak – a visszaállítása, a másikra pedig a millenarizmusnak, mintegy „nehéztüzérségnek” a bevetése.

Mi is tulajdonképpen a millenarizmus? Az a tan, amely szerint Isten országa látható, anyagi, testi formában fog megvalósulni itt a földön, Isten személyes uralkodása idején, mégpedig ezer éven át. Lényege, hogy a kiváltságosak – természetesen a

millennaristák –, szám szerint 144 000-en, feltámadnak, mindegyikük visszatér otthonába, a családjához, a halála előtti foglalkozásához. Ez a millenarizmus „materiális” változata. De van egy úgynevezett „enyhített millenarizmus” is, amely szerint Jézus az utolsó ítélet előtt – akár az igazak feltámadásától megelőzve, akár nem – látható alakban visszatér a földre, hogy ezer éven át uralkodjék. A kettő között a különbség az, hogy az enyhített millenarizmus nem ragaszkodik az ezeréves élet anyagi voltához és bosszúállásra váró szelleméhez.

A millenarizmus „kútfeje” a Jelenések Könyve 20. fejezetének első hét verse, amelyeket helyesnek tartok idézni: „¹Aztán láttam, hogy egy angyal szállt alá a mennyből, a mélység kulcsa volt nála és egy nagy láncot tartott a kezében. ²Megragadta a sárkányt, az ős-kígyót, vagyis az ördögöt, a sátánt, és *ezer évre* láncra verte. ³Letaszította a mélységbe, bezárta és lepecsételte, hogy ne vezesse többé félre a népeket, míg le nem jár az *ezer esztendő*. Akkor rövid időre szabadon engedik. ⁴Ezután trónokat láttam, azok ültek rajtuk, akikre az ítélezést bízta. És láttam a lelkeket, akiket Jézus melletti tanúságtételükért és az Isten szaváért lefejeztek, akik nem borultak le sem a vadállat, sem a képmása előtt, sem bélyegét nem viselték homlokukon vagy karjukon. ⁵Életre keltek és *ezer évig* uralkodtak Krisztussal. A többi halott csak akkor kelt éltere, amikor letelt az *ezer esztendő*. *Ez az első feltámadás*. ⁶Boldog és szent, akinek része van az *első feltámadásban*. A *második halálnak* ezeken nincs hatalma, hanem Istennek és Krisztusnak lesznek papjai, és *ezer évig* uralkodnak vele. ⁷Amikor letelik az *ezer esztendő*, a sátán kiszabadul börtönéből és útra kel, hogy a föld négy sarkán félrevezesse a népeket, Gógot és Magógot és harcra toborozza őket. Számuk annyi mint a tenger fövénye.”

A millenniummal foglalkozó biblíamagyarázatok azonban korántsem olyan újak, mint a millenarizmus materiális formájának hirdetői vélik. Az egyház történelme folyamán a fentebbi magyarázata ismételten visszatér, de az egyház mai elképzelésüinktől eltérően nem ítélte el mindannyiszor ezeket.

A millenarizmus foglalkoztatta többek között Hierapoliszi Pápiászt, Szent Jusztinoszt, Szent Ireneust, Euszébioszt, Tertullianust, Szent Ágostont. Alexandru Todea bíboros egy fiatalkori tanulmányban kimutatta, hogy az első évezred egyházatyáinak túlnyomó többsége foglalkozott a millenarizmus magyarázatával, de az egyház nem ítélte el őket. Egyházi büntetés sújtotta Hyppolitust, aki I. Kallixtus (218-222), I. Orbán (222-230) és Pontianusz (230-235) ellenpápája volt. Ő azt tanította, hogy a világ 6000 éves létezése után – amely a teremtés hat napját jelképezi – következik a hetedik évezred, a „szombat” évezrede, amely azonos a Jelenések Könyvében említett ezer évvel. Azonnal felismerhetjük a hasonlóságot a MTörv 15,1-ben megparancsolt hetedik évvel, a haladék évével, de szembetűnik a rabbinikus hagyomány befolyása is. Eszerint abból, hogy a héber Szentírás első és utolsó versében (Ter 1,1 és 2Krón 36,23) hatszor fordul elő az „álef” betű, amely éppúgy jelenthet egyet, mint ezret, az következik, hogy a világ kezdete és vége között 6000 év fog eltelni. Megjegyzendő, hogy Hyppolitus visszavonta tévtanát, lemondott az (ellen)pápaság igényéről, vértanúhalált halt 235-ben és a bizánci egyház

meg is ünnepli mint vértanút január 30-án. Ezen kívül az egyház törvénytárában nem található egy zsinati határozat sem, amely elítéli a millenarizmust, mint tévtant.

A millenarizmussal kapcsolatos fejtegetéseknek Szent Ágoston vetett véget hosszú időre a *De Civitate Dei* című munkája 20. fejezetében. Az ő magyarázata a nyugati egyháznak úgyszólván „hivatalos álláspontja” napjainkban. Hadd idézzem ezt a magyarázatot dr. Kosztolányi István tollából, amint az a Szent István Társulat 1976-os Biblia-kiadásának 1424. oldalán olvasható: „Egy angyal szállt le a mennyből, hogy megköttözze a sátánt. Sokan Szent Mihályt vélik felismerni ebben az angyalban. A megköttözés ezer évre szól, és ezalatt Krisztus hívei vele együtt uralkodnak. Ez az ezeréves együtturalkodás sok vitának volt a kiindulása. Akik betű szerint értették, eretnokségbe jutottak. Az ezer év zsidó elgondolásból származhat: a hét napos teremtnéknak megfelelően a világ 7000 évig marad fenn, amelyből az utolsó ezer évre vonatkozik Krisztus ezeréves uralma, míg az utána következő nyolcadik ezer év az örökkévalóságot jelentené. Ágoston és Jeromos az ezer évet Krisztus megtestesülésétől számítják. A sátán elvesztette hatalmát Jézus megtestesülésével, és a keresztyének a kegyelem révén valóban királyok és papok lettek. János ezen kívül beszél első és második feltámadásról. Az első halál a testi halálra vonatkozik, a második feltámadás pedig a világ végén bekövetkező testi feltámadásra. János a második halált az örök kárhozatra értette, így az első feltámadáson a lelki feltámadást kell érteni, amikor valaki megbánja bűneit s attól kezdve kegyelmi életet él. Így Krisztus ezeréves országának tagjai a keresztyének, akik a kegyelem állapotában élnek, vagyis feltámadtak a bűnből a keresztség révén. Az ezer év tehát Krisztus születésétől egészen a második eljöveteleig tart.”

Az az állítás azonban, hogy az első feltámadáson a *lelki feltámadást kell érteni*, amikor ti. valaki elhagyja bűneit és lelki életet él, ellenkezik Szent Pál Timóteushoz írt második levele második fejezetének egy szakaszával, amelyben ezt olvashatjuk: „A haszontalan, üres szócsépléstől azonban óvakodjál. Ezek ugyanis egyre inkább belesodródhatnak az istentelenségbe, s fecsegésük úgy terjed, mint a rákos daganat. Közéjük tartozik Himeneusz és Filéteusz is, akik eltévelyedtek az igazságtól, mert *azt állítják, hogy a feltámadás már végbement.*”

Szerintem a fentebbi idézetet úgy is lehet értelmezni, hogy az első feltámadást nem azonosíthatjuk kinek-kinek az egyéni megtérésével. Egyelőre elégedjünk meg ennyivel.

Ágoston döntése után a millenarizmus úgyszólván eltűnik a köztudatból, nem foglalkoztat úgyszólván senkit, sőt amint Chantal van der Placke kimutatta – G. Duby, L. Grodecki és J. Delumeau kutatásai alapján –, még az első évezred végén sem öltött a világ végétől való rettegés olyan általános és félelmetes jelleget, mint ahogy azt ma gondoljuk. A millenarizmus lappangó kérdése csak a 13. század folyamán került ismét felszínre Joachim Florensis (Gioacchino da Fiore) kalábriai cisztercita apát tevékenysége révén. Ha közelebbről megvizsgáljuk az ügyet, kiderül ugyan, hogy az egyház a IV. lateráni zsinaton (1215) elítélte tanait, de a *De errore Abbatiss Ioachim* című határozatban szó sincsen a millenarizmusról. Leszámítva az első évezred végi és mostani aggodalmas hangulatot, amelyet bizonyos újprotestáns irányzatok ügyesen kihasználnak, az egyház

történelme folyamán nem ütötte fel a fejét jelentősebb millenarista mozgalom, úgyhogy a millenarizmust elítélő konkrét határozatok hiánya nem meglepő. Annál meglepőbb azonban az a közvélekedés, amely szerint az egyház elítélte a millenarizmust és emiatt napjainkban a tárgyalása valóságos „tabuvá” lett.

Még jobban megerősítette a millenarizmus tárgyalásának „tabu” jellegét a Commissio Biblica 1944. július 21-i határozata, amely szerint – itt idézem Benyik György *Az újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete* című munkája II. kötetének 333. oldalát – ezt a helyet *nem szabad* (hangsúlyozom a „nem szabad” kifejezést!) szó szerint értelmezni.

A ma ismeretes, tömegjelenséggé fejlődött millenarizmus materiális és enyhített formája mint kihívás csak a 19. század elejének szülöttje, az újprotestáns denominációk frissebb hajtásaként. A mai millenarizmust valószínűleg a darbyták indították el. Az adventisták legelőször 1841-re (egyes adatok szerint 1843-ra) jósolták meg Krisztus második eljövételét; a skóciai „új apostoli mozgalom” 1864-re, az adventistákból kivált millenarista denomináció legelőször 1870-re jósolta meg Krisztus második eljövételét. Miután a millenarizmus egybeolvadt „a Biblia tanulmányozóival”, a „Világító Órtonnyal” és „Jehova tanúival” és létrejött a Jehova Tanúi Társasága, az armageddoni csatát, amely a millennium kezdete, előbb 1914-re, majd 1918-ra, 1933-ra és legutoljára – tudomásom szerint – 1953-ra halasztotta el. Rajtuk kívül még a mormonok, vagy amint magukat nevezik „az Utolsó Napok szentjeinek egyháza” is ismerni vélik a millennium kezdetének dátumát; Guru Maharaj Ji 1973-ra jósolta, Moon, a Koreából elindított és róla elnevezett mozgalom alapítója már az újra megtestesült Jézusnak vallja magát. Valószínű, hogy az összes mai millenarista irányzat mögött a New Age, az „Új Korszak” irányzat húzódik meg. Ez az „új paradigmát”, a Vízöntő csillagképébe való átlépést hirdető világmozgalom, amelyet Ann Alice Bayley alapított az 1948-ban megjelent *The Return of Jesus Christ* című könyvével, már nem ezeréves békekorszakot hirdet, hanem azt, hogy a 21. században a föld a Vízöntő csillagképébe megy át, Jézus visszatér (más névvel és más alakban).

Millenarista tanokban és mozgalmakban tehát nincs hiány; a Jelenések Könyvének vakbuzgó és fanatikus magyarázói gyakran fenyegetéssel is élnek, és a bosszú napját hirdetik és várják.

Hogy a kihívást nyugodtan elfogadhassuk, vegyük nagyítólencse alá a Commissio Biblica említett nyilatkozatát és a Jelenések Könyvének ide vonatkozó szakaszát.

A Commissio Biblica arra a kérdésre: „Quid sentiendum de systemate Millenarismi mittigati, docentis scilicet Christum Dominum ante finalem iudicium, sive praevia sive non praevia plurium iustorum resurrectione, visibiliter in hanc terram regnandi causa esset venturum?”, ezt a feleletet adja: „Responsio (confirmata a Summo Pontifice, 20 iul.) Systema Millenarismi mittigati *tuto doceri non posse.*”

Jegyezzük meg egyelőre, hogy a Bizottság *nem ítéli* el az enyhített millenarizmust, csupán azt szögezi le, hogy *nem lehet bizonyossággként tanítani* az enyhített millenarizmus rendszerét, amely szerint a végső ítélet előtt, akár több igaz feltámadásától megelőzve,

akár nem, Krisztus el fog jönni, hogy láthatóan uralkodjék ezen a földön. A lényeg tehát az, hogy nem lehet biztosként tanítani a millenarizmust, ami nem zárja ki, hogy a Jelenések Könyve 20,1–7 egyik magyarázati változataként foglalkozzunk vele.

Mivel az „egészséges” egzegézis úgy tartja, hogy nem szabad a textust a kontextusból kiemelni és úgy magyarázni, nézzük csak át az egész 20. fejezetet, és rájövünk, hogy az értelmi hangsúly nem az ezer évre esik.

Először szembeötlik a 6. vers: „Boldog és szent, akinek része van az első feltámadásban. A második halálnak ezeken nincs hatalma.” Márpedig ha az „első feltámadáson” a lelki feltámadást kell érteni, mint a fentebbi biblíamagyarázat állítja, ez még nem zárja ki a bűnbe való visszaesést és az örök kárhozatot, vagyis „a második halált”. Az első feltámadás fogalmának megvilágítására vegyük számításba, hogy Jézus a János szerinti evangélium 6,54-ben azt állítja, hogy aki magához veszi az ő Testét és Vérét, azt feltámasztja az utolsó napon. Mi értelme van ennek a kifejezésnek, ha ez a világvégi általános feltámadásra vonatkoznék? Miben állna a kiváltságosak, a gyakran és jól áldozók jutalma, ha velük együtt mindenki feltámad? A tesszalonikaiknak írt első levél 4,15-ben azt olvassuk, hogy „először a Krisztusban elhunytak támadnak fel”. A Szent János szerinti evangélium 5,28–29-ben azt olvassuk, hogy: „meghallják az Isten Fia szavát és előjönnek; akik jót tettek, azért, hogy feltámadjanak az örök életre”; a Zsidókhoz írt levél 11,35-ben: „csak hogy jobb feltámadásban részesüljenek” (az eredeti szöveg szerint *kreíttonosz anasztászeosz*); a 2. Makkabeus-könyv 14,14-ben: „az igazak feltámadásakor megkapod a jutalmadat”; a Jelenések Könyve 14,4-ben: „Ezek azok (a 144 000), akik asszonyt nem érintettek, szüzek maradtak,... ők a megváltottak az emberek közül, az Isten és a Bárány első termése”.

Az idézetekből világosan kitűnik előbbi állításom, hogy a Jelenések Könyve 20,1–7-ben nem az ezeréves uralmon van a hangsúly, hanem hogy lesz egy első feltámadás, az igazaké, pontosabban a vértanúké, a szüzeké és az Eukarisztia szerelmeseié, és lesz egy második feltámadás, az általános, amely megelőzi az utolsó ítéletet. Nem okvetlenül szükséges, hogy a kettő között ezer év teljen el, mert az ezer szám a Szentírás szellemében egyike a tökéletességet jelképező számoknak, mint amilyen az 1, a 3, a 7 vagy a 12. Inkább azt kell látnunk, hogy a kiváltságosak tökéletességben támadnak fel, valószínűleg azért, mert földi életük után közvetlenül az örök boldogságba kerültek.

Összegezve: a tárgyalt szakasz úgy is értelmezhető, hogy a világvégi eseményeknek négy mozzanata lesz;

- az első halál, mindenkinek az egyéni halála, amely által kilép az anyagi világ koordinátáiból;
- az első feltámadás a kiváltságosak (vértanúk, szüzek, eukarisztikus lelkek) tökéletességben való feltámadása (Lk 14,14);
- a második feltámadás az általános feltámadás, az utolsó ítélet előtt;
- a második halál az örök kárhozat.

Ha így, általánosabb és átfogóbb tekintettel olvassuk a Jelenések Könyve huszadik fejezetét, úgy vélem, szembetűnik, hogy a fejezet a két halál és a két feltámadás szerkezetére van felépítve, akár egy négyfelvonásos színmű, ahol a felvonások cselekménye, mondanivalója lényeges, nem pedig a felvonások közötti szünetek hossza. Márpedig – ne vegyük rossz néven a millenarizmus hívei –, az ezer év inkább hasonlít két fontos esemény közötti időközhez, mintsem hogy saját maga képezné az esemény lényegét.

A fentebbi szemszögből vizsgálva, úgy gondolom közelebb kerülünk a Jelenések Könyve huszadik fejezetének megértéséhez, rájövünk, hogy a millenarizmus nem is olyan lényeges kihívás a harmadik évezred küszöbén, mint terjesztői szeretnék elhitetni és nem is kerülünk ellentétbe a Bibliai Bizottság sokat említett határozatával.

IRODALOM

1. NESTLE-ALAND (szerk.): *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, 1979.
2. ****Biblia*, Szent István Társulat, Budapest, 1976.
3. GEIGER, A.: *Bilder letzter Wirklichkeit*, Stuttgart, 1974.
4. VAN DER PLANCKE, CH.: *L'Apocalypse*, Bruxelles, 1984.

A QUMRÁN-KUTATÁS ÚJSZÖVETSÉGI VONATKOZÁSAI

BENYIK GYÖRGY¹

ABSTRACT. Die neutestamentliche Bezüge der Qumranforschung. Was man im Jahre 1947 und nachdem in Qumran entdeckte, wollte jedermann damit identifizieren, was man schon vorgehend über die Essener wusste. Das grösste Problem ist, daß niemand die lebende Gemeinschaft, nur die archäologische Spuren einer Gemeinschaft, deren Gräberfeld und eine Menge von Schriften fand. Die Frage ist, ob diese Gruppe auf die christliche Gemeinschaft einen Einfluss hatte, weiterhin fragt es sich, ob die Schriften von Qumran Hilfe leisten, den Beginn des Christentums besser zu verstehen?

Wiederkehrende Eigenarten sind folgende: Treue zur Tora, Vermögensgemeinschaft, soziale Solidarität und die Verwendung der Konzeption des "neuen Testaments" auf sich selbst.

Das grösste Problem ist, daß uns die Gemeinschaft über die Zeit und Umstände ihrer Entstehung nicht informiert, ihre Leiter nicht namhaft macht, sondern eine apokalyptische und allegorische Sprache benützte, weshalb die Identifizierung mit einer ausser Qumran bekannten Geschichte unmöglich ist.

Die Verfasser der Schriften suchten und fanden in der Tora und in aktualisierten Erklärungen der Propheten die Offenbarung Gottes, demzufolge wurden sie aus der Gesellschaft ihrer Zeit entrissen.

Die behauptung, daß Jesus ein Essener gewesen sei, und er im Qumran gelebt habe ist unbegründet. Obwohl Jesus und die Essener im gleichen Gebiet lebten, war Jesus meist in Galilea tätig, und er hielt sich mit Absicht von dem qumranischen Gebiet fern.

Jesus und die Essener betrachteten ihre Taten als solche, die zum neuen Testament gehören. Jesus war ohne Zweifel bewußt, daß er der Erlöser ist, doch stand gar nicht unter dem Einfluss der qumranischen Messianologie.

Die Gemeinschaft von Jesus war auch für die Heiden offen, er liess sich mit Sünder, mit einfachen, kranken und geächteten Menschen sogar auch mit Frauen in Gespräch ein; er betonte, daß man den Feind lieben und für ihm beten solle. Die Gemeinschaft von Qumran aber tat das Gegenteil: sie isolierten sich, sie fanden die Frauen gefährlich, außerdem der Hass gehörte auch zu ihrer Lehre.

Jesus war kein asketischer Lehrer, die Essener aber schon. Jesus war auch als „Missionär“ tätig, er redete einfach, er wandte sich zum einfachen Menschen. Die Essener dagegen schrieben für geschulten Menschen und verwandten Kodes, damit ihre Lehren unverständlich werden.

¹ A szerző római katolikus pap, a Szegedi Hittudományi Főiskola Biblikus Tudományok Tanszékének tanszékvezető tanára, a szegedi Biblikus Konferencia szervezője.

A problémák

Egyrészt mindenki azt látja igazolva, hogy Qumrán az esszénus közösség egy telepe, melyet antik források említene: Philon², Josephus Flavius³, Euszebiosz⁴, idősebb Plinius⁵.

Amit 1947-ben és ezt követően felfedeztek, azt mindenki igyekezett azonosítani azzal, amit előzőleg az esszénusokról tudott.⁶

A legnagyobb probléma, hogy senki sem találta meg az élő közösséget, hanem csak egy közösség archeológiai nyomait, temetőjét és egy halom írást.

A másik probléma, hogy a talált leleteket mindenki műveltsége és hitállása szerint igyekezett azonosítani. P. De Vaux a keresztény egyházban található keresztény szerzetesi közösségben használt fogalmakkal írja le ezt a közösséget.⁷

Johann Maier⁸ a korai zsidóság fényében írta le a Qumránban egykor élt közösséget és Josephus nyomán Róma-ellenes zsidó vallási csoportot látott benne, amelyet az „Igazság Tanítója” határozott meg, akinek a közösségben betöltött funkciója talán hasonló lett volna Jézus funkciójához. Hasonló, de nem ugyanaz!

A kérdések

Henz Josef Fabry⁹ fölteszi a kérdést, volt-e hatása ennek a csoportnak a keresztény közösségre? A qumráni iratok segítenek-e jobban megérteni a kereszténység kezdetét vagy sem? Azonnal megkérdezi azt is, hogy vajon mivel magyarázzuk azt a tényt, hogy a qumráni iratok egyetlen konkrét utalást sem tartalmaznak a keresztényekre, mint ahogyan a keresztény iratok sem utalnak Qumránra?

A kutatások előrehaladtával a kérdések egyre szaporodnak a közösségről és a könyvtárról egyaránt.

Qumrán sajátosságai

A közösség leírásánál visszatérő sajátosság a házasság-nélküliség, a Tóra-hűség, a szociális összetartás, a vagyonszociális közösség, és Jer 33,31 alapján az „új szövetség” koncepciójának magukra alkalmazása.

² PHILON: *Quod omnis probus* 12 (75)-13 (91).

³ FLAVIUS, J.: *Zsidó háború* II.8,2-13, *Zsidók története* XIII.5,9 és XVIII.1,2.

⁴ EUSZEBIOSZ: *Preparatio evangelica* (ed. Mras, K.) VIII. 11,1-18 De vita contemplativa

⁵ PLINIUS: *Naturalis Historia* 15/73 Ezen kívül elszórt megjegyzéseket találhatunk még Szünesziosz és Hegeszipposz műveiben, melyeket Euszebiosz hagyományából ismerünk: Egyháztörténet IV. 22,4-7.

⁶ További antik szerzők HÜPPOLITOSZ *Refutatio omnibus haeresium* IX, 18-19 természetesen zsidó cretnak mozgalomnak akarta beállítani az esszénusokat. További szerzők EPIPHANIOSZ *Panarion* X,24-35, JEROMOS: *De vir. illustribus* XI, FILASZTRIUS *Diversarum hereseos Nilus: Tractatus de monastica exercitatione*, SZEVIILLAI IZIDOR: *Etimologie* 5., ld ezek elemzését ADAM, A., BURCHARD, C.: *Antike Berichte über die Essener*, New York 1972.

⁷ DE VAUX, R. De: *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London 1973

⁸ MAIER, J.: *Geschichte der jüdischen Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1992. 60 oldal. elsősorban apokaliptikus mozgalomnak tartja.

⁹ Shemaryahu Talmon (kiadásában) *Die Schriftrollen von Qumran*, Pustet, Regensburg, 1998. 71-106.

Ebben az összefüggésben a legnagyobb problémát az okozza, hogy a közösség ugyan számtalan iratot hagyott maga után, mégsem írta meg a saját történetét, nem beszélt megalakulásának idejéről és körülményeiről, nem nevezi meg név szerint vezetőit, hanem amikor ilyen témákról beszél, akkor apokaliptikus és allegorikus nyelvezetet használ, amely önmagában lehetetlenné teszi az események vagy a személyek azonosítását vagy egy történelmi utaló rendszer felállítását a Qumránon kívüli ismert történettel.

A szövegek tanulmányozása viszont szembesít bennünket a közösség által művelt teológiával, vallási igazságaival, anélkül, hogy azonosítani tudnánk, kik voltak azok, akik ezt a teológiát művelték.

J. A. Fitzmyer¹⁰ a felfedezések kapcsán jó alkalmat lát arra, hogy a qumráni szövegek ismeretében az újszövetségi iratok zsidó vonatkozásait újra megvizsgálja. Csak néhányat említek meg az általa vizsgált témák és fogalmak közül:

- A *qorbán* fogalom a Jabel Hallet et-Turi felirat fényében (Mk 7,11/ Mt 15,5)
- A Dávid fia fogalom vizsgálatát (Mt 22,41–46)
- Pál angyaltanának összevetését (1Kor 11,10) a qumráni iratok angyaltanával.
- Melkizedek alakjának vizsgálatát a (Zsid 7,1) a 11-barlangban talált szövegekkel
- Az ApCsel-ben leírt közösség összevetése a qumráni iratokból megismerhető közösséggel.
- A qumráni szövegek összevetése az ebionita irodalommal.

Itt még vázlatosan sem térek ki Fitzmeyer arám vonatkozású tanulmányaira.

Georg Sauer-rel¹¹ feltehetjük a kérdést, vajon egy kinyilatkoztatott vallás született a pusztában?

Mindenesetre egy abszurd kutatási szituáció előtt állnak a történészek. Teológiával kell konfrontálódni, s ez a tény fokozottan felveti annak a jelentőségét, hogy nem mindegy, hogy honnan közelíti meg valaki ezt a teológiát.

En fölteszem a kérdést, vajon mi volt Qumrán felekezeti igazsága?

Azt el tudom fogadni, hogy az iratok szerzői biztosan teológiai igazságokkal kerestek magyarázatot saját koruk problémáira, saját helyzetükre, sőt talán az is állítható, sajátos helyzetüket éppen teológiai nézeteik idézték elő.

Isten kinyilatkoztatását keresték és vélték megtalálni a Tóra és a próféták aktualizált magyarázatában, és feltehetően ezek a tanulmányok szakították ki őket koruk társadalmából.

Sok kutatónak és nekünk is újra visszatérő vágyunk, milyen jó lenne ismerni a közösség történetét, de sajnos úgy látszik, ezt a közösség nem akarta ránk hagyni. Éppen

¹⁰ FITZMYER, J.A.: *The Semitic Background of the New Testament*, Cambridge U.K., 1974. Mindeztideig a legnagyobb méretű és legaprólékosabb összefoglaló az Újszövetség és annak szemita hátteréről. Az első 59 oldal foglalkozik a qumráni irodalom és az újszövetség összefüggésével. Aprólékosan meghatározza, mely ószövetségi utalásra volt hatással valamelyik qumráni szövegváltozat.

¹¹ SAUER, G.: *Offenbarungsreligion und Wüste – Gotteserfahrung im gegenüber zum Kulturland in Qumran*, Ein Symposium Grazer Theologische Studien, Graz 1992. Nr. 15. 7-28.

ezért számomra Qumrán nem a kereszténységgel való kapcsolata miatt érdekes, hanem a zsidósággal való kapcsolata miatt.

Vajon kiket képviselt a qumráni teológia?

Ez a csoport lett volna Izrael igazi vallásos maradéka (*šera qados*)? Milyen visszhangra talált a tanításuk egész Izraelben? Miért nem ők lettek Izrael vezető vallási elitje?

A kutatás során megfogalmazott túlzó állítások

Túlzó és alaptalan azt állítani, hogy Jézus esszénus volt, vagy hogy 12 éves koráig Qumránban élt volna. Világos, hogy személye nem azonos az Igazság Tanítójával. Úgy gondolom, hogy Jézus és a qumrániak közötti közvetlen kapcsolat teljesen kizárható. Még akkor is igaz ez, ha R.H. Eisenmann¹² azt gondolja, hogy a Habakuk Kommentárban Jakab apostol élete tükröződik, aki köztudottan a jeruzsálemi zsidó-keresztények nagytekinélyű vezetője volt.

B. Thiering¹³ állítása, hogy Keresztelő János vagy Jézus az Igazság Tanítójának ellenlábasa lett volna, teljességgel alaptalan és elfogadhatatlan.

Hasonlóságok

Tagadhatatlan, hogy Jézus és az esszénusok ugyanazon a földön éltek, de nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Jézus működésének színtere Galilea és szinte szándékosan tartja magát távol Qumrán vidékétől. Galilea pedig Jézus korában „locus theologicus”-nak tekinthető, a vallásilag elmaradott emberek lakóhelye és nem a vallási elit remeteségének helye. Az igaz, hogy Jézus és az esszénusok is az Ószövetségre alapozták tanításukat, de jóllehet Jézus beszédeiben vannak apokaliptikus elemek, érdekes módon Jézus egyetlen apokalipszist sem írt.

Jézus és az esszénusok sohasem vonták kétségbe Isten gonosz feletti győzelmét (Mt 12,28–37, Mt 13,19–36 ’QM). Vágyakoztak Isten királysága után, Jézus pedig meghirdette közelségét.

H. Stegemann¹⁴ állítása igaz: Jézus és a qumráni közösség a Tórát hitük központi tekintélyének tartották. Ugyanazokat a könyveket szerették idézni (MTörv, Izajás, Zsoltárok).

Jézus és az esszénusok a próféták jövődöléseinek beteljesedését saját korukra várták, az ószövetségi iratokat a lelki, vagy más szóval a „pneumatikus” egzegézis szabályai szerint értelmezték. Világképük eszkatologikus volt, de ellentétben az esszénusokkal, Jézus nem tekinthető konzervatív Tóra értelmezőnek. Ennek ellenére, közös a qumráni iratok elképzelésével az, hogy ők is és Jézus is arról beszélt, hogy az

¹² EISENMAN, R.H.: *James the Just in the Habakuk Pesher*, Studia Post biblica 35. Leiden 1986.

¹³ THIERING, B.E. *The Gospels and Qumran*. New Hypothesis, Sidney, 1981

¹⁴ STEGEMANN, H.: *Die Schriftrollen von Qumran, Geschichte ihrer Entdeckung, Erforschung und Auslegung* in: *Die Schriftrollen von Qumran* 11–16.

Írások kifejezetten róla beszélnek. Jézus és az esszénusok úgy tekintették tetteiket, mint amelyek az új szövetség részét alkotják. Az utolsó vacsora szereztetési szövegében szerepel: „Ez az kehely az új szövetség az én véremben” (Lk 22, 20). Jézusnak messiási öntudata volt, de Jézus nem állt a qumráni messianológia hatása alatt. Jézusnak és az esszénusoknak is fenntartásai voltak a templommal szemben, de Jézus eljárt a templomba. Jézus nem nősült meg. Jézus használta a Szentlélek koncepcióját, még akkor is, ha a Szentlélekre történő utalások az Újszövetségben nem minden esetben vezethetők vissza Jézusra. Qumránban a Szentlélek önálló teremtmény (1QS3,7 4,21 stb.).

Különbségek

Jézus közössége nyitott, mégpedig annyira, hogy kisebb krízis után pogányokat is egyenrangú félként fogad be a keresztény közösségbe, Qumrán azonban nem ilyen. Jézus az embereket nem kerülte, sőt még a bűnösök társaságát is elfogadta, míg a Közösség Szabályzata még a közösségen belül is erőteljes hierarchikus elkülönülésről beszél. Jézus a szeretetet annyira hangsúlyozta, hogy még az ellenségekért való imát is elrendelte, sőt azt parancsolta, hogy az üldözőkért is imádkoznunk kell (Mt 5,44), ez nem jellemző az esszénusokra, akik tanításukba integrálták a gyűlöletet. Jézus viszonya még a rómaiakkal szemben is barátságos, „ha megütnek tartsd oda a másik arcodat is” (Mt 5,39–41)

Jézus tisztasági elképzelése gyökeresen különbözik az esszénusokétól és a qumráni iratok szemléletétől. Azt viszont el lehet képzelni, hogy Mt 9,42–47 kijelentése talán éppen az esszénusokhoz szól, „ha a szemed megbotránkoztat, vájd ki azt”. Jézus mindenkivel érintkezett, leprásokkal, kiközösítettekkel, sőt még asszonyokkal is. A leprást saját házában látogatta meg (Mk 14,3). Jézus közvetlen környezetében asszonyok is voltak, sőt néhányan vagyonukból gondoskodtak róla. Nem a tanultakhoz szólt, hanem az egyszerű emberekhez. 4Q184 a szent szövegek asszony általi értelmezésének veszélyéről beszél, mivel a női szív „kelepce” és minden gonoszság forrása, akinek ösvényei a „halál útja”. A közösség szabályzatában nem is szerepelt az *issa*. Jézust „falánk és borissza” embernek titulálták ellenségei (Mt 11,19), Jézus nem volt aszketikus tanító, az esszénusok viszont azok voltak. Jézus missziós tevékenységet folytatott és követőitől is ezt kérte, az esszénusok nem tették ezt, hanem elzárkóztak a külvilágtól.

Jézus egyszerűen beszélt, a qumráni esszénusok bonyolult biblikus kódokat alkalmaztak, hogy elrejtseik tanításukat az illetéktelenek elől (4Qcruptic). Az esszénusok tanult embereknek írtak, Jézus az egyszerű emberekhez beszélt.

Jézus kijelölt 12 apostolt, Péternek, Jánosnak és Jakabnak vezető szerepet adott, de nem alkalmazott szigorú hierarchiát „Ha valaki közületek első akar lenni, legyen mindenkinek a szolgája” (Mt 10,44). Jézus annyira mellőz mindent egy aprólékosan szabályozott hierarchikus szervezet megalapítására, hogy felvethető volt az a kérdés is, hogy egyáltalán alapított-e egyházat?

Jézus mérsékelni igyekezett az őt körülvevő tiszteletet, óvott attól, hogy nyilvánosan messiásnak nevezzék, az esszénusok viszont rajongtak az Igazság tanítója iránt, mert ő ismeri a Tóra értelmét (1Qhab7).

Taegemann szerint nem az a kérdés, hogy „szabadabb gondolkodású ember miért volt vallásos, hanem hogy miért volt a vallásos ember szabadabb gondolkodású”.

Jézus nem említi Mikhaél, Gábriel, Rafaél és Ariél nevét, szemben az esszénusok komplikált angyaltanáival. Jézus tudta, hogy kihívó tanítása vértanúsághoz fog vezetni, elképzelhető, hogy tudta, Honi-t a korábbi galileai csodatevőt megkövezték, ismerte a próféták vértanúságáról szóló hagyományokat, tudott rokona, Keresztelő János lefejezéséről is.

Összegezve

Qumránból nem lehet megérteni a kereszténység kezdetét, sőt Jézust sem, Jézus teológiáját sem, de nem tudom elképzelni, hogy Jézus és az őskeresztény egyház igehirdetőinek hallgatói között ne lettek volna olyanok, akik a qumráni teológia hatása alatt álltak. A hallgatósága gondolkodását Jézus is figyelembe vette, erre tekintettel kellett lennie Jézusnak, Péternek és Pálnak is.

IRODALOM:

1. BAUER, J.B., LARENTZASKIS, GR. (hrsg): *Qumran ein Symposion*, Graz, 1993.
2. CHARLESWORTH, J.H.: *Jézus és a Holttengeri tekercsek*, Agapé, Szeged, 1999.
3. COLLINS, J.J.: *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London and New York, 1997.
4. FITZMYER, J.A.: *The Semitic Background of the New Testament*, London, 1971.
5. FRÖCHLICH I.: *A qumráni szövegek magyarul*, Studia Orientalia, Piliscsaba, 1998.
6. MOLIN, G.: *Das Geheimnis von Qumran*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1994
7. STEGEMANN, H.: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1994.
8. TALMON, S. (hrsg): *Die Schriftrollen von Qumran*, Pustet, Regensburg, 1998.
9. VERMES G.: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, Budapest, Osiris, 1998.
10. VERMES G.: *A zsidó Jézus*, Osiris, Budapest, 1995.
11. VERMES G.: *Jézus és a Judaizmus világa*, Osiris, Budapest, 1997.

VILÁGNÉZET-E A VALLÁS?

SZEGŐ KATALIN¹

ABSTRACT. Ist Religion eine Weltanschauung? Die Verfasserin vertritt die Ansicht, Religion sei eine Weltanschauung. Sie versucht, ihr Standpunkt mit der Hilfe des Begriffs- und Argumentationssystem der philosophischen und theologischen Anthropologie zu erklären; sie weist die Meinungen, die die Weltanschauung nur als Teil der politischen Doktrinen und als Ideologie interpretieren, ab. Die Vorlesung geht auch auf den Fragen der sittlichen und theoretischen Bedingungen eines wirklichen Dialogs ein.

Kérdés formájában fogalmaztam meg a témát, amelyet az önök figyelmébe ajánlok. Talán közösen el is gondolkodhatunk fölötte.

Eredetileg más, kevésbé vitatott, mondhatnám nyugalmasabb kérdések felvezetésére készülődtem, de aztán beleszólt a véletlen. A televízió egyik csatornáján meghallgattam egy vitaműsort a keresztény vallás, vallásosság jövőjéről és az egyházak lehetséges távlatairól. Jeles embereket ültettek a kamerák elé: hittudóst, egyházi vezetőket és olyan világi értelmiségit, aki a „kívülállók” nézeteit képviselte. Ami számomra meglepő volt, az a minden bölcslelettől, minden filozófiai általánosítástól tartózkodó magatartás. Persze, ennek a mi tájainkon egészen súlyos magyarázata van. De maradéktalanul azonosítható-e a filozófia az ideológiai érvelést szállító eszmerendszerekkel? És mi történjék a nagy hagyományú filozófiai teológiával? Kiebrudaljuk a hittudományból vagy hagyjuk, hogy minden más elméleti erőfeszítéstől elszigetelve elszegényedjen? Aki valaha is olvasta Karl Rahner-t vagy Paul Tillich-et, nem hiszem, hogy ezt komolyan gondolná. Ők és még sokan mások megfogalmazták, nem is egyszer, hogy a keresztény teológiának érdekeltnek kell lennie abban, hogy a filozófiában (benne és nem mellette) a filozófiai teológia megújulása is bekövetkezzék. Tettek is ezért egyet-mást. Az igazán meglepő mégis az volt számomra, hogy az egyik résztvevő a következőképpen foglalta össze mondandóját: be kell látnunk, hogy a vallás ma nem működik világnézetként, mert nem is világnézet. Gondolom a beszélgetés gyors ritmusa és szűkre szabott ideje hozhatta magával ezt a kijelentést, meg azt is hogy a többiek – a „kívülálló”-t kivéve, aki élénken helyeselt – nem vették észre a következtetést. Pedig éppen a katolikus résztvevő (Jelenits István) egyik írásában olvastam, hogy a Teremtés könyvében nem is egy, hanem két világnézet körvonalozódik.

¹ A szerző a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem docense, a Történelem-Filozófia Karon és Római Katolikus Teológiai Karon filozófiát és antropológiát tanít.

Hát akkor még egyszer kérdezzük meg: világnézet-e a vallás? A kérdést ezúttal nem retorikai fogásként használok, ugyanis a filozófiával foglalkozók egyik feladatának tartom, hogy értelmes kérdéseikkel lehetőleg egyértelműbb válaszokra készítsenek ott, ahol a mai, a mindenkori „mai” szellemiség elbizonytalanodott. Szókratésztől örökölt módja ez a filozófálásnak, s úgy gondolom, most sem idejétmúlt. Mindenképpen fölmutatja a filozófia „hasznát” és alázatát, mert bizonyára nem a filozófia az, amely ezt vagy bármelyik más *emberi életre* vonatkozó kérdést véglegesen és a kultúra minden más területétől függetlenül megoldaná. Ezt a belátást nevezem „alázat”-nak, amely korántsem a filozófus önmegvetését, tehetetlenségét vagy szolgalelkűségét jelenti, hanem annak a beismerését, hogy mik nem vagyunk, és azt a felismerést, hogy a filozófiai gondolkodás igyekezete ellenére sem tud minden felvetett kérdésre megnyugtatóan és végérvényesen válaszolni. Talán nem is feladata. Vannak kérdések, amelyek „megeőltetik” a filozófiát, mondaná Nyíri Tamás. Pascal úgy gondolta hogy az alázatnak nem a kisszerűség az ellentéte, hanem a gőg. Ez pedig mindig a tudatlanság jele. A „szívnek” nagyobb erőt és lendületet ad, ha önmagánál valami hatalmasabbat ismer el, és éppen így fedezi fel a saját gyengeségeit meg értékeit, éppen ez nyitja meg számára az utat az igazsághoz, a szó ismeretelméleti és tágasabb, egzisztenciális értelmében egyaránt. Nem mond le róla, hanem keres, *keresnie kell*, s bár minduntalan beleütközik saját határaiba, illetőségi területéről mégsem mondhat le, sőt, azt tágítani igyekszik. Alighanem igaza van Pascalnak.

A pascali tágassághoz mindenképpen hozzátartozik, hogy a filozófiai gondolkodás nem nyugszik bele ha határokba ütközik, s próbálja világossá tenni, milyen módon nyúlhatna át kérdéseivel ezeken, s a szellemi kultúra más, vele érintkező területeivel együtt a megoldás lehetőségeit keresi, ha nem másként, hát javaslatokat tesz az elfogadható közös válasz érdekében. Gyakran csupán az akadályokat hárítja el azzal, hogy rámutat a fogalmak nem egészen pontos vagy többértelmű használatára, a szavak jelentését eredeti értelmükből kibillentő beszéd tarthatatlanságára, melyeket olykor a szinte észrevétlen elfogultság vagy az elkapkodott igyekezet okoz, amely aztán paralogizmusokat hoz létre. Ime a bölcsélet „haszna”, s hogy a teológia sem igen nélkülözheti ezt a „hasznosságot”, azt számunkra megerősíti Wulfhart Pannenberg. A müncheni teológus anélkül, hogy lebecsülné a racionalista típusú túláltalánosításításoknak vagy éppenséggel az általánosítást elhárító pozitívista magatartásnak a veszélyét, anélkül hogy szőnyeg alá söpörné a metafizikai érvelést megtagadó filozófiák és az ezt igénylő teológia feszültségét, a következőket mondja: „A teológiának mindenkor az Istenről szóló filozófiai beszéd racionális általánosságával kellett a Jézus történetének tényeit, mint az isteni kinyilatkoztatás közegét közvetítenie. Csak így tudta a keresztény tanítás igazságigényét megalapozni. A filozófia partnersége nélkül a teológia annak a veszélynek teszi ki magát, hogy Istenről szóló kijelentéseiben a hitbeli állítások pusztán szubjektivitásába esik vissza. Ekkor azonban aligha igazolható a minden ember számára általánosan érvényes igazság igénye.”² Vagy valamivel lennebb: „Mínthogy a keresztény

² W. PANNENBERG: *A kereszténység filozófiai-történeti hermeneutikája*, in: Mérleg, 1997/3, 258.

teológia az Istenről szóló beszédet Jézus alakjával és különleges történetével kapcsolja össze, ezért kijelentéseinek megfogalmazásához a történeti-hermeneutikai eljárást a filozófiai reflexióval kell összekapcsolnia, mégpedig olyan filozófiai gondolkodással, amely a világra és az emberi életre vonatkozó mindenkor ismereteket átfogóan eligazító tudásként értelmezi.”³ Fontosak számomra ezek a sorok, mert tömören és minden fölösleges szóvirág nélkül két lényeges dologra tapintanak rá: elutasítják a szekularizmust, amely a vallást úgy zárna a pusztá szubjektum elszigetelt világába, hogy megfosztaná társadalmi hatékonyságától; és átfogó tudásként – kanti értelemben vett metafizikaként és életszemléletként – kiemelik a filozófiai reflelexió jelentőségét.

Az imént az *emberi életre vonatkozó kérdésekről* szóltam. Nem a biológiai élet fogalmára gondoltam.

A filozófiai antropológia művelőitől (Schelertől, Gehlentől, Rahnertől, Pannenbergtől stb.) megtanultam, hogy arra figyeljek, ami sajátosan és kitűntetten emberi. Az ösztöneiben szegényes emberi lény az élő világnak csupán egyik, s ebből a szempontból nem is a legtökéletesebb fajtája. Nádszál – monja Pascal – amelyet egy csepp víz, egy erősebb fuvlat is kettétörhet, de gondolkodó nádszál. Nembeliségének, létezésének sajátosságai tehát nem vezethetők le közvetlenül csupán a természeti környezetből. Miből vezessük le? Talán abból, hogy értelmes lény? Ez minden bizonnyal nagyon fontos tényező, ha nem is hisszük azt, hogy az ember maga a kétlábon járó, megtestesült ész, hanem szerényebben, de a valóságnak inkább megfelelően úgy fogalmazunk: eszes, megismerésre, belátásra és felismerésre képes lény. Pascal a „gondolkodás” kifejezéssel nem is az ember racionalitását, hanem inkább *öntudatának tényét* emeli ki. Mert mit ér a megismerés cselekvés nélkül, meg az ezt elindító és lendületben tartó akarat nélkül? Mit ér ez az egész, értékelmutató és az értékeket körülölelő érzékenység nélkül?

Abban ma mindenki megegyezik az antropológia berkeiben, hogy ezt mind együtt kell föltárnunk, ha a humán jelenséget boncolgatjuk, mert az ember nem pusztán természeti egyed, s tán még az is kevés, ha egyénként határozzuk meg. Az ember ugyanis *személy*. Ez egyedi, ismétелhetetlen egzisztenciájának a magva, sőt, önkibontakoztató, önmagát *személyiséggé* munkáló feladatának és szabadságának valóságos fundamentuma. Ezt fejezte ki Pascal a „szív” költői – de minden szentimentalizmustól mentes – szimbólumával, és egy bátor mozdulattal erkölcsfilozófiájának alapfogalmává, mondhatnám módszertani elvévé tette. Ő maga is tanulta, készen találta a Szentírásban.⁴ Ma nem nagyon használjuk, pedig olykor „a belső embert” erőteljesebben fejezi ki, mint a „személyes létező” fogalma. E szónak az elejtése valószínűleg onnak adódik, hogy „szív” eredeti jelentése nem egészen az, mint amivé a modern szimbolika tette. A Biblia szerzőinek a közel-keleti népek szimbólumrendszere otthonos, s ebben a „szív” „az

³ W. PANNENBERG: i.m., uo. 260.skk.

⁴ Pascal nemcsak Descartes istenfogalmát utasította el, hanem azt is, hogy túlságosan kitágította a lépésről-lépésre haladó geometriai módszer hatáskörét. Ezzel állította szembe a „szív” intuitív módszerét: egyszerre, minden okoskodás nélkül pillantunk a lényegre. Pascal szerint az erkölcsi ítélőképesség megalapozója csak ez lehet. Kétségtelenül hatott ezzel Kant erkölcsfilozófiájára is, aki gyakran használja a „szív” szimbólumot is.

ember belső közponja, amely az öntudatnak is, a lelkiismeretnek is a központja, az ember belső műhelye, ahová mindent behord, összegyűjt és ahol mindent megragad. Valamiképpen birtokolja őket, de nem azzal a birtoklással, amely eszközzé, vagy birtokolt tárggyá fokozná le a dolgokat, hanem azzal a birtoklással, amely a személyiségébe vonja be azt, amit megragad”.⁵

A személyiségünkbe behordott, összegyűjtött, megragadott dolgok nem a tényismeretek halmaza: olyan építőanyag, amely megalapozza eligazodásunkat a történelemben, a szűkebb vagy tágabb történeleink világában, emberi kapcsolataink sokféleségében, az ezt szabályozó erkölcs világában és magától értetődően a természet rendjében. S nagyon érdekes, hogy ezt valahogy egészlátássá, tudássá ötvözi. A birtokolt, személyiségbe vont létezők sokasága nem „a” környezet, amelyhez vagy alkalmazkodunk vagy elpusztulunk – az állatnak van környezete, az ember saját világában él. *Világa van*. Mint *szellemi lényt*, az embert már nem köti gúzsba a külvilág, többé-kevésbé szabad a külvilágtól, megismerőként, törekvő lényként, célszerűen cselekvőként, átalakítóként és alkotóként erre a *világra nyitottan* létezik. Ezt a nyitottságot az antropológusok a priori adottságként fogadják el. Ha Pascal szóhasználatához ragaszkodunk – s miért ne tennénk? – a Teremtő oltotta szívünkbe.

A világra nyitottság és a belső műhelyünkbe összegyűjtött és megragadott dolgok, látszatra egészen személyes-egyediek, de valódi értelmüket az emberek közötti, közösségekké formált kapcsolatokban nyerik el. Gehlen, a modern antropológia talán legtöbbet idézett teoretikusa úgy véli, hogy a közösségek, s ezeknek az érvényesként és lényegesként elfogadott értékei nélkül lehetetlenné válnék az emberek célszerű és alkotó tevékenysége. Még az értékek érvényességét is a közösség szavatolja, s legyen bár szó a mindennapi élet tevés-vevéséről, vagy a legkifinomultabb szellemi tevékenységről, a közösség szentesít, divatos szóval élve legitimál: szokásokkal, intézményekkel, erkölcsi előfeltevésekkel és megítélésekkel, alkotási kánonokkal vagy akár jogi normákkal. Ebből nem hiszem, hogy kifejezhető a vallás és a vallási tapasztalat.

Az „összegyűjtöttek”, „megragadottak” a közösségekben épülnek *kultúrává*, a szónak abban a tág értelmében, amelyet a kultúrantropológusoknak, elsősorban Norbert Eliasnak köszönhetünk. E fogalom a civilizatorikus és műves szellemi szintet egyaránt felöleli.⁶ A kultúrának ebben a közegében formálódik a csodálatos eszköz, ha jól meggondoljuk, tán több mint eszköz, amelynek segítségével csaknem mindent megjelölhetünk, mindent rögzíthetünk, emlékezetünkbe zárhatunk és újra előhívhatuk, amely tehermentesíti az új nemzedéket a teljes újrakezdéstől, s ez nem más, mint az emberi *nyelv* és *beszéd*. Alighanem igaza van Humboldtnak, hogy minden nyelv különös világnézetet testesít meg, s hogy minden nyelvnek a közös lényegi és szerkezeti tulajdonságai megegyeznek azzal a kultúrával, amelyből kinőtt. (Az imént már láttunk egy példát erre.) Wittgenstein még tovább megy, és azt mondja az *Észrevételek*ben – némiképp

⁵ JELENITS István: *A Biblia emberképe*. In uő: *Könylatkozgatás és emberi szó*, Új Ember, Budapest, 1999, 228.skk.

⁶ ELIAS NORBERT: *A civilizáció folyamata*, Gondola, Budapest, 1987. Ez az 1939-ben megjelent és a hatvanas években világsikerré lett könyv gazdag példanyag segítségével mutatja be az európai világszemlélet és magatartás alakulását. A köznapi viselkedésformákat elemzi, s ebből kiindulva nagyszabású civilizáció- és kultúrelméletet vázol fel.

förlülbírálva előző nézeteit –, hogy amikor elképzelünk egy nyelvet, akkor egy életformát képzelünk el, egy adott nyelv használata tulajdonképpen tett, és mint ilyen, egy adott életforma része. Nagyon érdekes, hogy aztán ez újra visszahajlik a személyességhez. „A nyelv a szív csapja” – mondja gyönyörűen Pázmány Péter, s valóban, az egész egzisztenciájával tapasztaló, gondolkodó, érző és törekvő embert fejezi ki, megjeleníti a személyiséget – hallhatóvá-láthatóvá teszi –, erényeivel és vétkeivel együtt, s miközben elmondjuk/ elbeszéljük másoknak tapasztalatainkat, önmagunkra eszmélünk. Az állatok jeleznek, *az ember kommunikál*: nyelvvel jelez és beszéddel közöl.

Öneszmélés és világra nyitottság, úgy gondolom a világnézet két nélkülözhetetlen pillére, hiszen az emberi gondolkodásnak valami módon reagálnia kell alapvető – belső és külső – egzisztenciális adottságaira, közölhetővé kell tennie azt, nyelvileg-fogalmilag kifejezhetővé. Erre azért van szüksége, mert az *egészlátás* a szabályozó elvek rendszereként működik, egy adott kultúrkörön belül eligazító tudást nyújt az egyén és a közösségek számára, melynek segítségével könnyebben elkerülhetők az esetlegességek fölösleges csapdái, vagy éppenséggel fölnyithatókká válnak a zártak és véletlennek tűnő helyzetek, és újabb lehetőségek tárulkozhatnak föl az alkotó lelemény számára. A vallásos emberek és közösségek számára is.

Az egészlátásban természetesen benne van az is, ahogyan „nézzük”, „leolvassuk” a teremtet világot – úgy vélem ez a világra nyitottságunk első mozdulata – és benne van a Teremtőre való pillantásunk is, a transzcendens felé törekvő emberszív örök szomjúsága, amely átlépi a véges horizontját, és felnyitja szemét a hol feltárulkozó, hol meg elrejtőző Végtelen Létre – Istenre, aki személyként és személyiségünkhöz szólóan érint meg bennünket. *Az ember rányílik a fölébe magasodó Isten realitására*. Úgy gondolom, hogy ez a föltekintés az öneszmélés és világranyitottság betetőzése. Világnézet ez a javából, még akkor is az, ha nem mindig tematizáltan és tudós fogalmakkal körülhatároltan jelenik meg az egyes emberben vagy az egyes ember számára. De megjelenhet tematizáltan is, teszem azt a keresztény filozófiában, vagy a fundamentális teológiában és számtalan más teológiát is érintő területen. S ilyenkor nemcsak ezt vagy azt a hittételt magyarázza és bizonyítja be – természetesen azt is megteszi – hanem az emberi cselekvés és életvitel számára nyújt támasztékot és bizonyosságot. Tavaszy Sándor, kolozsvári filozófus és teológus szerint, a rendszerezett világnézet ugyan „teoretikus meggondolásból támad, de nem teoretikus érdekből... a világnézet ’praktikus’ érdekből születik.” A „praktikus érdek” nála erkölcsi célképzet, amely emberi megvalósulásunk és keresztény rendeltetésünk feltételét képezi. „A világnézet-alkotásban... az igazán ’emberré’ lett ember igazi ’emberi’ hiányai, szükségletei, törekvései, vágyai, céljai és erői mutatkoznak meg. A világnézetért való küszködésben az egyes szükségleteken túlment, a „teljességre” áhítozó ember ütközik ki.”⁷ Érdekes, hogy mennyire időszerűek, égetően mához szólóak ezek a szavak! Tavasz Sándor 1925-ben vetette papírra a világnézettel kapcsolatos gondolatait, vitatkozva azokkal, akik a vallást és világnézetet, a teológiát és a tudományosan felépített világszemléletet áthidalhatatlan antinómiaként fogták fel.

⁷ Tavasz S. 1925-ből való írása tulajdonképpen azokkal vitakozik, akik a vallást nem tartják világnézetnek. *A világnézetről*. In: TAVASZI Sándor: *Válogatott filozófiai írások*. (Szerk. Tonk Márton), Pro Philosophia, Kolozsvár-Szeged, 1999. 35-36.

Azokra az ellenvetésekre, miszerint a keresztény világnézet hatóköre egyre szűkül, mondhatnám „kisebbségben” van, a mustármagról szóló példabeszéddel válaszolt. Ezt mi is megtehetjük, s meg is tesszük, mert világos, hogy a keresztény eszmerendszer minősége és extenziója, bár két összefüggő mozzanat, de nem egy és ugyanaz a kérdés.

A televíziós vita szembesített, pontosabban újra szembesített egy látszatra csupán módszertani kérdéssorral. Látszatról van szó, mert bizony mélységesen érinti a tartalmi összetevőket, és kétségtelenül befolyásolja a kultúrahordozó értelmiségi jó vagy rossz szellemi közérzetét, a cselekvési kedvéről nem is szólva. Mikor nyit teret valamely vita az eszmék cseréjének, divatos szóval élve a dialógusnak? Az eszmeileg nagyon is megosztott kultúrában szükségünk van az álláspontok tisztázására és, ha lehetséges, valószínűleg konszenzus kialakítására. Úgy vélem, az eszmecsere nem arra való, hogy még jobban megerősítse a nézetkülönbségeket. A párbeszéd valami olyasfélét jelent, hogy meghallgatjuk azokat, akik esetleg valamit jobban tudnak mint mi, aztán közösen lépünk előre, s esetleg együtt járjuk a keresés útját. Az egészen bizonyos, hogy a párbeszéd elősegíti az érvelés összeszedettségét és finomítását. Fontos dolog ez, mert az argumentáció nem csak egy szép logikai játék, nem is racionális képességeink gyakorlatoztatása, hanem az eszmei érintkezési pontok feltárásának eszköze, amely talajává válhat egy új következtetésnek és szintézisnek, s tán még a cselekvésnek is új utakat nyithat azzal, hogy fölszillantja nem csak a megszokott, hanem a valóban helyes lehetőségeket. Ez persze csak akkor lehetséges, ha zárójelbe tesszük a hajlíthatatlanságot, és azt semmiképp sem tüntetjük föl az elvi meggyőződés szilárdságaként, s felfüggesztjük az indulatokat, és azt meg nem érzelmi odaadásként mutatjuk föl. Ez az egyházak közötti és az egyházon belüli párbeszédre is vonatkozik. „Az egyházon belüli párbeszédre is csak ott van esély, ahol fundamentalizmus helyett nyitottságot és alázatot találunk – mondja Lafont –. Az igazi párbeszéd során egyszerre hihetünk Jézus Krisztusban, mivel ezt a hitet kaptuk ajándékba, és gondolkodhatunk legjobb képességünk szerint.”⁸ Ha a vita csupán párhuzamos, soha össze nem hajlítható beszédek – monológokat – futtat, akkor a közös pontok megtalálásáról szó sem lehet, legfeljebb veszekedésről vagy az eszmék megengedhetetlen relativizálásáról beszélhetünk. Ha ez így van, akkor viszont ezt a csődöt nyíltan be kell vallani.

Hol követjük el már az első lépésnél a legsúlyosabb hibát? A premissák, amiből a beszélgetők kiindulnak, gyakran lehetnek fogalmilag összeférhetetlenek és történelmileg igen különböző eredetűek, ezt viszont jeleznünk kell, különben reflektálatlanul hagyjuk azt a „háttérteret”, amely a vitatkozó egész beállítottságát, látásmódját meghatározza. A hagyomány – a mi körünkben is sokat vitatott – fogalmáról van szó. Az utóbbi időben mintha tartózkodnánk még az említésétől is. Ugyanígy viszolygunk a hagyományhoz való viszonyunk, pontosabban viszonyaink újrafelvetésétől. Nem volna pedig haszontalan. Néhány évvel ezelőtt egyik fiatal kollegám (Kelemen Attila) egy hozzám intézett nyílt levélben, azzal vádolta az idősebb nemzedéket, hogy az már nagyon régen nem magáról a

⁸ A Vigília beszélgetése Ghislain Lafont teológussal. Beszélgetőtársak: Monory M. András és Tillmann József. Vigília, 2000, február, 146.

hagyományról beszél, hanem a hagyományhoz való viszonyunkról, s saját – jószérével elavult – viszonyulását próbálja kanonizálni. S végül is a „valódi” hagyomány helyét elfoglalja a hagyományozás formális módja, és „a hagyományhoz való viszony” nem is legértékesebb típusa. Magyarán, mi idősebbek kiüresítjük és nevetségessé tesszük – ahogy vitatkozótársam mondta –, jelmezzé és maszkká változtatjuk a nélkülözhetetlen „hátszínját”. Sok tekintetben igazat kellett neki adnom, bár egy cseppet sem tartottam tisztességesnek, hogy válogatás nélkül egy kalap alá helyezett egy egész nemzedéket, és tisztázatlanul hagyta, mit nevez formálisnak. Valahogy mégis megegyeztünk abban, hogy a tradíció és a hozzá való viszony két összefüggő mozzanat, amelyet egyetlen duális fogalommal fejezhetünk ki. Úgy vélem, együtt értelmesek, már csak azért is, mert a „viszonyulásmódja” nem ráadás, és nem teljesen külsődleges forma, hiszen már az értéksúlypontok kiválasztásával tartalmi módosulásokat idézünk elő a „valódi”, „eredeti” hagyományban, paradox módon „új” hagyományt teremthetünk, s olykor bizony negatív változásokat is okozhatunk.⁹ Ám ez semmiképp sem jogosít fel bennünket arra, hogy egyszerűen eldobjuk a fogalmat, s mondjuk a globalizáció vagy – a bennünket itt közelebről érdeklő – megbékélés jegyében kiirtsuk a gyökereinket. Kétségtelenül a legbalszerencsésebb és a legveszélyesebb eljárás az, ha minden területen – a vallásosság megnyilvánulási formáinak megítélésében is – a politikai struktúráktól kölcsönvett osztályozó-kategóriákkal írjuk le konzervatívként avagy liberálisként, haladóként vagy reakcióként a lehetséges viszonyulásunkat. Ez a legjobb módja annak, hogy elhallgattassuk egymást, és még inkább elmélyítsük a nézetkülönbségeket.

A hagyomány történelmi gyökereinek elfedése, úgy gondolom, a legbiztosabban elvezet a paralogizmusokhoz. Homályba burkolja mai céljainkat és a mai kultúránkban is megnyilvánuló nézeteink történeti előzményeit és beszűkíti ítélőképességünket. Az erkölcsfilozófus Alasdair Macintyre szerint, ha következetesen történelmietlenül kezeljük a kétségtelenül széles és heterogén nézetek skáláját, amelynek örökösei vagyunk, akkor legfeljebb katalógust gyárthatunk, és képtelenek leszünk az emberi kultúrákat alkotó elmélet és praxis bonyolult, finom szövetének vizsgálatára. Semmilyen összefüggést nem fogunk felfedezni, és a konszenzusra való törekvésnek még a csíráját is megfojtjuk. Csupán annyit fogunk észrevenni és elfogadni, hogy különböző nézetek vannak (pluralizmus-maszk), jobb esetben ezek, úgy némán eléldéglének egymás mellett, ha ez mégsem így történnék, akkor olykor udvariasan (tolerancia-maszk), s olykor harciasan (fundamentalista-maszk) „ütköztetjük” őket. S minden marad a régiben, s már-már belenyugszunk abba, hogy az ilyen jellegű viták racionálisan lezárhatatlanok. „Kultúránk felszíni retorikája ebben az összefüggésben igen önelégülten azonnal pluralizmusról fog beszélni – írja A. Macintyre. A pluralizmus fogalma azonban túlságosan pontatlan, ugyanis az egymással szemben álló nézőpontok rendezett dialógusára és rosszul csoportosított fragmentumok harmóniátlan elegyére egyaránt alkalmazható.”¹⁰ Ahhoz, hogy rendezett dialógusra kerülhessen sor Istenről, emberről és világról, a diszkurzusainkat alkotó különböző nézeteket és fogalmakat abba a kontextusba kell

⁹ Levélváltás a hagyományról és a hagyományhoz való viszonyról - Látó, 1998/9

¹⁰ MACINTYRE, Alasdair: *Az erény nyomában*, Osiris, Budapest, 1999. 24.

helyeznünk, amely kialakította ezeket és biztosította szerepüket és funkciójukat (esetenként diszfunkciójukat), majd meg kell vizsgálnunk azt is, hogy az életünk mai kontextusában hogyan működnek. De nemcsak ezt kell tennünk, hanem azt is föl kell tárunk, hogyan változott meg néhány általunk használt fogalom jellege és értékelő- vagy akár „csak” tényítéleteink jelentése egy új történelmi kontextusban.

Pontosan ezt az elemzési módot alkalmazza a Francia Püspöki Kar levele a francia katolikusokhoz.¹¹ A levél abban a meggyőződésben erősített meg, hogy a *kereszténység élet- és világszemlélet* és ezzel összefüggő, sajátos, de egy cseppet sem a világtól elszakítható *életmód*. S éppen ennek alapján tudja bebizonyítani a csupán moralizáló hitfelfogás és a magánéletbe zárkozó, közélettől tartózkodó vallásosság szűkös voltát. Különösen izgalmas, ahogyan a szekularizációnak és individualizmusnak a mai állását és fogalmát értelmezi, s olyan következtetéseket von le, s olyan cselekvési stratégiákat vázol fel, amelyek a mi tájainkon is fontosak. Kár volna az általánosításait azzal elhessegetni, hogy „ez még nem vonatkozik ránk”. Holnap, de lehet, hogy már ma is érint bennünket!

Nézzük meg, hogyan értelmezi a szekularizációt. A szekularizáció történelmi tény. Visszacsinálni nem tudjuk a múltat, legfeljebb bánkódhatunk miatta, de tulajdonképpen ezt sem kellene túlzásba vinnünk, célravezetőbb, ha a jövőre vetett tekintettel élünk és még a negatívumokból okulunk. Ám a Levél szerint a szekularizáció nem minden vonatkozásában negatív jelenség. Például mentesítette az egyházat a közvetlen hatalmi harcok terhéértől, a nemzetegyház vagy államvallás nem éppen evangéliumi szellemű szerepétől, és fölszabadította a saját igazi értékrendjének és küldetésének megfelelő feladatok hatékonyabb elvégzésére. Persze ez nem azt jelenti, hogy nincs széleskörű – nemcsak az egyházpolitikát érintő – véleménye és hallatott szava a hatalmi harcokról, a politikai uralom formáiról és gyakorlásának módjáról, vagy a társadalmi anomáliákról. A Hegyi Beszéd szellemében ki kell mondania, ha az igen, igen, s a nem, nem! Szóval nem apolitikus, nem is lehet az, hanem a szónak a legnemesebb értelmében fölülről, de nem kívülről kell néznie ezt a szférát, metapolitikus magatartást kellene kialakítania.¹² A katolikus egyház a papjait visszatartja a közvetlen politizálástól, ami persze nem azt jelenti, hogy eltölti őket a közéleti szerepléstől vagy a véleménynyilvánítástól (a közélet, egyáltalán a világi szféra ugyanis a látszatok ellenére sem redukálható csupán a politikum körére), de nem tartja vissza a politikai szerepvállalástól, az ebben valóban rátermettséget bizonyító világi tagjait. Vagyis a keresztény és a politikus, a keresztény és közéleti személyiség nem antinómiák. Különben is a jól működő polgári demokráciákban kialakulóban van az egyházi- és polgári értékrendek egyensúlya. „Manapság – a tapasztalatok gyarapodásával – a világi jelleg amolyan intézményes keret, amelyben a különböző vallási, etikai, filozófiai és politikai hagyományok megtanulják egymás kölcsönös elfogadását, miközben mindegyikük lemond arról, hogy a polgárság egésze

¹¹ *A hit hirdetése a mai társadalomban. Levél a francia katolikusokhoz*, Vigília, Budapest, 1998.

¹² Ennek kiváló példája a Magyar(országi) Katolikus Püspöki Kar két, „minden jóakarátú emberhez” forduló körlevele: az 1996-os, *Igazságosabb és testvériesebb világot!*, valamint az 1999-es, *Boldogabb családokért!*. Mindkét pásztorlevél elemzi Magyarország gazdasági és szociális helyzetét, kulturális és *politikai életét*. Esetenként kemény bírálat tárgyává teszi a jogi intézkedések kétértelműségeit, az állam szociális intézkedéseinek elégtelenségeit, nem a kívülálló „nagyvonalúságával”, hanem a társadalmába szervesen illeszkedő közösség aggodalmával és jobbítani akarásával.

számára alkosson törvényeket.”¹³ (Sajnos ez még valóban nem a mi problémánk, de perspektivikusan azzá lehet.) A veszélyt – a Francia Püspöki Kar szerint – nem a világi szféra, még csak nem is az állam és az egyház szétválasztása jelenti, hanem a *szekularizmus*, tehát az a világnézet – mert az! – és politikai gyakorlat, amely a vallást minden áron a társadalomtól és közélettől elzárt magánszférába, mi több, az egyéni lelkiismeret belső és hermetikusan elzártnak képzelt világába igyekszik száműzni. Legfeljebb – a ma valóban sorsdöntő – az erkölcsi nevelésben és a jótékonykodásban adna számára teret. Az utóbbiban korlátlanul (sőt, nálunk az állam kizárólag az egyházakra akarja áthárítani a szociális gondok megoldását), az előbbiben bizonyos megszorításokkal, elfeledvén persze azt, hogy a nevelés az egész emberi személyiségre irányul, mesterséges és céltévesztő fölparcellázni, majd a részszerpeket kiosztani. A mi tájainkon ebben a felfogásban természetesen egy sokkal kártékonyabb felfogás is munkál: a politikumak és morálnak egy olyan végzetes – nemcsak az elvek szintjén megnyilvánuló – szétválasztása, amely mindkét területet emberpusztítóan elidegenedetté teszi, és a „közakarat” nevében eltünteti az erkölcsi rendet. Ettől még a legelszántabb machiavellista is elpirulna, Machiavelliről magáról nem is szólva. Nekünk sajnos – ma is gazdagodó – bőséges tapasztalataink vannak ezen a téren.

Ugyanilyen bölcsen és józanul – a Levél kifejezésével élve –, „a gyógyító emlékezet” segítségével vizsgálja meg az „individualizmus” szerep- és funkcióváltozásait. Gyógyító, mert feltárja a régvolt és mostani sebeket, nem rozsdás bicskával, hanem finom műtőkéssel. Kritikai, mert az ellentétek elhallgatása nélkül világítja át a történelmet, és társadalmi érzékenységgel mozdítja ezeket a megoldás felé. Leszögezi, hogy a polgári társadalmakban az önmegvalósítására törekvő személy önigenlése az ún. modern individualizmus keretei között ment végbe. Ez a folyamat – akárcsak a szekularizációjé – sokszor együttjárt a vallási türelmetlenséggel, és az éles egyházellenességgel, különösen a forradalmak idején. A polgári rend kialakulása után a nagy baj akkor kezdődött, amikor az önigenlés önzéssé, az individuum minden felelősségtől eloldott szabadságává fajult. Inkább szabadosságává, hiszen még húsz évvel ezelőtt is a szabályok áthágásának erősen hangoztatott szándéka jellemezte, különösen a szexuális élet terén. Harcos, agresszív individualizmus volt ez, amely azt állította, hogy merőben új kapcsolatokat fedezett fel másokhoz és a világhoz. Ez a világnézet – mert az – és életmód legfőbb erkölcsi értékelveit a hasznosság törvényeihez igazította. Figyeljük meg, hogy ez egy furcsa megfordítása a marxizmus ál-kollektívizmusának.

Mára a helyzet mintha megváltozott volna. Ezt próbálják alátámasztani a Levél adatai a munkanélküliségről, a kirekesztésekről, az AIDS terjedéséről, a fiatalok kilátástalanságáról, a tegnap még hódító ideológiákból való kiábrándulásról, s ennek folyományaként a harcos és élvhajász individualizmust mintha felváltotta volna a fenyegető külvilággal szemben védekező nárcisztikus individualizmus, amelyet a nyugtalanság jellemez. Érdekes módon ezt a nyugtalanságot a közösségnek és az erkölcsi felelősség valódi értelmének keresése kíséri. Ebben a helyzetben lehet felmutatni

¹³ uo., 44.

igazként, felkínálni mindenki számára választható alternatívaként a keresztény közösségek értékrendjét, s ebből sarjadó világnézetét.¹⁴ Azt hiszem, nyugodtan mondhatnánk többszámot is: világnézeteit. A tapasztalataink azt mutatják ugyanis, hogy a keresztény világnézetnek igen sok változata lehetséges. A lényeg mindig, minden változatban ugyanaz – a személyes hit és hitdöntés, „a Krisztusban való személyes meggyökerezés” – de az eköré épített tematizálatlan (az, amit Rahner „első refelexió szintnek” nevez), vagy tematizált világlátás elrendezése nagyon változatos lehet. Ez már legtöbbször nem csak személyiségfüggő, hanem az adott vallás és egyház történelmileg kialakult hagyományaitól is, a vallásosság – olykor régiókként is változó – szokásrendszereitől is befolyásolt. A sokszínű és mégis Egy-ség, s ennek az egységnek semmi köze legádázabb belső ellenségünkhöz, az integralizmushoz. Ez utóbbi csak úgy haladható meg, ha van szemünk (és hozzávaló szívünk), s valóban meglátjuk az „idők jeleit”. Nem „korszellemet” mondtam, mert ez a fogalom – a felvilágosodás óta, – akárcsak a „pluralizmus” nagyon is ingataggá vált és lényegi korjelenségek helyett olykor csupán a divatjelenségeket leplezi, és a cél és eszköz elembertelenítő felcserélését.¹⁵

Mi a helyzet nálunk? – tehetjük fel joggal a kérdést. A posztkommunista társadalmakban abban a nem túl szerencsés helyzetben vagyunk, hogy az individualista világnézet mindkét típusát tapasztalhatjuk, olykor nagyon különös összefonódásokban is. Kétségtelenül nehezíti a feladatainkat és türelmesebb munkára inti a keresztény értelmiségit, a papokat és világiakat egyaránt, hiszen ők azok, akik – Rahner kifejezésével élve – „tematizáltak” felmutathatják a keresztény értékrendet és világnézete(ke)t. Ha egyáltalán elfogadjuk, hogy a vallás világnézet.

A magyarországi lelkiismereti és vallásszabadságról szóló új törvényt előkészítő szakmai koncepcióban a következőket olvastam: „A vallás olyan világnézetnek minősül, mely természetfeletti tanokkal rendelkezik, a valóság egészére irányul és a jó erkölcsöt nem sértő, sajátos magatartáskövetelményekkel az emberi személyiség egészét átfogja.”¹⁶ Bármennyire is formális ez a meghatározás – mint minden ilyenfajta meghatározás –, tulajdonképpen jelzi a vallásos világnézet legfőbb mozzanatait. Bizonyára lehet ezen a meghatározáson finomítani, de első megközelítésnek nem rossz, s mindenképpen bizonyítja, hogy a társadalmi köztudatban, s ami fontosabb, a jogalkotók tudatában munkál a vallás és világnézet közelségének, sőt, összetartozásának gondolata.

Akkor miért utasítják el sokan e fogalom használatát? A mi tájainkon, nyilvánvalóan negyven év áldatlan tapasztalatai hozták magukkal ezt a magatartást. Ezek a tapasztalatok nem csupán szellemiek voltak, hanem egész életünket kifordítóak, mégis most egyetlen szellemi vonatkozásánál maradnék meg. Pontosabban jelezni szeretném, hogy a kommunizmus hogyan billentette ki az eredeti jelentéséből és változtatta ideológiájának elemévé a „világnézet” fogalmát.

¹⁴ Az individualizmus elemzését lásd i.m., 50-58.

¹⁵ A „alkorszellem” nevében felcserélt cél és eszköz problémáját részletesen tárgyaltam *Az óriásplakátokról feminista szemmel* című írásomban, ezért nem térek itt rá részletesen. Kellék, Kolozsvár-Szeged, 1998, 11-12.

¹⁶ A koncepció kialakításában alkotmányjogászok, egyházjogászok és teológusok vettek részt. A „jó erkölcs” kitétele a magukat vallásinak feltüntető, de lényegében gazdasági érdekeket érvényesítő – például prostitúciót űző - közösségek egyházi státusának elutasítását célozza.

A marxizmus szóban forgó fogalmunkat teljesen elszemélytelenítette, leszűkítette és politikai doktrínájának részévé tette. Mi több, a közéletnek egyetlen dimenziójaként a politikumot ismerte el. Ez a túlpolitizálás tulajdonképpen a saját eszmerendszerét is kikezdte. Ha az alapvetőnek feltételezett gazdasági viszonyok közvetlen kifejezője csak a politikum lehet, minden más eszmerendszer – beleértve a saját filozófiai hagyományát is – csakis politikai kategóriákkal rangsorolható (haladóként, reakcióként vagy harmadik utasként). Ez már elvben is lehetetlenné tette azt, amit eredetileg meghírdetett: az eszmék társadalomformáló és egyéni kiteljesedést elősegítő szerepét. Az eszmék végül is semmit sem „tükröztek” – az idősebbek bizonyára emlékeznek a „tükrözésméletre” – hanem a terror manipulációs eszközeivé váltak. Ezt tükrözték: a rosszhiszemű, a vége felé már nem is leplezett manipulációt, amelyet demagóg retorikával és cinikus gyakorlattal a proletariátus osztályérdekeként tüntettek fel.

De ez a negatív tapasztalat vajon feljogosít-e bennünket arra, hogy az eszmék és eszmerendszerek hatékonyságát nihilisták módjára megtagadjuk? Úgy gondolom, hogy azt a törekvésünket, hogy jó erkölcsű személyiségek egészséges kultúráját és közéletét akarjuk létrehozni, a magunk keresztény módján, csak akkor valósíthatjuk meg, ha műveltek, meggyőzőek, másokat is magunkhoz kapcsolóak leszünk a pasztorációban, oktatásban és nevelésben, minden kultúrát alkotó és kultúrát hordozó tevékenységünkben, és ezt nem tévesztjük össze az embert eszközzé silányító manipulációval. Ha egy sajátos értékrendre felépített egészlátást, világnézetet és az ebből következő személyes életmódlehetőséget mutatunk fel, akkor segítünk abban, hogy az emberek ne csak futó pillantást vessenek a létre és a létezőkre, hanem szemügyre vegyék, leolvassák ezeknek a számunkra adott értelmét és az életük értelmét, s tán így jobban megérthetik, hogy embernek lenni nemcsak véletlen létállapot, hanem embernek lenni feladat.

A világnézet tehát az, ahogyan a létezőket és a mögöttük rejlő létet megnézem és leolvasom. Az olvasat – mint ahogy ez előbbiekben is hangsúlyoztam – közösségeinktől kitermelt, általuk legitimált érték és céleszményeinktől függ, de ezek csak akkor válnak a szó kantianus értelmében gyakorlativá, ha személyes meggyőződésé, döntéssoraim mozgatójává, *életem egységének* biztosítékává formálódnak.

A keresztény világnézet központjában a *hitdöntés* áll. Ez teszi olvasatomat egészen bizonyosan vallásossá.

De mit takar ez a megtévesztően egyszerű szó – „hit”? Hajlok arra, hogy egyszerűen kegyelmi ajándékot és odaadást jelent. Bizonyára ebben is Pascal befolyásol. A híres *Mémorial*-ban, „a kegyelem 1654. évében”, ezt írta a korszak egyik legnagyobb tudósa és kétségtelenül legnagyobb erkölcsfilozófusa:

„Ábrahám Istene, Izsák Istene, nem a filozófusoké és tudósoké.

Bizonyosság, bizonyosság, érzelem, öröm, béke.

Jézus Krisztus Istene.

Deum meum et Deum vestrum.

A te Istened az én Istenem lesz.

Feledni a világot és mindent Istenen kívül...”

Valószínűleg még Pascalnak az életében is ritka, imádságos pillanat volt az, amikor papírra vetette e sorokat. Ha nem szégyellném, azt mondanám, irigylésre méltó pillanat, mert nagyon szükségünk van az ilyen, időből kiszakított pillanatokra. Ám a világot csak ritkán tudjuk feledni, talán nem is szabad mindig elfeledni. Mindazonáltal az érzelmi odaadást, mint lényegeset, fönn kell tartanunk, de ki is kell egészítenünk. Bizonyára ügyetlenebbül, mint ahogyan azt Pascal tette más írásaiban, de ezt mégis meg kell kísérelnünk.

Ezért olvastam nagy érdeklődéssel Alistér McGrath-nek a könyvét¹⁷. Szerinte a „hit” szócska létfontosságú eszmék sokaságát rejt, amelyek beleágyazódtak mind a héber, mind a görög, mind a latin nyelvbe, és mindazokba a megtapasztalásokba, amelyeket a kereszténység Istennek és az Ő népében véghezvitt tetteiről szerzett, s amelyeket elsősorban az evangéliumok közvetítenek számunkra. McGrath nagyon érdekes írásában különbséget tesz a „hit” köznapi jelentése és a „keresztény szövegösszefüggésben” megjelenő értelme között. Ez a különbség valóban létezik, a mindennapok beszéde elnagyoltabb, mint teszem azt a természettudományok vagy a teológia nyelve, nem olyan tökéletes, mert a lényeg nem mindig közvetlenül mutatja fel, de lehet, hogy sokkal zseniálisabb, színesebb, s az alapszó objektív jelentését úgy tudja árnyalni, hogy közben szubjektív tartalmakat is kifejez és játékosan mégis csak a lényeg közelében jár. (Ebben rokon a köznyelv és a költészet. Gondoljanak a népi imádságokra). Inkább azokkal értek egyet, akik fönntartják, hogy az emberi nyelv igazi megnyilvánása a köznapi beszéd. A tudatos nyelvanálízisre törekvő McGrath, mintha ezt nem venné tudomásul. Egyszerűen nem tartom túl szerencsésnek a „hit” köznapi és keresztény jelentésének szembeállítását, hiszen a keresztény ember is – például hitének megvallásakor, bűneinek nevesítésekor, vagy csak egyszerűen, amikor másokkal beszélget – használja a köznapi beszédet (szépen kellene használnia – mert a nyelv a „szív csapja” –, de semmiképp sem kirívóan másként, mint nyelvközösségének nem keresztény vagy nem hívő tagjai). Azt gondolom és remélem nem tévedek, hogy a kérdés megoldása máshol található: a valóságos, élő közösségek közös emberi tapasztalataiból párolódott le az, amit nyelvi jelrendszernek nevezünk „...a beszéd, ennek a jelrendszernek aktuális használata: tevékenység, amely az adott nyelvi anyaggal újszerűen, teremtő leleménnyel játszani kezd, s ostromolni kezdi a titkot, a szóval legalább megközelíti a még ki nem mondottat, a szavakkal maradéktalanul meg sem ragadhatót.”¹⁸ Így válik lehetővé, hogy hitről és Istenről beszéljünk, és hogy Isten is szólhasson hozzánk. Megkockáztatom tehát az ellenvetést: a köznyelv – mindennapi vagy hétköznapi – használatában nyerik el a szavak a jelentésüket. A jelentésárnyalatok vagy egyenesen jelentésváltozások inkább az életformára utalnak (Wittgenstein), vagy egy közösség sajátos hagyományainak és sajátos kultúrájának nyelvben is lecsapódó jellegzetességeire (Humboldt), mintsem a hétköznapi és tudományosan pallérozott nyelv különbségeire.

¹⁷ MCGRATH, Alistér: *A hit. Új utak az apologetikában*, Harmat Kiadói Alapítvány, 1997. Az itt kifejtettekhez elsősorban *A hit természete* című fejezetet használtam fel, 87-92.

¹⁸ JELENITS István: *Kinyilatkoztatás és az emberi szó*. In: uő. *Kinyilatkoztatás és emberi szó*. I.k. 33.

McGrath nyelvelvezése viszont megtanított arra, hogy milyen lehetséges jelentésmozzanatokra kell figyelni a „hit” szóval kapcsolatban. A „hit” keresztény jelentésének három összetevőjét fedeztettem fel velünk. Elsőként a meggyőződést emeli ki: *a hit meggyőződés arról, hogy bizonyos dolgok igazak*: hiszek abban, hogy Isten létezik. Ez a leglényegesebb kiindulópont, mert nyilvánvaló, hogy mielőtt bármit is mondhatnék arról, hogy Isten milyen, először fel kell tételzem, hogy VAN. Hiszek Isten ígéreteiben, elismerem és *elfogadom*, hogy ezek az ígérek valósak. A meggyőződés tehát az elfogadással egészül ki: elfogadom Istennek és az Ő ígéreteinek létezését.

A második mozzanat, a hit mint *bizalom* – mert nemcsak felismerem, hogy Isten ígéretei léteznek, hanem bízom is bennük: felismerem, hogy *támaszkodhatom rájuk*. A bizalom egész személyiségem válasza Isten meghívására, válaszom az elemi erejű isteni szeretetre, amelyet mindenek fölött Jézus Krisztusban nyilatkoztatott ki.

A hit Isten ígéreteinek megragadását is jelenti – ez a harmadik mozzanat – elfogadom mindazt, amit az ígéretei kínálnak, és velük összhangban döntök és *cselekszem*.

Elfogadom, bízom benne és cselekszem – ez McGrath „hit”-szavának jelentésmezője. Szépnek és igaznak találom az angol teológus elemzését. Személyes hitdöntésünk mindezt magába foglalja. És még valamit, a „személyes meggyökerezést Krisztusban”. Jelenits István szavai ezek, legjobb lesz, ha idézem néhány mondatát: „A hit személyes döntés, azt is mondhatjuk, hogy személyes meggyökerezés Krisztusban („Tudom, kinek hittem, és biztos vagyok benne: elég hatalmas ahhoz, hogy rábízott kincseimet megőrizze addig a napig”; 2Tim 1,12). Ugyanakkor nyilvánvalóan vannak nagyon jelentős közösségi vonatkozásai is. Hiszen a kinyilatkoztató Isten az egyház által szólít meg minket, s amikor a hitre meghív, az egyház tagjává is tesz. A „hiszek” mögött mindig ott van a „hiszünk”...”¹⁹

A vallásos világnézet központjában tehát a hitdöntés áll, s e köré épül a közösségeinktől megformált és szentesített értékrend, amely meghatározza, hogyan nézzük Istent, a világunkat, saját magunkat és a többi embert; más szóval a hitdöntés köré épül a vallásos világnézet és az ebből fakadó életmód. Mondjunk le róla?

¹⁹ uő.: *A keresztény hit ökumenikus dimenziói*. In: i.m., 317.

A TEOLÓGIA BÖLCSESSÉGI DIMENZIÓJA

JEAN-YVES BRACHET¹

RÉSUMÉ. La dimension sapientielle de la théologie. Il n'est pas aisé de parler de la situation actuelle de la théologie sans tomber dans des schémas simplistes. Depuis longtemps déjà il n'y a plus d'unité dans la théologie, non seulement parce qu'il existe différents courants théologiques, mais aussi en raison, au sein même de la théologie, d'un éclatement des matières (théologie biblique, dogmatique, morale...). Parallèlement on observe le souci de nombreux théologiens de souligner le lien vital qui existe entre la théologie et la foi. Le défi le plus grand de la théologie au seuil du troisième millénaire est sans doute celui de retrouver son fondement unificateur. Plusieurs théologiens récents (de Lubac, von Balthasar, Ratzinger) l'ont noté à leur manière en parlant, par exemple, de théologie à genoux. La théologie, en effet, ne peut pas plus se réduire à une science que la foi ne peut être ramenée à quelques vérités abstraites. La vérité que tout chrétien (et tout théologien chrétien) cherche est le Christ (Jn 14, 6). Cette vérité est une et immuable ! Il ne faut cependant pas la chercher en dehors des circonstances actuelles, mais dans ces circonstances. Ceci n'est pas aisé parce qu'il est difficile de bien distinguer les circonstances – qui sont autour (*circum*) de la vérité – de la vérité elle-même, immuable. Et cette vérité n'est pas seulement source d'une science, mais source de vie.

Le propre du sage est d'ordonner, nous dit la tradition théologique. Cela signifie que la théologie ne se limite pas à organiser entre elles quelques vérités, mais qu'elle ordonne et oriente le cœur et l'intelligence du théologien vers la vérité. Il faut redécouvrir cette dynamique interne de la théologie. Alors la théologie sera plus qu'une science, elle sera aussi une sagesse qui aidera tout homme à redécouvrir la signification profonde de la vie (qu'est-ce que la vie ?) et son sens dynamique (en vue de quoi ou de qui l'homme vit-il ?). On comprend alors qu'il existe un lien essentiel entre la théologie et la foi, parce que cette dernière demande la réponse de tout l'homme à la vérité et à l'amour de Dieu. C'est précisément parce que la réponse de l'homme ne peut pas être seulement intellectuelle, que la théologie ne peut pas se réduire à une science, mais qu'elle est aussi sagesse. Cela signifie que le renouveau de la théologie suppose une vie de foi et une communauté de foi. Seule la vie de foi peut donner à l'homme cette ouverture de l'intelligence et du cœur dont il a besoin pour chercher et trouver la vérité qui est le Christ, sans ramener la théologie à un pur jeu intellectuel et la vie de foi à un comportement pieux.

¹ A szerző katolikus szerzetespap, a franciaországi Szent János Közösség tagja, a Rimont-i rendi hittudományi főiskolán filozófiát és dogmatikát tanít.

„A Bölcsesség mindezeket tudja és érti” (Bölcs 9,11)

A bölcs ember az, aki keresi és szereti az igazságot.² Talán a bölcsesség az, ami az embernek leginkább hiányzik. A tudás utáni féktelen hajsza nem tudja betölteni az ismeret utáni vágyat, ami legmélyebben van jelen az emberben. Az ember nem találja meg nyugalmát máshol, csak egy szilárd pontban, egy igazságban, amely számára legalább részben elérhető a hit segítségével, ugyanakkor teljesen soha sem érti meg. Csak ennek az igazságnak a felfedezése teszi lehetővé az embernek, hogy teljesen önmaga legyen, hogy az életét irányítsa, és hogy választ adjon arra, ami után az értelme kutat. Az élet értelmének keresése elsősorban annak a keresése, ami értelmet ad az életnek. Ez a árnyalatnyi eltérés fontos, mert nem találhatjuk meg az élet értelmét anélkül, hogy ne mennénk el addig, aki az emberi immanencián túl az életet létrehozta. Ez a természetfeletti igazság, ami az emberről is magában foglal egy igazságot, reflexiót fog, és kéri, hogy úgy fogadjuk, mint a szeretet kifejezését.³ A Szentatya ekképp határozza meg az embert: ő az, aki keresi az igazságot.⁴ Szent Tamás szerint:

„Kétféle bölcsesség van, az egyik emberi, amit filozófiának hívnak, ami az alsóbbrendű esetekkel foglalkozik, tudja az okozott okokat, és hogy mi szerint ítéljen; a másik bölcsesség az isteni, amit teológiának hívnak, ami a felsőbbrendű esetekkel foglalkozik, vagyis az istenivel, és ezek szerint ítél.”⁵

A teológia kihívásáról beszélni a harmadik évezred küszöbén arra kötelez, hogy magáról a teológia természetéről is beszéljünk. A felvetett tárgy tehát kritikus. Meghaladja a teológiát, de lehetővé is teszi számára, hogy a saját forrásából kiindulva megújuljon: annak az Istennek misztériumából, aki kinyilatkoztatja önmagát. Mindenesetre kevés ahhoz, hogy megálljon egy egyszerű reflexív és kritikai aspektusnál. Röviden:

Az Egyház teológiai műve mindenekelőtt a hit és a katekézis hirdetésének szolgálatában van.⁶

2. A teológia aktuális helyzete

2.1. Felel egy általános megállapításhoz

Kétségtelenül elbizakodottnak tűnhet, hogy néhány sorban szintetikus áttekintést adjunk a teológia aktuális helyzetéről. Az inkulturáció által felvetett összes kérdést felvethetjük érintőlegesen: milyen mértékben lehetséges, sőt kell egy teológiának inkulturálódnia? Ha így tesszük fel ezt a kérdést, azt jelenti, hogy az igazság egyetemességének és örökérvényűségének alapvető kérdését hozzuk fel az idő és a hely viszonylagosságával szemben.

²II. JÁNOS PÁL, *Fides et ratio*, 16.

³II. JÁNOS PÁL, *Fides et ratio*, 15.

⁴II. JÁNOS PÁL, *Fides et ratio*, 28.

⁵*De potentia*, q.1.a.4 : „Est enim duplex sapientia: scilicet mundana, quae dicitur philosophia, quae considerat causas inferiores, scilicet causas causatas, et secundum eas iudicat; et divina, quae dicitur theologia, quae considerat causas superiores, id est divinas, secundum quas iudicat.”

⁶II. JÁNOS PÁL, *Fides et ratio*, 99.

Eközben aláhúzhatunk néhány jelentős aspektust. Az egyház tanítóhivatala hív minket erre néhány újabb dokumentummal. Idézzük a Hittani Kongregáció dokumentumát a teológusok egyházi hivatásáról, valamint a Szentatya nemrégiben adott értékes útmutatásait a *Fides et ratio* című enciklikában.

A kettős különbözőség (diverzitás) létét kétségtelenül megerősíthetjük mind a tapasztalat, mind a történelmi tanulmányozás alapján. Röviden a teológiai pluralizmust kétféle módon érthetjük meg: a felfogásbeli különbözőségeken túl, melyek a teológiában észlelhetők, létezik minden egyes teológiai megközelítés mélyén egy elhatárolódás, különbségtétel a különböző teológiai diszciplínák között. A modernitás jelenlegi kihívása kötelez minket is, hogy a kérdések kettős sorozatát tegyük fel. Ezelőtt nem lesz haszontalan visszaidézni, hogy minden pluralizmus feltételez egy egységes alapot (princípiumot). Ez nem csak a pluralizmus jó alapja, de maga a léte is, ami megköveteli az egyesítés princípiumát. Tudjuk, hogy az egy és a több kérdése minden filozófia szívében jelen van. Ez ott van magának a teológiának az eredeténél is, amennyiben ez valódi teológia (Istenről való beszéd), mivelhogy Istennek magának a misztériuma is a személyek hármasságát feltételezi a természet egységében.

Föl kell tennünk tehát a kérdést: mi a teológia egyesítő elve? Megadhatja-e önmaga számára saját elvét, vagy kívülről kapja-e azt? Ha igaz, hogy egyetlen elv van, milyen értelemben lehet még beszélni teológiai pluralizmusról? Még radikálisabban: a teológiai dogmatikus-morális diszciplínák között általánosan elfogadott megkülönböztetés helytálló-e? Más szóval: nem a dogma és a morális elválasztása abszolutizálásának következményeit látjuk-e? Ez először a morális relativizálásában nyilvánul meg: felmerül például a kérdés, léteznek-e specifikusan keresztény normák, s végül eljutunk oda, hogy megtagadjuk az egyháztól a lehetőséget, hogy morális téren állást foglaljon. Ekképp logikus módon következik, hogy megfosztjuk a hitet minden konkrét tartalmától. Kétségtelenül fontos lenne kifejteni ezen aspektusokat. Két tényező akadályoz ebben, egyrészt az idő hiánya, másrészt és főként az a filozófiai és teológiai meggyőződés, hogy negatív alapokra semmit sem építhetünk. A teológia jelenlegi oktatási nehézségeinek megállapítása kényszerít bennünket magának a teológia természetének, és a hitélettel, a kinyilatkoztatással való belső kapcsolatának újrafelfedezésére. Nem kevés teológus hangsúlyozza ezt a kapcsolatot és annak szükségességét, hogy újra felfedezzük a térden álló teológiát (Ratzinger, Balthasar).

2.2. Esély a teológia számára?

Láttuk, hogy a forrástól kell elindulnunk, és fel kell fedeznünk a teológia egységesítő elvét. Nem arról van azonban szó, hogy elvessük a múltat. Világosan különbséget kell tennünk a régiség és az elavultság fogalma között: egy régi doktrína nem feltétlenül túlhaladott akkor sem, ha jobban is kifejezhetjük vagy másképp fogalmazhatjuk meg. Túl kell lépünk a hegeli ideológián, amely a tagadásban látja a haladás motorját. A múlt tanításaiból gazdagodva kell elmélyítenünk a teológiai kutatások jelentését és irányát.

Tovább kell lépnünk és határozottan ki kell jelentenünk, hogy a teológia kutatása az igazság kutatása. Persze maga az igazság fogalma is vitatott. Nem mondta-e már Pilátus: Mi az igazság? (Jn 18,38) Megjegyzendő, hogy az erkölcsről szóló *Veritatis splendor* enciklika éppen az Igazság szóval kezdődik. Naivitás lenne ebben pusztán véletlent látni. Az erkölcs az ember igazságára, az isteni terv igazságára és végülis magára Istenre alapul, aki az igazság. Mindazonáltal az igazságnak, bár tagadhatatlanul van objektív alapja, nem kisebb a szubjektív dimenziója sem. Az alany részéről ugyanis egyfajta attitűdöt igényel. A személy attitűdjét is magában foglalja, azaz a megismerő személy teljes csatlakozását. Attitűdről beszélünk, mert az adhézio csak akkor lehet teljes, ha a teljes egyén benne van. Ugyanis nem csak az értelem csatlakozik, hanem az értelmén keresztül a teljes személy. Könnyen megértjük tehát, hogy az igazság elfogadása – János beszél arról, hogy cselekedni az igazságot (Jn 3,21; 1Jn 1,6) – a teljes személyt feltételezi. Egyébként belső kapcsolat van az igazság, a szabadság és a szeretet között. Még mindig Szent János szerint: az igazság szabaddá tesz (Jn 8,32). Lehet-e szabad az, aki nem ismeri el azt, ami a bensejében van, ami az igazság? Nem azt kell-e inkább mondanunk, hogy önmagáról alkotott téves elképzelésének függőségében él? Az igazság fogalmának szubjektívizálása azonnal és elkerülhetetlenül a szabadság szubjektívizálásához vezet: a személy akkor érzi magát szabadnak, amikor vágyai szerint cselekszik, és nem akkor, amikor az igazságnak megfelelő vágya szerint. A következmény az lesz, hogy a szeretet arra redukálódik, ami benne szubjektív, azaz a haszon vagy a gyönyör önző keresésére. Az igazság – szabadság – szeretet hármasság, vagy inkább az igazság – szeretet kettősség, amely a szabadsághoz kapcsolódik, az őszinteség – önzés kettősségévé silányul (*tiszta érdek* vagy gyönyör). Erősen félő, hogy a jelenlegi individualizmus gyakorlati fordítását nem adja vissza ez a redukáló kettősség. Az emberi cselekvés kettősségének megerősítését találjuk meg Istennek mint Fénynek (1Jn 1,5) és Szeretetnek (1Jn 4,8.16) a misztériumában. (Az igazság – szeretet kettőssége már az ószövetségben jelen van: Zsolt 85,10; 89,14; 138,2). A teológia szerepe az, hogy megőrizze Isten népét abban az igazságban, amely felszabadít.⁷

Mivel Isten maga az igazság (Jn 14,6.17; 15,26; ld. Zsolt 31,5; 57,3; 119,160; Iz 65,16), meg kell őrizni az igazság tartósságát és változtathatatlanágát minden történelmi vagy kulturális viszony közepette, akkor is, ha ez az igazság adott körülmények között merül föl, fejeződik ki és adódik át. Megállapíthatjuk tehát, hogy mivel a teológia a kinyilvánuló igazság keresése, a teológiai pluralizmus nem magának az igazságnak a szintjén helyezkedik el, hanem annak felismerésén, a *hic et nunc* kifejeződésén. Az olyan kifejezés, amely akarva-akaratlanul módosítja az átadott igazság tartalmát, többé nem elfogadható. Az igazság kritériuma maga az igazság, de erre még visszatérünk.

Gondolatmenetünk e pontján máris megfogalmazhatunk néhány konklúziót. Az első, hogy mivel az igazság egy, az Isten maga egy, a teológia tudománya mélységesen egy. A pluralizmus pusztán ennek az egyetlen igazságnak a kifejezése szintjén létezik a kultúrához kötődő elemeken keresztül, vagy a teológiai kutatások keretén belül úgy, mint

⁷A teológusok egyházi hivatása, Hittani Kongregáció, §21.

anyagi különbségtétel az elve által egységes teológiából származó tudományágak között. A második konklúzió az, hogy a teológiai kutatás a teljes személyiséget feltételezi, nem pusztán intellektuális lépés, hanem a teljes személy cselekedete. Ilyen értelemben nem pusztán a hitélet a szükséges, mert ez élő csatlakozás magához a teológiai kutatás elvéhez, hanem ez a kutatás a megtérést is megköveteli abban az értelemben, hogy a teljes személy e felé az elv felé orientálódik.

3. A bölcs sajátja az elrendezés

3.1. Rend és rendezés – cél és forma

Abban a világban, ahol minden formalizmus elutasítása másfajta formalizmushoz vezet, amely annál inkább elhatalmasodó, minél kevésbé tudatos, kétségkívül szükséges újra megfogalmazni a célt. Sokat beszélnek az élet értelméről: lám ez is jele annak, hogy az ember elvesztette az irányt. Itt kell megjegyeznünk, hogy ennek a szónak („sens”, a franciában) két jelentése van: értelmet és irányt is jelent. Az élet valódi értelmét az iránya adhatja csak meg, azaz egy olyan cél felé való irányulás, amely képes az ember életének megadni az értelmét. A köznyelv ezt az irányulást a szervezésre redukálja. Ezért mondják valakire, akinek szép rendben van az íróasztala, hogy rendezett ember. Pedig egyáltalán nem biztos, hogy ennek a szervezettségnek a szó másik jelentése szerinti értelme van. A szervezésben elegendő az, hogy a dolgok vagy tevékenységek egymás mellé kerülnek anélkül, hogy azok egymással kapcsolatban lennének. A végső egység azt követeli, hogy rend legyen, és ennek a rendnek elve legyen. A cél, amely felé a tevékenység tendál, adja meg annak valódi értelmét, irányát. S akkor nem lehet már pusztán egymás mellé állítani a dolgokat, mivel minden elemnek megvan a helye a mindent elrendező célnak megfelelően.

Arra irányul tehát, hogy mindent megismerjen. De nem elég, hogy felhalmozzuk a tudást, tovább kell kérdeznünk, hogy milyen célból tesszük ezt. A bölcs nemde pontosan az, aki képes elrendezni minden tudományos ismeretét az ember végső céljának érdekében. Sürgősen újra meg kell találnunk a rend dinamizmusát, ami által ki tudunk törni ebből a formai aspektusból, mert amíg a rend el van választva a célirányultságtól, addig ez szorongató érzést adhat. De egyébként ez sem magyarázza meg az aktuális reakciót minden formalizmus ellen, vagy inkább minden ellen, ami egy bizonyos formalizmus látszatát kelti. Itt jelenik meg a nevelés elvetése, annak az elutasítása, hogy valaki hagyja magát nevelni, valamint az, hogy a nevelők feladják a küzdelmet – a tekintélytől való félelem, röviden a radikális apagyilkosság a mai társadalomban. A rend ezen dinamikája nem egyedül az intelligencia műve, ami elismeri a dolgokban levő objektív rendet, ez az akarat műve is. Az intelligencia megismerésének saját módján formalizál. Magában hordozza a veszélyt, hogy tevékenységét egy intellektuális játékra szűkítse. Az intelligencia aktusa szükségszerűen magába foglalja azt, ami abból az akaratból származik, hogy az ember gyakorlatilag és érzelmileg is a rend princípiumára (végső alapjára) törekszik.

A teológia sem mentes ettől a megjegyzéstől. A apagyilkosság, vagyis az éltető forrás elutasítása a tanítóhivatal elvetésén keresztül jelentkezik, folytatódik a hagyomány relativizálásával és végül azáltal, hogy a kinyilatkoztatott szöveget a tudományos kutatás egyszerű tárgyává fokozza le, minden olyanná válik, mintha az ember egy akármilyen szöveget olvasna. Végül is a tudomány helyettesíti a bölcsességet, és ezáltal elveszti valódi tudomány jellegét, minden – akár csak a forma is – ha nem irányul az igazi célra, elszakad a valódi jelentésétől, hogy formalizmusba vezessen. Paradox módon a formalizmus a valódi forma elvetése.

Újra meg kell találni a teológia mélyen rejlő egységét, még a különbségtételeken túl is, mint például a dogma és morális között, amely Szent Tamás számára anyagi különbségtételt jelent (Ia, q.1, a.3). A teológia különböző területei közti különbségtétel jogos, de ez nem más, mint egyetlen tudomány anyagi rendszerezése. A rend elfelejtése zsákutcába vezet, ez látható magának a teológiának, mint tudománynak az elvetésében, végül pedig a cél mindenfajta elfelejtése formalizmushoz vezethet, és végül minden forma elvetéséhez a formalizmus elvetésének nevében. Ez azt jelenti, hogy a tudomány csak a bölcsességen keresztül jöhet létre, illetve azon a nézeten keresztül, hogy az első okból kell kiindulnia ahhoz, hogy önmagát létrehozassa. Ez az, amit a középkori teológusok is igazolnak, amikor újra felhívják a figyelmünket arra, hogy a teológia alárendelt tudomány. Ez egy valódi metafizikát követel, ahogy azt ismételtén a figyelmünkbe idézi a Szentatya a *Fides et ratio* enciklikában. Egy olyan gondolkodásmód, amely nem nyitott a természetfeletti abszolútumra, vagyis egy gondolkodás, amely nem teljesen realista, semmilyen esetben nem segítheti a teológiát abban, hogy bölcsesség legyen. A metafizika elfelejtése, akár szándékos, akár nem, a bölcsesség eltűnéséként értelmezhető, mind a filozófiában, mind a teológiában.

De a teológiai bölcsesség rendje élő dolog. A teológia nem válhat bölcsességgé, csak akkor, ha a teológus kapcsolatban van az élő princípiummal, vagyis ha valódi hitélete van. A teológia tehát magába foglal egy a princípiumhoz való kapcsolódást, ami megadja a rendjét és magát a létét is. Egyébként számos teológus figyelmeztet erre. Beszélni fogunk pl. a „térden álló” teológiáról. A kifejezésen túl ki kell emelnünk a szükséges kapcsolatot a teológiai kutatás és az élő elköteleződés között, abban aki ennek él. Itt kölcsönhatásról beszélhetünk a teológia és a hit között. Mert ha igaz, hogy a hit a teológia forrását képezi, nem kevésbé igaz az sem, hogy a teológia el kell vezessen a hitélet növekedéséhez. Így a hit a teológiai kutatás kezdeténél és végénél is jelen van. Meg fogjuk érteni azt is, hogy a teológia bölcsességi dimenziójában a hívő világosságává válik, hiszen abban segít, hogy mindent a kezdeti ok fényében lásson.

3.2. A *doctrina sacra* újrafelfedezése, mint a teológia alapelve

Ehhez a ponthoz érkezve, a teológia ezen rendszerező alapelvéről kell beszélnünk. Említettük, hogy a teológia „alárendelt” tudomány. Azon alapszik, amit a középkorban *doctrina sacrának* neveztek, ami valójában az egyház által közvetített teljes kinyilatkoztatás. Itt kell szót ejtenünk a *Dei verbum* csodálatos szintéziséről, amely megmutatja az egyház tanítóhivatala által adott szükséges tanítást a kinyilatkoztatás teljes befogadásához.

A teológiában a kutatásnak effajta szabadsága egy racionális tudás belsejébe íródik, amelynek tárgya a kinyilatkoztatás által adatott, amelyet az egyházban vittek tovább és magyaráztak a tanítóhivatal tekintélye alatt és amelyet a hit által kaptunk. Ezen adományok mellőzése, melyeknek alapvető értékük van, olyan lenne, mint a teológia művelésének megszüntetése.⁸

Kétségtelenül fontos jól meghatározni az egyház tanítóhivatalának szerepét. Tulajdonképpen a jelenkori összefüggésekben, gyakran a teológus fékjeként fogjuk fel, és nem annak, ami valójában, azaz ennek a szabadságnak a biztosítékaként. Igazán szabad lehet-e az a teológus, aki nem fogadja be teljességben a kinyilatkoztatott Isten Igéjét? Az egyház tanítóhivatalától való elszakadás tulajdonképpen a kutatás kiszolgáltatása a szubjektivizmus önkényének, és még tovább lépve, az emberi körülményektől elválaszthatatlan korlátoknak. Ez elkerülhetetlenül oda vezetne, hogy felcseréljük a teológus alázatosságát a tudományát alapító elvvel szemben, egy szubjektív választással, mely olyan megfontolások által van előírva, amelyek pusztán emberiek lehetnek, mivel elsődlegesen a természetfölötti eredetüktől szakadnak el. Bizonyára a Szentlélek belülről mozgat, de nem belső hatóerő! Tehát a középpontjában (szívében) találjuk magunkat annak, amit etimológiai szempontból az eretnekség szó jelent.

Ugyanazon Szentlélek által, aki eljött, hogy közölje velünk a kinyilatkoztatás ajándékát, felvilágosítást kapunk nem csak az Egyház múltjáról, hanem aktuális, élő tapasztalatairól is. A teológia ezt nem fokozhatja le egy keresztény régészeti műfajjá. Viszont ez az ajándék befogadást kér. Rátalálunk tehát arra, amit fennebb mondtunk. Következésképpen egy természetfölötti kinyilatkoztatás befogadása azt igényli, hogy az intelligencia valamilyen módon arányban álljon az ajándékkal, amit kap. Ez az, amit a hit tesz meg. Másképpen, a személy mint egész, mindenben ami ő maga, az aki megkapja a kinyilatkoztatásnak ezt az adományát. A teológiai kutatás, mivel ennek előfeltétele ez a befogadás, szükségszerűen feltételezi a teljes személy ráirányulását az ő alapelveire, vagyis másként – egy megtérést. Ez a megtérés lépésének tartósságához is elvezet.

„Mivel a teológia tárgya az Igazság, az élő Isten és az ő Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott üdvözítő szándéka, a teológus arra hivatott, hogy imaéletét egyre intenzívebbé tegye, hogy egyesítse a tudományos kutatást és az imát (II. János Pál, *A nemzetközi VI. Pál díj átadásakor mondott beszéde* Hans Urs von Balthasarnak, 1984. június 23). Így egyre nyitottabb lesz a hit természetfölötti értelme számára, amelytől függ és amely biztos szabályként jelenik majd meg gondolatainak irányításában és következtetései helyességének mérésében”.⁹

⁸A teológusok egyházi hivatása. A Hittani Kongregáció tanítása a hit doktrínájáról.

⁹A teológus egyházi hivatása, Hittani Kongregáció, §8.

4. A teológia bölcséleti dimenziója

Most már kifejezetten megvizsgálhatjuk a teológia bölcséleti dimenzióját. Ez valójában sajátosan rendezett. Ennek élő egysége tehát olyan alapvető igényel, amely nem lehet más, csak ő, Aki önmagát kinyilatkoztatván ennek a kutatásnak az eredetét képezi. Először talán szükséges megérteni, hogy a teológiában létezik egy egység, túl a teológiai tanok méltányos tárgyi különbözőségein. Ez az egység élő, ami azt jelenti, hogy magába foglalja a teljes személy végcélra való irányultságát, és nem tud lecsökkenni egy egyszerű intellektuális játékra vagy következtetések összességére. Ezért valójában a kísértés kettős. Elsősorban a teológust csábíthatja az, hogy a kutatást pusztán önmagáért előnyben részesítse, elfelejtve annak éltető lényegét. A zsinat emlékeztetett már, hogy a Szentírás tanulmányozása a teológia lelke kell legyen.¹⁰ Viszont abba a kísértésbe is eshet, hogy megmaradjon a teológiai következtetéseknél, holott a következtetés mindig a forráshoz kell visszavezessen. Ebben a két esetben a teológia elveszti bölcséleti jellegét, és ahogy már említettük, az értelem játékvá, vagy a következtetések pusztá összességévé redukálódik. Természetesen ez az élő aspektus félelmet kelthet, mert ez annak elfogadására kényszerít, hogy a teológiai mű soha nem lehet befejezett, és soha nem felel meg teljesen a kinyilatkoztatott misztériumnak. De nem teljesen ez az, ami megőrzi a teológia tisztán teologikus jellegét. Ez azt jelenti, hogy az Istenről mondott beszéd és az Istenről való felfogásunk, elképzelésünk, az embertől származva nem lehet más, mint megalkotott, és így nem felel meg feltétlenül Istennek, ami elkerülhetetlen, de az is lehet, hogy téves, ami már súlyos. Igaz, hogy a filozófia nehéz próbának van kitéve. El kell valóban fogadnia a saját ítéleteiről való lemondást, hogy helyet adjon a hit ítéleteinek. Itt újra láthatjuk a hitélet szükségességét, a kegyelem ajándékát, és a Szentlélek cselekvését, egy valódi teológiai mű létrejöttéhez. A Szentlélek ezen cselekvése nem csak a kinyilatkoztatás szintjén lép közbe, amely teljességét a megtestesült, a Szentlélek által betöltött Ige személyében találja meg, de az ember szintjén is, aki a kinyilatkoztatást befogadni hivatott. Az élő hit a teológiai kezdeményezések kiindulópontjánál és végpontjánál is jelen van. Ez egy radikális nyitottság a hit által és a hitben befogadott valóságra. A *doctrina sacra* jelen van úgy a teológia forrásánál, mint egész folyamatában, és a teológia nem mellőzheti ezt anélkül, hogy önmagát semmisítené meg. Ez mégsem akadályozza meg a teológiát abban, hogy megmaradjon kutatásnak, pontosan azért, mert nem meríti ki a tárgyát, hanem ez az, ami állandóan feleleveníti.

A teológia közvetlenül rendelkezik a bölcsességi dimenzióval, míg a filozófiának bölcsélet tudományi dimenziója van. De ez bölcsesség az emberek számára. Egy olyan teológia, amely nem „testesül meg”, és nem vezeti a teológust feltételezéseinek tárgyához való valódi megtéréshez, nem bölcsesség, és végül már nem valódi teológia. A felszabadulás tehát sem célja, sem oka a teológiának, hanem a közvetlen következménye, mivel igaz, hogy a legvégső igazi céllal való egyesülés a szerető kontemplációban szabaddá tesz: „Az igazság szabaddá tesz” (Jn.8, 32).

¹⁰*Dei Verbum*, §24 : „Ezért a Szentírás tanulmányozása legyen a hittudománynak mintegy a lelke”; *Optatum totius*, §16 : „... a Szentírás az egész teológia lelke legyen”.

5. Következtetések

Milyen konklúziót vonhatunk le tehát? A teológia Isten végtelen misztériumának szemlélésében valósul meg, és őáltala, a teremtett világ bölcs látásában, az embernél, és magánál a teológusnál kezdődik. A teológia megújulása magában foglalja ezt a bölcs szemléletet, és szükségszerű velejárója a hit megvallásának újjáéledése. A hit semmivel sem csökkenti az igazság keresését. Ellenkezőleg, igényli azt és belülről teszi élővé. Az elkötelezett hit, amelyen a teológia nyugszik, nem elvont ítélet, hanem személyek közötti kapcsolat.

A teológiai tudás formálisan tudományos, de ugyanakkor, eredetében és végső soron bölcsesség. Alá kell húzni egy másik lényeges pontot is. A teológia bölcsesség, és teljesen nem bontakozhat ki másképp, csak az élő hit légkörében, ami valóban feltételezi a hívők közösségét. A teológiának így két pólusa van: a Szentháromság misztériumának szemlélése és a testvéri szeretet. Az igazság keresése, melyre általánosan minden ember meghívást kapott, különösképpen minden keresztény, a teológus még sajátosabban, olyan ekleziológiai légkört igényel, melyben a tanítóhivatalnak való engedelmség kifejezetten felszabadító dimenziót nyer. A teológia kibontakozása nem kerülheti meg ezt az egyházi dimenziót.

Végül hangsúlyozzuk, hogy a saját forrásával való kapcsolata által ekképp megújult teológia a Szentatya által felidézett, és a Zsinat által megfogalmazott kívánság szerint még hatékonyabban fogja tudni szolgálni az evangelizációt.

HOGYAN MONDHATJUK KI ISTENT? METODOLÓGIAI KÍSÉRLET

PIERRE CLERMIDY¹

RÉSUMÉ. Comment dire Dieu? Essai de méthodologie. En ce siècle finissant, la théologie chrétienne s'intéresse à une multitude de questions inédites. Même si le principe d'unification de son travail est «l'objet formel de la foi de l'Église», la théologie explore des contrées nouvelles. De ce fait, comme tout chercheur soumis aux rigueurs méthodologiques, le théologien peut-il s'interroger sur son identité. En quoi sa manière de faire peut-elle être qualifiée de théologique?

Notre question porte donc sur la «manière de procéder» de la théologie, et non sur le contenu du discours théologique: «Comment dire Dieu?» plutôt que «Que dire sur Dieu?».

Une méthode qui serait exhaustive et infaillible n'existe sans doute pas. Aussi, voulons-nous seulement proposer quelques points d'attention. Nous en relevons trois principaux, sans lesquels la théologie nous semble faillir à sa mission: la théologie comme interprétation, la théologie comme discernement, la théologie comme évangélisation.

Pour chacune de ces trois propositions, nous ferons un sondage dans l'histoire récente ou lointaine de la théologie. L'héritage du passé est éclairant pour le théologien du 21^{ème} siècle.

Les premiers croyants à s'être posés la question «Comment dire Dieu?» sont sans doute les auteurs bibliques. Il est donc juste de puiser dans leur expérience des indications pour notre manière de procéder aujourd'hui. La Bible, ce livre qui est en fait une bibliothèque, véhicule non pas une théologie, mais des théologies. Chacune d'entre elles est interprétation.

Dans la diversité et la richesse des familles spirituelles, la tradition ignatienne dont nous nous réclamons, a développé au cours des siècles une manière de faire de la théologie qui interdit de séparer la théologie «scientifique» de l'expérience spirituelle. La théologie n'est pas d'abord un corps de doctrine. Il s'agit plutôt «d'un style», d'un «tour de main» qui cherche à discerner la vie authentique.

Un troisième sondage nous conduira aux premiers siècles du christianisme. Avec l'exemple du concept de loi naturelle, nous verrons comment la théologie chrétienne reçoit de la culture grecque et comment elle évangélise ces emprunts.

Ces manières de faire de jadis ont montré leur force et fait leur preuve. Nous tenterons d'en tirer profit. En les adoptant et en les adaptant, le théologien d'aujourd'hui peut contribuer avec confiance à l'élaboration de la théologie de demain.

¹ A szerző francia jezsuita szerzetespap, jelenleg a kolozsvári rendházban működik.

Ebben a vége felé járó században a keresztény teológia rengeteg még nem látott kérdés iránt érdeklődik. Akkor is, ha a munkájának egységesítő alapelve „az egyházi hitnek a formális tárgya”, a teológia új vidékeket kutat. Azért, mint minden a metodológiai szigorúságnak hódoló kutató, a teológus a következő kérdést intézheti önmagához identitásáról: hogyan minősítheti a teológia munkamódszerét?

Kérdésünk tehát a teológia „eljárásmódjára” vonatkozik, és nem a teológiai értekezésnek a tartalmára. Inkább az a kérdés: „Hogyan mondhatjuk ki Istent?” és nem az: „Mit mondhatunk Istenről?”.

Valószínűleg nem létezik olyan módszer, ami kimerítő és csálhatatlan lenne. Csupán néhány pontra szeretnénk felhívni a figyelmet. Három fontos pontot javasolunk. Nélkülük a teológia hűtlennek látszik hivatásához. Ezek a pontok: a teológia mint értelmezés, a teológia mint megkülönböztetés és a teológia mint evangelizáció.

Minden javaslatra próbaként kiragadunk néhány példát a teológia történetéből. A múlt öröksége eligazító a 21. századi teológus számára.

A teológia mint értelmezés

Az első hívők, akik feltették a kérdést: „Hogyan mondhatjuk ki Istent?”, valószínűleg a bibliai írók voltak. Helyes tehát, hogy a tapasztalatukból merítsük a mai teológiai eljárásmódunkra vonatkozó figyelmeztetéseket. A Biblia, ez a könyv, ami valójában egész könyvtár, megpróbál beszámolni Isten és az emberiség kapcsolatáról. Márpedig a Biblia a teológiát kormányozó alapvető vonatkozási pontok egyike. A teológus nem teheti meg, hogy ne menjen elébe a Bibliának. Itt egy találkozásról van szó, mert a teológus nem olvashatja úgy a Bibliát, mint ahogy eligazítást keres egy szótárban. A Biblia nem fogalmaz meg meghatározásokat Istenről. Azt mondja el, hogyan nyilatkozik meg Isten az emberiség történetében. A Biblia mindenekelőtt elbeszélés. Elmondja, hogyan hittek Istenben vagy álltak ellen neki az emberek, a zsidók és a pogányok. Egy elbeszélés nem merev tárgy. Az, aki elmondja, az olvasóhoz fordul. A bibliai írók például olyan Istenről beszélnek, aki szereti az embereket. A teológusnak törekednie kell, hogy tudja, mit jelent a szeretet. A Bibliában, nem létezik kifejezett szeretet-tan. Értelmezési munka szükséges tehát.

A Bibliát olvasó embernek el kell köteleznie magát iránta. A teológus nem csak olyan tudós, aki értelmezi a bibliai szöveget az exegézis eszközeivel, hanem a narráció „partnerévé”² lesz. A jezsuita teológus, Bernard Sesboué írja: „A narráció nem csak meghív minket arra, hogy alá vessük magunkat tanításának. Azt kéri tőlünk, hogy kimunkáljuk magunkban az igazságot, és sürgeti a szabadságunkat.”³ A teológus tehát nincs felmentve a belső, szubjektív megtapasztalás alól. A szerepe pedig az, hogy kidolgozzon egy értelmes diskurzust a narrációval való találkozása alapján. Át kell térnie

² Bernard SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, II, Ed. Desclée, Paris, 1991, 27.

³ Uo.

az értelmezésre, a kategóriák és a fogalmak feldolgozására. Egy olyan diskurzust kell felépítenie, ami tanbéli szempontból hiteles legyen. A teológus diskurzusa nem érvényteleníti a narrációt, hanem jelentést ad annak. A teológus diskurzusa értelmezés, hermeneutika. A teológus munkája egyféle „azaz”, egyféle „vagyis”. A Biblia elmond valamilyen eseményt, a teológus pedig megpróbálja megmagyarázni ezt az eseményt. Egy ilyenfajta munka komoly. Nem jámbor prédikációk szerkesztéséről van szó, hanem rendszeres munkáról.

Ez az értelmezési munka, egy tan kidolgozásának a távlatában, végtelen. Keresztes Szent János állította „a bibliai szövegnek az alapvetően kimeríthetetlen jellegét”⁴. Jelentések bőségesen vannak. Általában a szó szerinti jelentés nem a legjobb. Az egyházatyák jól értették ezt. Az *értekezés az ősökokról* című művében írta Órigenész: „az isteni hatalom ő, aki adta nekünk a Szentírást, az általa rögzített cél nem az, hogy csak azt értsük, amit a betű jelent, mert a betű szerinti értelmezés néha nem igaz, sőt esztelen és lehetetlen is.”⁵

Ebből a szempontból a „motívumok” szerinti egzegézis érdekes. Motívumokból épül fel a Biblia. Például: a szövetség motívuma, az üdv motívuma, az újdonság motívuma, a törvény motívuma stb. Ezeknek a motívumoknak a megjelölése majd tanulmányozása lehetővé teszi, hogy belépjünk a Biblia mélyebb értelmébe. A francia jezsuita teológus, Paul Beauchamp, a motívumnak öt féle kritériumát határozza meg.

„Az első kritérium a *központiság*. [...] Az ószövetségi központi témának megfelel egy újszövetségi központi téma. Ezekkel a középpontokkal kell kezdenünk, még akkor is, ha a motívumok játéka szabadságának jeleként szükségszerűen felülmúlja is azokat. A második kritérium az elsővel szolidáris. Az *ismétlődés*-ről van szó. Mindaz, ami központi, megismétlődik [...] A harmadik kritérium a *testiség*. A motívumok az érzékelhető világban jelentkeznek. A negyedik a *hiányosság*. [...] Hiányosságnak nevezzük azt, ami a motívumban a beteljesíthetlenséget jelzi. Az ötödik kritérium a minden motívum nyitottsága az igazság és a hazugság közötti, a bizalom és az irigység közötti szabad döntésre.”⁶

Nem mehetünk bele ennek az egzegézisnek a részleteibe. Pedig elmondhatjuk, hogy az efféle egzegézisnek sok előnye van. Ennek előfeltétele az, hogy jól ismerjük a szövegek irodalmi és történeti sajátosságát és a szövegeket egymással kapcsolatba hozzuk. Az efféle egzegézis figyel a bibliai narrációra és ugyanakkor hivatkozik a ma elfogadható kategóriákra.

⁴Idézi T. TODOROV, *Symbolisme et interprétation*, Ed. du Seuil, Paris, 1978, 122

⁵ ORIGÈNE, *Traité des principes*, Livre IV, 2^{ème} Section, 3,4, Traduction H. Crouzel et M. Simonetti, Coll. Sources Chrétiennes n° 268, Paris, 1980.

⁶ PAUL BEAUCHAMPS, *L'un et l'autre Testament*, II. Accomplir les Écritures, Ed. du Seuil, Paris, 1990, 233-234

A teológusnak tehát találkoznia kell a bibliai narrációval és értelmeznie kell azt. A teológusnak figyelnie kell az emberek életét is ahhoz, hogy megkülönböztesse benne azt, ami hiteles.

A teológia mint megkülönböztetés

Ebben a második részben Christophe Theobald írását követjük, amelynek címe: „Teológizálni ignáci módon”.⁷ A lelki családoknak gazdag változatosságában az ignáci hagyomány, a századok során olyan „teológiai munkamódszert” fejlesztett ki, ami nem engedí, hogy elválassuk a teológiát a lelki tapasztalattól.

A teológia és a lelki tapasztalat összeillesztése nem nyilvánvaló. A második évezred teológiája többnyire elválasztotta ezt a két szempontot. A *Summájában*, Szent Tamás két gondolkodásmódot különböztet meg⁸:

- Az első gondolkodásmód abban áll, hogy a lelki tapasztalatból indulunk ki. Szent Tamás idézi Denys-t: „Hieroteus nem csak a tanulás által, hanem az istenséget érezve lett bölcsé.”
- A második gondolkodásmód a tudományé. Ehhez a tudományhoz „a tanulás által érhetük el, bár az elemei a kinyilatkoztatásból származnak.”⁹

Az angyali doktor bevezetett egy különbségtevést. Sajnálatos módon utódainál ez a különbségtevés szétválasztássá lett. Nem vették komolyan az úgynevezett lelki teológusokat. A tudományos teológia nem ismeri el a lelki tapasztalatot teológiai forrásként. Loyolai Szent Ignác és az ignáci hagyomány számára azonban a teológia nem elsősorban elvont doktrínák gyűjteménye. Egy stílusról van inkább szó, egy olyan gondolkodásmódról, ami a hiteles életet akarja megkülönböztetni és felismerni

Igaz, hogy a *Lelki gyakorlatokban*, Szent Ignác beszél „Krisztus Urunk igazi tanáról”¹⁰ Ez a tan életmód, „az igazi élet megismerése”¹¹, olyan sajátos mód, amely által kapcsolatban vagyunk Istennel és az emberekkel. Arról van szó, hogy éljük a lelki és tényleges szegénységet, és kívánjuk az alázatosságot. A Krisztus doktrínájára tanító teológusnak tehát, gyökeresen implikálnia kell abban, amit mond. Krisztust hirdetni elsősorban azt jelenti: utánozni őt. Hasonlóképpen annak, aki hallgatja a tanárt, például a teológiai karra járó hallgatónak, éreznie kell azt, hogy növekszik benne a hiteles élet vágya. A tan és az élet mindig szorosan összekapcsolódik. Ez világosan kitűnik Ignác más írásaiból valamint III. Pál és III. Gyula pápa bulláiból, amelyek a Jézus Társaság alapítási okmányai.

Ignác halála után néhány évtizeddel vita robbant ki a Társaságban a tanítás kapcsán. A kérdés a tan egységességére és Szent Tamás skolasztikus doktrínájára

⁷ CHRISTOPHE THEOBALD, *Une manière ignatienne de faire de la théologie*, Nouvelle Revue de Théologie, n° 119, Bruxelles, 1997, 375-396.

⁸ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^a, q. 1, a. 6

⁹ Uo.

¹⁰ IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n°164

¹¹ Uo. n° 139

vonatkozott. Egyes jezsuiták a vélemények pontosan meghatározott jegyzékét akarták ahhoz, hogy a jezsuiták világosan tanítsák azokat. Más jezsuiták általános óvatossági tanácsokat szerettek volna inkább. Ez a vita jól mutatja azt a szakadékot, ami a teológiáról való két elgondolás között van: a teológia mint „mondatok együttese” és a teológia mint „munkamódszer”. 1582-ben Alfonso Salmaron, aki Ignác első társai közül a legtovább élt, ezt írta a Generálisnak, Claudio Acquavivának:

„Elsősorban azt hiszem, nagy hátrány a Társaságunk számára, hogy egy szerzőhöz teljesen kötődjék és csak arra esküdjék, amit ő írt. Soha nem volt, és valószínűleg nem is lesz olyan szerző, aki mentes legyen minden tévedéstől, vagy, hogy elnéző legyek, aki, legalább néhány pontban, mások alatt ne állna, és úgy mindenkinek joga ne lenne felhagyni vele. Attól félek tehát, hogy miközben meg akarjuk gyógyítani a testet a hitviták betegségétől, azt fogják mondani rólunk, hogy egy csodálatos átalakulás révén, a jezsuiták tomistákká vagy domonkosokká váltak. Ha bekövetkezik az, hogy egy jezsuita, úgy, ahogy azt Ignác atyánk remélte, egy új és jobb forma szerint mutatja be a teológiai doktrínát, akkor nem kell ellenállnunk neki, de beszélnünk kell a Generálissal, aki eldönti. Végül azt hiszem nem kell elkészíteni azoknak a tételeknek a katalógusát, amelyeket nem tudunk megvédeni. Elég lesz nekünk a hit és az ájtatosság terén, ha megállunk a Szentírás, az egyházi, a pápai és a zsinati határozatok által felrajzolt határoknál.”¹²

Az ignáci hagyomány lemond arról, hogy a doktrínák merev gyűjteményét tanítsa. Inkább a mozgásban lévő gondolkodást részesíti előnyben. Kimondani Istent annyi, mint segíteni az embereknek, hogy eljussanak az igazi élethez. Ez a hiteles életre való kiképzés igényeli a Biblia olvasását. Ennek az olvasásnak, amint az első részben is mondtuk, nem kell szó szerintinek lennie. A Biblia térsége és az olvasó kulturális és politikai helyzete között van távolság. Az olvasó nem alkalmazhatja egyenesen az életében azt, amit tanul a Bibliából. A Biblia olvasása kreativitást és megkülönböztetést feltételez. Sőt, a jelenbe küld minket. Kimondani Istent feltételezi azt, hogy itt és most keressük őt, mert Ignác szerint, „Isten lakik és dolgozik minden dologban és mindenkiben”.¹³

A hit alapjai című művében Karl Rahner hasonló módon nyilatkozik:

„Istennel nem csak akkor van dolgunk bizonyos mértékben, ha konceptuálisan tematizáljuk Istent. A kezdetektől létező Istenről való tapasztalat mindenütt létezik, ahol a szubjektivitás és a transzcendentalitás megvalósult, még akkor is, ha nincs megnevezve és tematizálva. [...] A világ közvetítő Istennel kapcsolatban”.¹⁴

¹² *Lettre de A. Salmaron au Préposé général Claudio Acquaviva*, idézi és franciára fordította A Matignon, *Études*, décembre 1864, 577-581

¹³ IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n°235-236

¹⁴ KARL RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983, 177-178.

A Szent Ignác-i *Lelkigyakorlatok* célja éppen az, hogy megtaláljuk a Biblia és a jelen világ alapján, milyen kellene hogy legyen a mi igazi életünk.

Nem csak arról van szó, hogy értelmet adjak az életnek, hanem hogy bevezessem ezt az értelmet az életstílusomba. Ez viszont nagyon nehéz, mert ma az értelem széttobbanásának és az életstílus változatosságának vagyunk a tanúi. Az Istenre való utalás, ami ritmizálta és rendezte a múltban az életet, már nem magától érthető. Jelenkori társaságainkban sok különböző vélemény, választás és magatartás létezik egyidejűleg. A nagy rendszerek elveszítették a rendszerező erejüket. Bár a lehetséges modellek közül a kereszténység nagy életadó tanítás, már neki sem a hajdani a hihetősége. A teológia tud segíteni az embernek abban, hogy megkülönböztesse a mai világ összetettségéből azt, ami az igazi élet felé vezetheti át. A teológus feladata az, hogy meghívja mindazokat, akikkel találkozik, arra, hogy végigmenjenek az élet tapasztalatának belső megértéséhez. A teológus nem kényszerít. Ő elkísér minden embert azon az úton, ami elvezeti őt mély hitelességéhez.

Ezen a valódi élethez vezető úton, a döntő kritérium bizonyosan a Krisztus személyéhez való kreatív hűség. A kreatív hűség azonban nem lehet csupán egyéni. A teológus eljárás módjának tehát tanácskozániak kell lennie. A teológusnak nem szabad egyedül dolgoznia. Közösén kell teologizálnunk. A hiteles élet megkülönböztetésének előfeltétele a teológusok közti kölcsönösség, valamint a teológus és a hallgatói közti párbeszéd, egyszóval a teológus és a kortársai közti kapcsolat. Ez a dialógus vezeti el a teológust az emberi gondolkodás más területeihez, például a humán tudományokkal való találkozáshoz.

A teológia mint evangelizáció

Már a kereszténység első századaiban a keresztény teológia találkozott az antik kultúrával. A keresztény teológia átvette azt, ami jó volt ebben a kultúrában és ezeket a kölcsönöket átültette az evangéliumba. Ettől a kultúrától vette át például a keresztény teológia a természeti törvény fogalmát. A természeti törvény fogalma egy kulturális termék. A sztoicizmus fontos szerepet játszott a kidolgozásában.

Cicero írta az *Államában*:

„Létezik egy igazi törvény. Ez a természettel egyező egyenes gondolkodás, ami minden lényben jelen van, teljes egyetértésben önmagával. Ez a gondolkodás nem mulandó, parancsolóan megköveteli azt, hogy teljesítsük a kötelességünket, megtiltja a csalást és eltérít attól minket... Ennek a törvénynek a módosítása tilos. Nem szabad eltörölni azt sem teljesen, sem részben. Ez a törvény nem más Rómában, Athénban, nem más ma és holnap. Ez a törvény egy és ugyanaz. Ez a törvény örök és megváltoztathatatlan. Kormányoz mindig minden nemzetet. Létezik egy Isten, aki mindenkinek megtanítja és előírja ezt a törvényt.”¹⁵

¹⁵ CICERO, *De Republica*, III, 7

Ez az idézet azt mutatja, hogy a sztoicizmus nagyon közel áll a kereszténységhez a természeti törvény egyetemessége és a egyetlen Isten létezése által. A keresztény filozófiának tehát nem volt nehéz adoptálnia ezt.

Általában a sztoicizmus fontos szerepet játszott a keresztény gondolkodás kidolgozásában, főleg a szókészlet pontosításában. De az őskereszténység nem vette át a sztoikus tételeket anélkül, hogy konvertálta volna ezeket. Igaz, hogy a sztoicizmus figyelemre méltó, mert az embernek az isteniben való részesedését és egyetemes érzékét vallja. De a keresztény filozófia nem fogadhatja el a sztoikus panteizmust. Ha a sztoicizmus nem ismeri jól Istent, akkor nem ismeri jól az embert sem. A kereszténység tehát nem veheti készpénznek azt, amit a sztoicizmus állít. Vázlatosan a sztoicizmus azonosítja például a természeti törvényt az örök törvénnyel. A természeti törvény fogalmának keresztény átvétele visszautasítja ezt az azonosítást. A keresztény gondolkodás számára minden rendnek első transzcendens alapja az örök törvény, azaz Isten terve a teremtető cselekedetben. A természeti törvény a teremtetett lények számára immanens. Ha viszont azonosítanánk a természeti törvényt az örök törvénnyel, akkor tagadnánk a teremtetett lény és a Teremtő közötti gyökeres különbséget. Meg kell különböztetnünk ezt a két törvényt és rá kell mutatnunk ugyanakkor arra, hogy a természeti törvény az örök törvényből származik. Szent Tamás jól mutatta be azt. Szerinte a természeti törvény az örök törvénynek az eszes teremtetett lényben való jelenléte.

A természeti törvény példájával csak azt akartuk megmutatni, hogy a keresztény teológia bőségesen vett át az emberiség kulturális örökségéből. Ezzel nem akarjuk azt mondani, hogy a kultúra termeli a teológiát, hanem csak azt, hogy a teológia táplálkozik a kultúrából. A morális teológia nem tejesen az egyház találmánya. Szent Ambrus Cicerót követve írt egy értekezést a kötelességről. Az erkölcsről való fejtegetéseiben Szent Tamás bőségesen vett át Arisztotelésztől. Az egyház szociális tanítása ma is merít a profán forrásokból és kijelent olyan igazságosság igényeket, amelyekben a keresztények és a nem-keresztények egyaránt osztoznak.

Általánosabban a teológia nem elégedhet meg azzal, hogy ismertesse a tanra vonatkozó szabályt. Az emberi és közösségi tanácskozásban konkrét módon el kell köteleznie magát. Nem szabad a törvénytől diszkurzus keretében maradnia. Csatlakoznia kell az emberi élet konkrétumához és mozgékonyaságához. Ebben a nyitottságra való törekvésében a teológia nem kerülheti el a humán tudományokkal való találkozást. A humán tudományok tanulmányozzák a nyelvet (a nyelvészet), a tudattalant (a pszichoanalízis), a társadalmat (a szociológia és a gazdaságtan), a kultúrát (az etnológia) és a történelmet.

Ezek a tudományok már egy százada beléptek az exegézisbe és a gyakorlati teológiába. Ez a belépés válságokat idézett elő. A teológiának azonban mégsem kell elzárkóznia ezek elől a tudományok elől. Amikor válság van, akkor megvan a növekedés ígérete is. Hogyan lehetne megérteni például egy bibliai szöveget anélkül, hogy használnánk a retorika-analízis, a strukturális analízis, a narratív kritika, a történetkritikai analízis eszközeit? Hogyan gondolkozhatnánk a hit cselekedetéről anélkül, hogy utalnánk a fenomenológiára? Hogyan magyarázhatnánk meg az emberi kapcsolatokban a

szüzesség igényét anélkül, hogy a pszichoanalízishez fordulnánk? Hogyan dolgozhatnánk ki egy fundamentális teológiát anélkül, hogy dialógusba lépnénk a modern antropológiával? Hogyan tanulmányozhatnánk a vallási jelenséget és a hitetlenséget a szociológiára való utalás nélkül? Mindebből le kell vonnunk a konkrét következtetést: minden teológiai hallgatónak más területre is kellene szakosodnia.

A teológiának nem kell félnie attól, hogy átvegye a humán tudományokból származó igazságokat. Ennek az átvételnek azonban kritikusnak kell lennie. Itt újra találkozunk az első két rész témáival. A teológiának szembesítenie kell a Biblia értelmezésére átvett kölcsöneit és meg kell különböztetnie bennük azt, ami az igazi élet felé vezet. A keresztény teológus számára a végső mérce Krisztus. Semmiféle elmélet, bármilyen meggyőző legyen, nem tudja kimondani az emberre és Istenre való teljes igazságot. Semmiféle humán tudomány sem lehet a világ értelmezésének a legutolsó kulcsa. „Az igazság mindig az, ami kinyit” – írta a teológus, Hans Urs von Balthasar.¹⁶ Éppen ezért, amikor a teológia átvesz valamilyen érdekes pontot a humán tudományokból, akkor kinyitja önmagát és ugyanakkor segítheti a humán tudományokat abban, hogy ne zárkózzanak magukba. Mind az egyik, mind a másik számára a teológia és humán tudomány közötti találkozás termékeny.

A humán tudományok segíthetik a teológust abban, hogy kimondja Istent az evangéliumhoz való kreatív hűségben és a teológia segítheti a humán tudományokat arra, hogy feltáruljanak a transzcendenciára.

Befejezés

Összefoglalva a mondottakat, a módszer szempontjából a teológiának három döntő kritériumot kell megvizsgálnia

- Értelmeznie kell a drámát, ami Isten és az emberiség között történik. Ennek a drámának a narrációja a Bibliával kezdődik és tovább folytatódik az emberek történelmében.
- Meg kell különböztetnie azt, ami az igazi élethez vezet. A teológiai törvényszabásnak mindegyik útvonalára és a csoportok helyzetére fogékonynak kell lennie.
- Végül szigorúság és szívesség nélkül, el kell fogadnia a kultúra más területeinek felfedezéseit, és ha szükséges, evangelizálnia kell ezeket a felfedezéseket.

Óriási tehát a teológus feladata. Sok alázatosságot kér a teológustól és sok boldogságot hozhat neki.

¹⁶ HANS URS VON BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, 34

A SZIMBÓLUM MINT ISMERETELMÉLETI KIHÍVÁS A TEOLÓGIA SZÁMÁRA

VÁRNAI JAKAB¹

ZUSAMMENFASSUNG. Das Symbol: eine erkenntnistheoretische Herausforderung für die Theologie. Seit der Aufklärung war das rationale Denken die einzige Möglichkeit, die Wahrheit genau zu ergreifen. Als Freud und seine Nachkommen die Märchen, die Träume, die Mythen, das Denken der Kinder untersuchten, kamen sie zu der Folgerung, daß auch das symbolische Denken logisch und regelrecht ist. Es handelt sich um ein psychisches Phänomen, das die Psychologie untersucht und beschreibt. Seine Grundelemente sind die Bilder und die Assoziationen, mit deren Hilfe unser Verhältnis zur Welt genau beschrieben werden kann.

Vor einigen Jahrzehnten entdeckte auch die katholische Theologie den Begriff des Symbols, den sie auf Jesus, die Kirche und die Sakramente anwandte. A. Dulles nennt das Symbol „kirchlich-transformative“ Näherung, weil die Symbole im Kreis einer Gemeinschaft wirken, und dadurch den Menschen bilden.

Auch die Offenbarung wird durch Symbole vermittelt. Es gibt einige Bezüge, die dem Symbolismus und der Offenbarung gemeinsam sind. Das Symbol handelt sich nicht nur um Wissen, sondern auch um Teilnahme. Es hat eine umformende Kraft, befreit solche Energien im Geiste des Menschen, die der Person Kraft und Stärke geben. Es deckt solche Schichten der Wirklichkeit auf, die den Menschen mitreißen, und ihn aus seiner Welt wegbringen.

Es ist sehr wichtig, daß man die Bilder und die Symbole der Religion als relativ betrachtet. Die Bibel benutzt solche dichterische Bilder, aber das schließt die Geschichtlichkeit nicht aus. So z.B. ist die Kreuzigung die symbolischste und gleichzeitig auch die geschichtlichste Szene im Leben Jesu.

Tétel

Előadásomban a következő tételt szeretném kifejteni: *a teológiai munka fejlődésében elkerülhetetlenül szükségessé vált a továbblépés a szimbólum ismeretelméleti elsajátításában.* Egy újabb nagy fejlődési hullám előtt állunk, amely a teológiai munkát át fogja alakítani. Kérdésként megfogalmazva: kezdhet-e valamit a teológia a szimbólummal –, vagy megteheti-e, hogy figyelmen kívül hagyja?

¹ A szerző ferences szerzetespap, a Szegedi Hittudományi Főiskola Szisztematikus Teológia Tanszékének tanára.

Történeti előzmények

A felvilágosodás hatására a 18. század óta az iskolázott emberek többsége általában irreálisan túlértékeli a racionális gondolkodást. Azon a véleményen vannak, hogy ez a valóság pontos megragadásának egyetlen helyes módja, s minden, ami ettől eltér, csak mese és álmodozás.

Azonban a 19. század végén – 20. század elején Freud és tanítványai azt állapították meg, hogy *a racionális gondolkodás mellett* létezik egy másik gondolkodásmód is, *a szimbolikus, ill. képi gondolkodás*². Ez éppen annyira *logikus és szabályszerű*, mint a racionális gondolkodás, sőt a valóság bizonyos vonatkozásait sokkal pontosabban tudja megragadni amannál. A racionális gondolkodás fogalmakat használ alapelemekként, a szimbolikus pedig képeket. Az előbbi gondolkodás az arisztotelészi logika műveleteit használja, az utóbbi asszociációkat. Ezek mindig egy bizonyos történeten, tapasztalaton belüli elemeket kapcsolnak egymáshoz, mégpedig olyanokat, amelyek valamilyen módon utalnak egymásra. Ennek alapját a dolgok külső vagy belső tulajdonságai, a téri-idői körülmények vagy a hozzájuk kapcsolódó érzelmek adják. Ezen belül az ellentéteknek ugyanolyan jelértékük van, mint a hasonlóságoknak. Az asszociációk mindig olyan elemeket kapcsolnak össze, amelyek érzelmileg jelentősek. Ennek megfelelően a formális gondolkodás elsősorban a világ tárgyi vonatkozásainak a megragadására alkalmas, míg a szimbolikus gondolkodás a világhoz – beleértve ebbe elsősorban a személyeket – való viszonyunkat tudja pontosan leírni.

A túlzásba vitt racionalizmus visszacsapásaként – a romantikával kezdődően – sokan úgy gondolták, hogy mindaz, ami kívül esik a racionalitáson, feltétlenül mélyebb annál. Nem kevesen valamiféle titkos, isteni bölcsesség forrásának tekintették a szimbolikus gondolkodás különböző megnyilvánulási módjait, az érzelmeket, az álmokat, a fantáziákat, a mítoszokat, a gyermekek gondolkodását, a művészet különböző formáit.

Hamarosan kiderült az is, hogy a szimbolikus logika nemcsak az álmok, a mesék, a gyermekek, a mítoszok sajátja, hanem *a Biblia és a keresztény hagyomány jelentős része is ezzel él*. S mikor erről elfeledkeznek – mint ahogyan azt a 18. századtól a 20. század közepéig tették –, és kizárólag racionálisan akarják megközelíteni ezeket, alaposan félreértik őket. Ha például *Abrahám és Izsák* történetét a szimbolikus gondolkodás szabályai szerint értelmezzük, akkor világossá válik, itt azt mondja nekünk a Biblia, hogy *feltételek nélkül rábízhatjuk magunkat Istenre*. Ha azonban a racionális gondolkodás szabályaival megyünk neki, az egy *kiszámíthatatlan agresszor* képét eredményezi, akinek lehet, hogy engedelmeskednünk kell, de bízni benne semmiképpen nem lehet.

² Sigmund FREUD: *Álomfejtés*, Helikon, Budapest, 1985; MÉREI Ferenc: *Lélektani napló*, Művelődéskutató Intézet, Budapest, 1985-86; MÉREI Ferenc-BINÉT Ágnes: *Gyermeklélektan*, Gondolat, Budapest, 1970; GERŐ Zsuzsa: *A gyermekrajzok esztétikuma*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1974; Arnheim: *A vizuális élmény. Az alkotó látás pszichológiája*, Gondolat, Budapest, 1979; Jean PIAGET: *Szimbólumképzés a gyermekkorban*, Gondolat, Budapest, 1978.

A teológiai recepció kalandos útja

Felfigyelt-e a teológia ezeknek a felismeréseknek a jelentőségére? Az átvétel először negatív jelenséggént mutatkozott. A szimbolikus gondolkodás romantikus felértékelése miatt ez a kérdés belesodródott a *modernizmus* gyűjtőnéven elítélt tételek közé, melyek közül számosat a 20. századi teológia átértelmez, elmélyít és a teológiába beépít.

„A filozófus biztosra veszi, hogy a hit tárgyának megjelenítései csak szimbolikusak. Ugyanígy a hívő biztosra veszi, hogy hitének tárgya Isten önmagában. A teológus pedig a kettőt összeköti, hogy az isteni valóság megjelenítései szimbolikus jellegűek. Innen ered a teológiai szimbolizmus.”³ A *Pascendi* enciklika e részlete érzékelteti, hogy a szimbolizmus kérdését szinte karikatúra-szerű, tendenciózus tömörséggel idézték meg, és valójában nem világos, mire irányul az elítélés.

A modernizmus elítélése a maga korában az egyház védekezési reakciója volt. A benne foglalt kérdések mégis megbélyegzést kaptak, ami a teológusokat sokáig távol tartotta azoktól. A 20. századi teológia döntő fejlődését hozta meg a gyakran együtt emlegetett három megújulási mozgalom: a *biblikus, patrisztikus és liturgikus megújulás*. Ha közelebbről megnézzük, azt látjuk, hogy mindhárom megújulás a szimbólum szerepének felértékelődését hozta el. A biblikus megújulás fő kérdése a Szentírásra jellemző teológiai gondolkodás kutatása. A Xavier Léon-Dufour szerkesztette *Biblikus Teológiai Szótár* (Budapest, 1986) így javarészt szentírási szimbólumok elemzése. A patrisztikus megújulás a Szentatyákra jellemző sajátos teológiát akarta bemutatni, és feltárta, hogy ezek a szerzők nem a középkori vagy 19. századi eredetű tudományos rendszerben dolgoztak, hanem komoly helyet foglaltak el náluk a szimbólumok. A liturgikus megújulás teológiájában pl. Romano Guardini a liturgikus szimbólumok elmélyített magyarázatára törekszik.

A 20. századi teológia negyedik komoly megújulási tényezője volt a filozófiai antropológia eredményeit kamatoztató teológiai munka. Ennek keretében 1959-ben Karl Rahner mélyebben megvizsgálja a szimbólum teológiai szerepét, egy olyan tanulmányban, amely a Jézus szíve-tisztelet teológiai alapjaival foglalkozik⁴. Négy tételt állít fel.

Az első tétel a szimbólum ontológiai alapelvét mondja ki: A létező önmagától fogva szükségképpen szimbolikus jellegű, mert szükségképpen „kifejezi” önmagát, hogy megtalálja saját lényegét. A második tétel az első fordítja meg: A tulajdonképpeni szimbólum (a Rahner-i *reálszimbólum*) a létező lényegi alkatához tartozó beteljesülése a másokban. A szimbólum teológiai értékelésére rátérve Rahner arra emlékeztet, hogy a Logosz-teológia valójában mindig a legmagasabb szintű szimbólum-teológia is. A Logosz az Atya „szimbóluma”, mégpedig a rahneri értelemben: különbözik a szimbolizálttól, az Atyától, de őtől származik, belső kapcsolatban van vele, az Atya önmagát fejt ki benne és így jut el lényegének teljességére, amennyiben a teremtés örök célja a Logosz emberré levése. A szimbólum teológiájának tehát a krisztológia, mint a Logosz emberré levéséről

³ DS 3487 (Fila Béla – Jug László: Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai. Kisterenye – Budapest 1997, 622.o.)

⁴ *Zur Theologie des Symbols*, in: *Schriften zur Theologie* IV, 1960, 275-312.o.

szóló tanítás, központi fejezete. „És ennek a fejezetnek szinte nem kell másból állnia, mint a következő szentírási hely egészéből: ‘Aki engem lát, látja az Atyát is’ (Jn 14,9). (...) Az emberré lett Logosz tehát Isten abszolút szimbóluma a világban, amelyet egészen betölt az, akit szimbolizál, tehát nemcsak kinyilatkoztatása annak, ami Isten a maga valóságában, hanem az őt kifejező ittléte annak, aki Isten akar lenni a világgal szemben.”

Ebben az összefüggésben rendkívül fontos, hogy Krisztus emberségét ne csak „önmagunk felől” nézzük. Akkor ugyanis ez az emberség „a Logosszal szemben a jelzés, az egyenruha szerepét tölti be, de nem a szimbólum funkcióját annak teljes igazságában”. A Logosz így valami tőle idegen közegen keresztül nyilatkozna meg, amit szinte véletlenszerűen vett magára, és belsőleg nincs lényegi kapcsolatban vele. A jel és a jelölt valójában egymástól független volna, önkényes jelről volna szó. „A felvett emberség a megnyilatkozásnak a megnyilatkozóval szoros egységben lévő eszköze lenne, de semmiképpen nem lenne maga a megnyilatkozás.” Nem csoda, írja Rahner, hogy amikor a teológiában hallgatólagosan a megtestesülés ilyen felfogása érvényesül, akkor Jézust csak tanításában tekintik Isten kinyilatkoztatásának, de nem abban, ami ő a maga emberi természetében. A Logosz tehát az Atya Fiaként emberségében kinyilatkoztató, mert a kinyilatkoztatás forrását jelenvalóvá tevő szimbólum, akiben az Atya önmagát mondja ki.

„Néhány évtizede a katolikus teológusok újra felfedezték a szimbólum fogalmát és alkalmazták azt Jézus Krisztusra, levezetett értelemben pedig az egyházra és a szentségekre.”⁵ – írja idén megjelent krisztológiai könyvében Roger Haight.

A kinyilatkoztatás rendszerező teológusa, Avery Dulles szintén kamatoztatja a szimbólum-kutatás felismeréseit: „A 20. századi teológiában egyre szélesebb körben válik népszerűvé a gondolat, hogy a kinyilatkoztatás valójában egy szimbolikus erejű feltárulás. Ezt a megközelítést, bár lényeges árnyalatokkal és változatokban, olyan gondolkodók vallják magukénak, mint Paul Tillich, H.R. Niebuhr, Karl Rahner, Paul Ricoeur, Ray Hart és Louis Dupré.”⁶ Dulles veti fel először a gondolatot, hogy a szimbolikus gondolkodás jelentősége *nem csupán egy-egy teológiai részletkérdés megvilágítását jelenti, hanem a teológia minden területét befolyásolhatja*. A szimbólum fogalmára nézve fontos szóhasználat a „egyházi-transzformatív” megközelítésnek nevezi ezt, kifejezve, hogy a szimbólumok mindig közösségek keretében működnek, és hatásuk alakítja az embert. Ebben a megközelítésben „a teológia elsődleges tárgya Isten üdvözítő önközlése a Szentírás szimbolikus eseményei és szavai által, különösen Jézus Krisztusban, aki a kinyilatkoztatás közvetítője és teljessége.”⁷

Francia nyelvterületen a mérföldkő Louis-Marie Chauvet munkája: *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*⁸, amelyben a szimbólumra vonatkozó, elsősorban filozófiai meglátásokat a keresztény élet egészére vetíti.

⁵ HAIGHT, Roger: *Jesus. Symbol of God*. Maryknoll, New York, 1999, 196.

⁶ DULLES, Avery: *Models of Revelation*. Gill and MacMillan, Dublin, 1983, 131.

⁷ DULLES, Avery: *The Craft of Theology. From Symbol to System*. Gill and MacMillan, Dublin, 1992, 19.

⁸ *Cogitatio Fidei* sorozat 144. kötete, Cerf, Paris, 1988.

Előadásom további részében a kinyilatkoztatás teológiáján szeretném bemutatni az új meglátás jelentőségét, Avery Dulles alapján⁹.

A kinyilatkoztatás szimbolikus felfogása

Eszerint a kinyilatkoztatás soha nem egy pusztán belső élményben vagy egy, Istennel való, közvetítés nélküli találkozásban fordul elő. Mindig egy szimbólum közvetíti – vagyis egy külsőleg érzékelhető jel, amely befolyással van az ember tudatára, többet sugall, mint amit leírhatóan és meghatározhatóan tartalmaz. Kinyilatkoztató szimbólumnak nevezzük azokat a szimbólumokat, amelyek Isten önközlését fejezik ki és közvetítik számunkra.

Itt emlékeztetek arra, hogy a modernizmusban elítélt kinyilatkoztatás-fogalomra éppen a belső tapasztalat abszolutizálása volt a jellemző, és a szimbólumot e tapasztalat legjobb kifejezésének tartotta. Dulles viszont már a kinyilatkoztatás lejátszódásában is szerepet tulajdonít a szimbólumnak.

Dulles gondolatát akkor érthetjük meg, ha *pontosítjuk a szimbólum fogalmát*. A hétköznapi szóhasználatban, és az egyházi és teológiai kifejezése értékelésekor is jellemző, hogy a szimbólumról negatív fogalmunk alakult ki: „*csak*” szimbólum. A fejlődépszichológia, a művészetkritika és a filozófia azonban felhívja a figyelmet arra, hogy a szimbólum jelentések sokaságát hordozza, melyeket nem is annyira meghatároz, mint inkább fölkel. A szimbolikus kommunikációban a jelek felhívják magukra a figyelmet. Rájuk tekintünk, és ha engedjük, erejük elragad minket, képessé tesznek arra, hogy benyomások, emlékek és érzelmek szélesebb körét integráljuk magunkba, mint azt egy csupán jelölő jel engedi. A szimbólumok révén szerteágazó emlékek és tapasztalatok végtelen sokaságát gyűjthetjük egyetlen gyűjtőpontba.

Kinyilatkoztató szimbolika a Szentírásban

A kinyilatkoztatás és a szimbólum kapcsolatának előzetes jelzésére érdemes megfigyelni, hogy a Bibliában olvasott nagy kinyilatkoztatások mindig szimbolikus elemekkel teljesek. Az Ószövetségben ilyenek a kivonulás csodái, a Sinai teofánia, a halk, szerény hang, melyet Illés hall, a nagy próféták meghívási látomásai, az apokaliptikus látnokok elragadtatásai. Az Újszövetségben Jézus élete az ő fogantatásának és születésének messzemenően szimbolikus erejű körülményeivel kezdődik. Nyilvános működése a megnyíló egek, a mennyei hang és a leszálló galamb szimbólumához kötődik. Működését olyan jelszerű események kísérik, mint a színeváltozás, a gyógyító csodák, végül a kereszthalál gazdag szimbolikus tartalmú eseménye. Megdicsőült élete ismét szimbolikus körülményekben gazdag, a feltámadástól kezdve a pünkösdi eseményen át az ősegyház életében végig. Amikor a bibliai történelem kulcsfontosságú helyein szimbolikus eseményeket találunk, megérthetjük azt az elgondolást, hogy az *üdv történet* „*feltárási helyzetek*” sorozatából áll. De nemcsak az események, hanem a próféták, Jézus és

⁹ DULLES, Avery: *Models of Revelation*. Gill and MacMillan, Dublin, 1983, 131-141.

az apostolok tanítása is erőteljesen alkalmaz szimbolikus elemeket. Ha az „Isten Országa” meghatározott és rögzített jelentését keressük, nem vesszük észre a szimbolikus kommunikáció poliszemikus (többjelentésű) jellegét, amely mindig többet sugall annál, mint amit kifejezetten mond. E szimbolikus dimenzió révén képes arra a Szentírás kinyilatkoztató nyelvezte, hogy megragadja és átalakítsa a nyitott hallgatót.

A szimbolizmus és a kinyilatkoztatás közös vonásai

A Biblia szimbolikus nyelvezte eddig is ismert tény volt a számunkra. Nem következik belőle azonban az, hogy a kinyilatkoztatás természeténél fogva szimbolikus kell, hogy legyen. Ennek igazolására elméleti érvet kell alkotnunk, amely a kinyilatkoztatás természetéből indul ki. Avery Dulles nyomán ezt úgy tehetjük meg, hogy párhuzamba állítjuk a szimbolikus kommunikáció és a kinyilatkoztatás jellegzetességeit.

a) Tudás, amely részvétel is

Először is, a szimbolizmus nem spekulatív, hanem „résztvevő” tudást nyújt – olyan tudást, amely minket magunkat is belevon a megismerésbe. A szimbólum soha nem pusztá tárgy. Úgy beszél hozzánk, hogy kicsalogat minket világunkból és bevezet a saját jelentés-univerzumába. Nathan Mitchell szerint: „A szimbólum nem egy tárgy, amelyet manipulálni kell utánzás vagy emlékezet által, hanem egy környezet, amelyben le kell telepedni. A szimbólumok lakóhelyek, ahol levegőhöz juthatunk, amelyek segítenek felfedezni az élet nyújtotta lehetőségeket.” „Röviden szólva,” folytatja, „minden szimbólum egy új felfedezéssel foglalkozik és minden szimbólum egy nyitott kimenetelű cselekvés, nem egy lezárt tárgy. A szimbólumokkal való foglalkozás által, a környezetükben lakás által, az emberek az élet új horizontjait, új értékeit és motivációit fedezik fel.”¹⁰

b) Átalakító erő

Ebből következik a második közös tulajdonság: a szimbólum, amennyiben bevonja magába a megismerőt mint személyt, átalakító erővel bír. A szimbolizmus gyógyító hatását drámai módon illusztrálja a pszichoterápia. Victor White, Jung teológus tanítványa írja: „A szimbólum ‘csinál velünk valamit’, megmozgat, elmozdítja tudatunk középpontját, alakítja értékeinket. Akár nézzük, akár halljuk, akár műveljük, festjük, írjuk vagy táncoljuk, a szimbólum nemcsak gondolatot, hanem örömet, félelmet, megdöbbenést, rémületet stb. vált ki... Jung látta, hogy ez az az eszköz, amely polivalenciája miatt átalakítja magát a tudatot és ezáltal a beteg személyiséget. Ezt érti Jung az alatt, hogy a szimbólum egy pszichológiai gép, amely munkává alakítja az energiát, ahogy egy turbina átalakítja a folyam zabolátlan, haszontalan energiáját olyan erővé, amit ellenőrizni és alkalmazni lehet.”¹¹

¹⁰ Uo., 136.

¹¹ Uo., 136-137.

c) Elkötelező erő

Harmadszor, a szimbolizmusnak erőteljes a hatása az elkötelezettségre és a viselkedésre. Úgy hat az emberekre, mint a ráolvasás. Felkavarja a képzeletet, rejtett energiákat szabadít fel a lélekben, erőt és szilárdságot ad a személyiségnek, feltüzeli az akaratot az állhatatos és elkötelezett cselekvésre. Emiatt minden fontos politikai és társadalmi mozgalom szükségesnek tartotta, hogy megfelelő szimbólumokkal lássa el magát. A nemzeti lobogó vagy a himnusz szimbolikus ereje felkelti a hazafias érzelmeket és cselekvésre indít.

d) Megnyílás a titok felé

Negyedik tulajdonságként azt kell említenünk, hogy minden szimbólum a szellemi világnak olyan területeire vezet be minket, amelyek általában zárva vannak a diszkurzív gondolkodás előtt. Paul Tillich írja: „A szimbólum a valóság olyan szintjeit nyitja meg előttünk, amelyek máskülönben zárva vannak előttünk... illetve lelkünk olyan dimenzióit és elemeit szabadítja fel, amelyek megfelelnek a valóság dimenzióinak és elemeinek.”¹² A szimbólum nem úgy tár fel valamit, hogy jelentését közszemlére teszi ki, hanem úgy, hogy elsodor minket a maga mozgásába és kimozdít minket világunkból. A szimbólum jelentése ezért nem rögzíthető kategorikus gondolkodással és nyelvezettel. A szimbólum mégsem értéktelen az igazság keresésében. „*Le symbole nous donne à penser*” – a szimbólum gondolkodásra ösztönöz, írja Paul Ricoeur.

A szimbólumnak ez a négy tulajdonsága teszi lehetővé, hogy a kinyilatkoztatás közegévé váljon. A felsorolt négy tulajdonság ugyanis a kinyilatkoztatásról is elmondható. A kinyilatkoztatás olyan tudást nyújt, amely részvételt is kíván: befogadása együtt jár egy közösségben való élettel, a jézusi életforma követésével. A kinyilatkoztatásnak átalakító ereje van, új világot nyit meg előttünk, személyes kapcsolatba hoz Istennel. A kinyilatkoztatás emiatt kihatással van elfogadójának elkötelezettségére és magatartására. Ha elfogadjuk a kinyilatkoztatás szimbolikus valóságát, többnek kell azt tartanunk, mint pusztán elméleti igazságot: „az ember szabadon Istenre bízza egész önmagát” (DV 5). Végül a kinyilatkoztatás szimbolikus jellege a mai ember számára még inkább elfogadhatóvá teszi, hogy olyan titkokba enged bepillantást, amelyeket az értelem nem láthat be. A hittitok megközelítési módja inkább a szimbólum útján, mint a következtető elme útján lehetséges.

¹² Uo., 137.

Szimbólum és történetiség – kinyilatkoztatás és megváltás

Sokak számára szokatlannak tűnhet, hogy a kinyilatkoztatás fogalmi megközelítésében éppen a szimbólumnak ilyen fontos helyet jelölünk ki. Mindenekelőtt hangsúlyoznunk kell, hogy a szimbólumot csak elmélyített, és nem a hétköznapi, sokszor pejoratív felfogásában tekintettük a kinyilatkoztatás közegének. Az is rendkívül fontos, hogy a vallásban használatos képeket és szimbólumokat állandóan viszonylagossá tegyük: a szimbólumkritika a teológia állandó feladata. A szimbólumfeltárást hangsúlyozó kinyilatkoztatási modell tárgyalását ezért azzal zárjuk, hogy kitérünk egy lehetséges *nehézségre*.

A szimbólumot gyakran tekintjük az elme metaforikus vagy mitikus alkotásának, amely nem szükségképpen felel meg valamilyen létező dolognak. Nekünk viszont fenn kell tartanunk, hogy a kinyilatkoztatás gyökerei mélyre nyúlnak a történelembe, és az üdvtörténeti „kinyilatkoztatás eseményekben és hozzájuk bensőleg kapcsolódó szavakban bontakozik ki” (DV 2).

Mégis tekintetbe kell vennünk, hogy a Szentírás is gyakran él a költői képzelet eszközével, és ez nem csökkenti az illető szakasz, illetve könyvek jelentőségét. A zsolnárokat pl. kinyilatkoztatott imádságoknak tekinthetjük. Úgy tűnik tehát, hogy nemcsak tettekben történt a kinyilatkoztatás, hanem az *emberi képzelőerő inspirált* alkotásaiban is. Amikor Jézus példabeszédeket mond az Isten Országáról, ilyen kinyilatkoztatott „történetek”, „képek” keletkeznek. A kinyilatkoztatásnak ezt az oldalát a katolikus teológia mindeddig talán azért nem dolgozta ki, mert féltette tőle a kinyilatkoztatás történeti igazságának szilárdságát. Ezért kell hangsúlyoznunk, hogy a kinyilatkoztatás költői tartalmának megengedése mellett fenntartjuk a történelemmel való szoros kapcsolatát is. A kinyilatkoztatást gyakran egy olyan előfeltevéssel közelítjük meg, hogy a Szentírásban csupán azt fogadjuk el kinyilatkoztatásnak, amiről tudományosan bebizonyíthatjuk, hogy történeti valóság. Az evangéliumban vannak szimbolikus üzenetek, történeti valóság nélkül: Jézus kitalált történeteket mond el. Azonban soha nincsenek események szimbolikus feltárása, prófétai üzenet nélkül.

Ha élesen és leszűkítve akarunk fogalmazni: Jézus Krisztus életében a leginkább szimbolikus erejű jelenet – a keresztfeszítés – egyben a leginkább történeti igazság is.

SZEGÉNYEK MINDIG LESZNEK VELETEK

SZÁSZ JÁNOS¹

ABSTRACT. *There Will Always be Poor Among You.* The gap between the rich and the poor will become even broader. How does the Church face such future challenges? Theologians name three basic activities of the Church: preaching, liturgy and works of charity. These three are interconnected; if one is missing, the Church cannot fulfill its vocation. Theological reflection that praises preaching over liturgical service or charitable acts is as misleading as the one that performs liturgy for the sake of performance or ceremony. These can lead to the loss of the charitable dimension of the Church. But the dimension of charity can be lost due to other reasons. For example, one can misunderstand the vocation of Caritas, the Catholic agency for social services, and see it merely as a social department within the Church. Wrong opinion leads to wrong practice. In fact, Caritas functions as a private association. Another misleading opinion is that Caritas can cause conflicts in state/church relations. At the same time, those working in the charitable field must not become complacent and lay too much stress on success. Caritas must overcome the so-called materialism of poverty; that is, Caritas must not forget they are must help people and not simply solve all of their material problems. If Caritas, if charitable work, does not take its inspiration from the Holy Spirit, it might lose its real dimension, which is to incarnate in a unique way the charitable dimension that is constitutive of the whole Church. No Christian can avoid the call to charity. It is the call for all human beings to live in one great family, as only humanity joined together in charity has a future.

Századunk kihívásai nagyon sokszor gondolkodóba ejtenek: milyen is lesz az emberiség jövője, ezen belül az egyház jövője, vajon mit rejteget a jövő. A társadalomkutatók általános elszegényedésről beszélnek, s megpróbálják ennek határait felvázolni. Biztos, hogy a szakadék, amely a szegényeket és a gazdagokat elválasztja, egyre mélyebb és egyre veszélyesebb. Hogyan készül az egyház ezekre a kihívásokra?

A teológusok tanítása szerint az egyház alaptevékenysége három pilléren nyugszik, s e hármat egybefonva, ezek egységében teljesíti szolgálatát. Igehirdetés, liturgia, diakónia – a három elválaszthatatlanul összetartozik, mégis sokan, amikor az egyház alaptevékenységeiről beszélnek, elfelejtik vagy háttérbe szorítják a diakóniát, s csak mint melléktevékenységet emlegetik, mint olyasvalamit, ami nincs egészen az egyházban, mint

¹ A szerző római katolikus pap, a gyulafehérvári egyházmegyei Caritas igazgatója.

ami nem egészen tartozik az egyház hatósugarába. Akik ezt teszik, elfelejtik, hogy ez a három alaptevékenység csak együtt, összhangban hoz igazi gyümölcsöt. Ha az igehirdetés nem szeretetszolgálat, akkor vérszegény információközlés vagy szívtelen indoktrináció. Ha a liturgia nem szeretetszolgálat, akkor fennáll a kísértés, hogy kisszerű és külsőséges ünnepléssé válik csupán. Ha azonban az igehirdetés és liturgia egyben szeretetszolgálat is, és ez fordítva is érvényes, akkor nem három egymás mellett vonuló fonalat tartunk a kezünkben, hanem az egyház három egybefonódott alaptevékenységét.

Az igehirdetést piederstálra helyező teológia vagy a liturgiát csak önmagában, önmagáért kívánó és végző gyakorlat könnyen vezethet az egyház szeretetszolgálati, Caritas-dimenziójának elfeledéséhez vagy annak teljes elvesztéséhez. De ugyanide vezethetnek különböző félreértések, amelyek ugyan fontosnak tartják az egyházi szeretetszolgálatot, de különböző okokból mégis tévútra vezethetnek.

Az egyik félreértés szerint „a Caritas az egyházon belüli szociális részleg”.

Ebben az esetben az egyház teljesen átruházza diakóniai alaptevékenységét, a szeretetszolgálatot egy, a maga egységes szerkezetén belül kialakított külön részlegre, a Caritas-szervezetre. Olyan formát ölthet a Caritas ebben a félreértésben, mint egy privát egyesület. Ha az egyház a szeretetszolgálatot nagyban vagy kicsiben egy világosan körülhatárolt Caritas-szervezetre ruházza át, akkor ennek az a következménye, hogy a Caritas az egyház fosztogatójaként működik, tevékenysége ilyen színben tűnik fel: a legjobbat elveszi az egyháztól, sok ember szemében a látszólag jobb egyházat képviseli. Ezáltal fennáll az a veszély is, hogy az egyház hierarchiája s a Krisztus-hívók is azt gondolják: csak az intézményesített szeretetszolgálat szükséges. Így könnyen kivonják magukat a jócselekedetek végzése alól.

Az is megtörténhet, hogy az egyház a maga diakóniai dimenzióját abban a tévedésben veszíti el, hogy azt gondolja: ütközőzóna lehet szociális-politikai téren. Inkább úgy ítéli: e konfliktust vagy konfliktuslehetőséget áthárítja a Caritasra, mintha az különálló egység volna. A szociális-politikai élet terén jelentkező konfliktusok esetén a szociális kérdésnek nagyon sokszor politikai vetülete is van. Ha a Caritas egy szociális kérdésben felszólal, akkor a politikai hatalom nemtetszését váltja ki, „ráhúzzák a vizes lepedőt”. Az utóbbi időben különböző kormányok bevándorlási politikájával kapcsolatban tapasztalható ez. A Caritas feladata marad harcolni azért, amiért tulajdonképpen az egész egyháznak harcolnia kellene. A szubszidiaritás elvét figyelembe véve a Caritas és az állam partnerek. Az állam rábíz egy feladatot a Caritasra, ugyanakkor a vele járó anyagi fedezetet is nyújtja (országunkban ez még csak álom, de bizonyos esetekben már pozitív jelek mutatkoznak). De ha a Caritas részben megold egy szociális kérdést, ugyanakkor fel is hívja arra a gondra a közvélemény figyelmét, s ilyenkor a látszat szerint nem lojális partner. Ez tehát azt jelentené: mi teljesen együttműködünk, miért akkor ezek a nehézségek? Ehhez hozzájárul az a félreértés is: az egyház feladata, hogy az embereket csendre és rendre nevelje – akkor nem lehet helyes, hogy egyházi csoportok egy menedékjog-akcióban hálózásokban egy minisztérium előtt üljenek és nyugtalanságot terjesszenek az emberek között.

Ahogy az egyháznak fontos egy bizonyos mértékű támogatás az állam részéről, úgy a Caritas is hasznos szolgáltatásokat tud nyújtani a politikának, illetve azon belül a szociális kérdésekben döntést hozóknak. Hasznos egyház hasznos Caritasszal – ez elragadtató dicséret lehet, de ugyanakkor kihívás is.

A Caritas-dimenzió elvesztése fennáll a társadalmi-szociális feladatok privatizációjával is. Ha az állam más szervezetet talál, amely nagyobb professzionalizmussal végzi a karitatív munkát, akkor átruházza rá, arra bízva azt. Így a Caritas elveszítheti a talajt a lába alól.

Ha annyira különvlik a Caritas az egyháztól, mint egy másik nem kormányzati szervezet, csak szolgáltató lesz, mint bármelyik, mint például a Vöröskereszt. Ebben az esetben a Caritas csak humanitárius szolgáltatássá degradálódik.

A Caritas-dimenzió elveszíthető akkor is, ha a Caritas eltávolodik a gyakorlati élettől. Fennáll az a veszély, hogy szociális-pedagógiai imperializmusba bonyolódik. Ez azt jelentené, hogy programjaival olyan emberek részére, akik ápolásra és védelemre szorulnak, magyarázkodást és törvényfelsorolást kínál. Ha nagyon intézményes formában működik és precíz szabályokkal dolgozik a Caritas, akkor az a látszat, hogy a mindennapi élettől távol áll. Akkor az ápolásra és védelemre szoruló emberek a Caritasszal találkozáskor csak szabályokba ütköznek.

Nagy veszély a külső eredményekben való elmerülés, az azokban való tetszelgés. A Caritasnak el kell fordulnia a sikerőrjöngéstől és hiúságtól. Képesnek kell lennie az embereket meghallgatni és azok szolgálatába állni. Ugyanakkor vigyázni kell arra, hogy a kishitűség vagy a kétségbeesés ne vegyen erőt a Caritason. El kell fordulni attól a klasszikus kérdéstől: „Mennyi kenyérünk van?”, rá kell hagyatkozni Istenre és azzal kezdeni, ami kéznél van. Egyre inkább tudatosítani kell azt a tényt, hogy a Caritas nem problémamegoldó, hanem segítő. Kalkuttai Teréz anya klasszikussá vált gondolatfejtése erről a kérdéstről irányadó: szeretetszolgálatunk csak egy csepp a tengerben, de nélküle a tenger szegényebb lenne.

A Caritasnak őrizkednie kell egy régi tévedéstől, amelynek megnevezésére a legjobb szakkifejezés: az adományozás kolonializmusa. A nyugati Caritas-szervezeteknek és egyházaknak a keleti és szegény országokkal szembeni viszonyában fennáll ennek a neokolonialista viselkedésnek a veszélye. Egyes nyugati szervezetek például olykor túlzásokba esnek, a partnereiktől állandó elszámolásokat, információkat követelnek, amelyek végül ez utóbbiak körében kiábránduláshoz vezetnek. Őszintén meg kell vizsgálnunk magunkat, nem estünk-e mi is ebbe a hibába.

A Caritasnak el kell fordulnia a szegénység materializmusától, amely abban az esetben áll fenn, ha az emberekből csak az anyagi gondjaikat látjuk. Mi történik sok közösségben az emberek értékes karizmáival? Hány embert figyelmen kívül hagynak a Caritas-szakkbizottságok, mert csak az anyagiakat nézik és nem a teljes embert. A szamariai asszony Jákob kútjánál vizet kért Jézustól és a párbeszéd végén érdekes módon a korsóját is ott felejtette, fontosabb volt számára az „élő víz”, amit Jézus kínált fel.

Modern, főleg a papok által terjesztett probléma a gyűjtési fóbia. Problematikus, amikor egyes klerikusok az embereknek mindig elő akarják írni, mikor legyenek adakozó kedvűek. Ezt ellensúlyozza az a szemlélet, hogy a gyűjtés keresztény cselekedet. Az Apostolok Cselekedeteiben olvasunk arról, hogy az első keresztények gyűjtést rendeztek a helyi közösség számára és ugyanakkor a szomszéd közösségek rászorulói számára is. A gyűjtés liturgikus történés. Szentírási értelemben a liturgia és a diakónia szorosan összetartoznak. Az első keresztények maguk vitték a közösségben megtörésre kerülő kenyeret a gyülekezet asztalára, s a maradékot a szegényeknek osztották szét. Ugyanakkor a gyűjtés a világ történelmébe való konkrét bekapcsolódás lehetősége, ezáltal kifejezzük szolidaritásunkat és együttérzésünket az emberiséggel.

A gyűjtésnek van katekétikai vetülete is. Már a gyerekeket rá kell nevelni arra, hogy felelősek embertársaikért. A katekétákra hárul a nevelésnek a nehéz, de ugyanakkor nemes feladata. Ez aztán arra serkent, hogy kilépjünk önzésünkéből, amely azt diktálja, hogy csak az fontos, ami saját kis és szűkre szabott közösségünk keretei közt történik. Szent Pál apostol a második korintusi levélben figyelmeztet: szolidaritást kell mutatni a közösségen kívül is. Ez kell hogy a Caritas nagy családjának működési elve legyen. Helyi közösség, egyházmegyei Caritas, országos Caritas, európai Caritas, nemzetközi Caritas szorosan egybetartoznak.

A Caritas forrása Isten Lelke kell legyen, mely az emberekre kiárad. Ha a Caritas forrását nem mutatjuk fel, hanem elrejtjük azt, újra fennáll a Caritas-dimenzió elvesztésének veszélye. Ez abból fakadhat, hogy az embereket együttműködésre hívjuk, de nem tesszük hozzá, honnan kell az erőnek jönnie. Ha Isten Lelke a Caritas forrása, akkor közvetítő szerepet kell vállalnia Isten népe és a hierarchikus egyház között. Az emberi kérdéseket, nehézségeket, szenvedéseket kell észrevennie, és ezeket közölnie. Ugyanakkor fel kell keltenie a hierarchikus egyház együttérzését és szolidaritását a rászorulókat iránt.

A harmadik évezred elején a teológiában komoly kihívások jelentkeznek. Felelősségteljes ember nem vonhatja ki magát ezek alól, hiszen az emberiség együtt egy nagy családot alkot és csakis az emberségnek van jövője.

COMMUNITAS ÉS KOMMUNIKÁCIÓ MINT TEOLÓGIAI KÉRDÉS

KOZMA ZSOLT¹

ABSTRACT. Community and Communication as a Theological Question. In our century, in the midst of non-communication or miscommunication we are confronted with one of the biggest challenges, that is to attempt to realize a full communication. This basic wish is expressed by the deep desire for small communities that are meant to help in finding one's identity, and, on a broader scale, in the tendency to join leagues, associations, and groups. We can look at these facts both as a challenge for the church and theology, and as a mission received from God that is universally valid for all time.

Community and communication are realities linked to each other. Communication is possible only inside of a community. On the other hand verbal and non-verbal communication creates and deepens community, and in this way communication is improved. In order to have communication in a community, a medium is needed. If we look at 1Cor chapters 12-14, we see love is that way that transmits charisma from the prophet to the community (ekklesia). In order to make possible the communication in the church and among the churches the medium of love is necessary.

Communication and community find their true meaning in God. The triune God is not a lonely one; God's intrinsic Me-You relationship is already a reality we can call community. In God we can also see the model of perfect communication, in the act of creation (that shows the full unity between the word and its realization), in God's acts and word addressed to the human person and in the sending of the Son into the world.

This perfect community and communication in God is a model for the human person created to be an *imago Dei*. As God's only reason to communicate with human creation is to communicate God's love, this love has to make us willing to break down walls and to be responsible for one another.

The mission of the Church and of theology is to communicate, not only through preaching and the sacraments, but also through selfless service. Among the churches a sincere ecumenism is possible only if a real communication exists. The unity already existing in Christ implies a mutual acceptance of our differences without renouncing our convictions, and the deepening of unity in our own community. Another task is to remove ethnic, linguistic and religious borders which demands that we cease to create enemy images of others in other communities.

We are responsible to set free the channels through which the Holy Spirit communicates with the church and the world.

¹ A szerző református lelkész, a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet gyakorlati teológia tanára, biblikus.

I. A világ kihívása és Isten megbízása

Századunk végén az emberiség kihívások sorozatával kerül szembe, s ha felelősen gondolkozik, ezekre próbál feleletet adni. A nonkommunikáció vagy diszkommunikáció tapasztalatával szemben fellép a jobb, teljesebb kommunikáció akarata, mert az ember ráérzett arra, hogy nem tud nem kommunikálni, ha pedig mégis ez történik, többé már nem ember. Hogyan jutottunk el oda, hogy a kommunikációs akaratból kommunikációs kényszer legyen? Melyek voltak azok a kihívó tényezők, amelyek ehhez a szükséghez vezettek?

Különösen Közép- és Kelet-Európában annak vagyunk tanúi, hogy a nagy globalizációs törekvésekkel szemben egy másik is érvényre akar jutni, a kisközösségekre való tagolódás szándéka, nyilván azzal az elgondolással, hogy így, a részekben, ezek inkább megtalálják önazonosságukat. Elég politikai téren a Szovjetunió, Jugoszlávia, a Csehszlovák Köztársaság feloszlására gondolnunk, vallási téren az egyházon kívül, vagy azon belül az egyes irányzatok, sőt éppen szekták jelentkezése. Ha ez az atomizálódás tovább folyik, a kommunikációs területek leszűkülnek, mert falakat húzunk egymás közé, amelyeken keresztül csak egyetlen közlés marad, az, hogy záptojásokat vagy atombombákat dobjunk egymás fejére.

Századunk elején az egyesülés szele érintette meg a közgondolkodást. Fogjunk csak össze, mondta az ember, alkossunk szövetségeket, ligákat, szervezeteket, csoportokat. Ebből a hurrá-optimizmusból azonban az első és a második világháború, valamint a hidegháború veszélyérzete kiábrándított, mert ezek torz közösségeknek bizonyultak, amelyek más közösségek megfélemlítéséhez, megalázásához vagy éppen kiirtásához vezettek.

Mindannyian tapasztaljuk a verbális kommunikáció csődjét, az ún. Babel-szindrómát, amelynek legalább két következménye volt. Először az, hogy nem is soknyelvűek lettünk, hanem sokfülűek, még az azonos nyelvet beszélők sem értjük meg egymást, mert nem akarjuk megérteni. Másodszor az, hogy a kommunikációs csoportok leszűkültek, a szakbarbárok külön "szektában" egymás felé tudtak ugyan közölni, de más csoport felé nem. Nemcsak a tudományok szigetelődtek el egymástól, hanem az azt művelők, azaz az emberek is, akik kezdték egymást nem megérteni, és ebből egyfajta kommunikációs zárlat lett. Nem véletlenül beszéltem szakbarbárságról, mert a görög nyelvben a barbarosz idegen embert jelent.

Kell számolnunk azzal, hogy az elektronikus kommunikáció kiszorítja az élő, személyest. Nem arról van szó, hogy elleneznünk kellene az e-mail levelezést, vagy hogy a múlt századi géprombolókhoz hasonlóan össze kellene zúznunk a mikroprocesszoros készülékeket, csupán arról, hogy ez nem zárhatja ki a személyes közlést, amihez nemcsak élő közösség, hanem megfelelő közeg is kell. (Erről még a következőkben részletesebben is szólnok).

Félő, hogy mindezek a már most tapasztalt jelenségek olyan trendek, amelyek a következő évtizedekben fokozottabban fognak jelentkezni, amelyeket ezért mindenki fel akar tartóztatni. A különböző tudományágak területén, a szociológia, a pszichológia, a nyelvészet és újabban az elektronika megalkotta a maga kommunikációs elméleteit, sőt a kommunikáció majdnem önálló tudományággá nőtte ki magát. Az egyház és az egyházban

szolgáló teológia valamelyest lépéshátrányban van ezekkel szemben, arról pedig éppenséggel nem tudok, hogy a kérdést bibliai gyökereztetéssel tárgyalta volna, mondjuk úgy, hogy a Bábel-pümkösd ívét meghúzta volna.

Az egyház a világ kihívásaival néz szembe, és ez válaszadásra irritálhatja ugyan a teológiát, de ez a válasz csak Isten megbízásának felelhet meg, és nem valamilyen külső elvárásnak. A világ kihívásai korhoz kötöttek, Isten megbízása egyetemes, minden időkre nézve szól. Végeredményben az egyház nem a világ kihívásaira felel, hanem engedelmes a megbízó Isten felé.

II. Fogalmi tisztázások

Szükségesnek tartom a címben is megjelölt fogalmakat tisztázni, főleg egymáshoz való viszonyukban, még akkor is, ha ez most hallgatóim előtt elméletinek, sterilnek tűnik.

Mindenekelőtt jónak látom, hogy a *communitas* és *kommunikáció* szavakat anyanyelvünkön is megjelöljem: közösség és közlés, s remélem a következőkből kiderül, hogy ezt miért teszem. Nem kell bizonyítani azt, hogy *a közlés közösségben történik*. A közösségnek minél több ismertetőjegye van, annál teljesebb lesz a közlés. Az egy nyelv, egy nemzet mivolt, egy nép, egy vallás, egy nemzedék stb. olyan közösséget jelöl, amelyben adottak a közlés feltételei. Azonban ez nem elég, mert szükség van még egy működő szisztémára. Például: hiába írok egy barátomnak Brassóba és a levelet hiába látom el megfelelő béléggel, ő sohasem fogja olvasni, ha a posta nem működik. Közelebről: én magyar vagyok, értelmiségi vagyok, teológiával foglalkozom, mint önök, de önök soha nem hallanának engem, ha nem lenne adott ez a konferencia mint szisztéma. De mert adott, sem engem nem zavar, s gondolom önöket sem, hogy nem azonos a vallásunk. Van tehát kommunikáció, mert van *communitas* és van szisztéma.

Fordítsuk meg a tételünket: Nemcsak az igaz, hogy a közlés közösségben jön létre, hanem az is, hogy *a közlés közösséget teremt*. A közösségnek nincsenek meg az említett ismertető jegyei, de valaki elkezd közölni, kap visszajelzéseket és létrejöhet a közösség. Ha mint lelkigondozó bemegyek egy kórterembe, leülök egy ismeretlen beteg ágyához, megkérdezem, hogy miben szenved (verbális kommunikáció) és megsimogatom (nonverbális kommunikáció) megvalósulhat egy olyan közösség, amely egy másodszori látogatásomkor megkönnyíti a közlést. Engedjenek meg egy nagyon közeli példát. A '90-es évek elejéig a gyulafehérvári római katolikus teológia és a kolozsvári protestáns teológia tanárai között semmilyen közösség nem volt, alig tudtunk egymásról. Gyulafehérvár kezdeményezésére megkezdődött a kommunikáció, félévenként találkozunk egymással és örömmel mondhatjuk el, hogy van *communitas*.

A megfelelő magyar kifejezéseket azért vezettem be, hogy a következő gondolatmenet még érthetőbbé váljék. Tétel: Ahhoz, hogy a közösségben közlés történjék, mindezekon túl *szükség van közlegetésre*. Ehhez szemléltetésül nézzük meg az 1Kor 12-14. fejezeteit. A 12. részben Pál a karizmák listáját adja, tudományról, hitről, gyógyításról, prófétálásról, nyelveken szólásról és több más lelki adományról beszél. Majd a 14. részben két olyanról, a prófétálásról és a nyelveken szólásról, amelyekben eligazítást akar adni. A 12. rész utolsó versében „egy mindennél kiválóbb utat” mutat, s ez a 13. rész szerint a szeretet.

Mintegy hídkompozícióban a 14. rész is ezzel kezdődik: „Törekedjete a szeretetre!” A szeretet nem karizma, hanem út, amelyen a karizmák eljutnak a feladótól a címzettig, közege, amely közvetít. A 14. részben 9-szer fordul elő az ekkleszia szó és az egy helyre, istentiszteletre összegyűlt egyházat jelenti. (Az előbbi terminológia szerint ez az a szisztéma, amely keretet biztosít a kommunikációnak.) Az egyház tagjai a címzettek, akikhez csak úgy jutnak el a karizmák, ha a próféta és az ekkleszia között ott van a *szeretet közege*. (Nagyon egyszerű hasonlattal: az élő beszédet csak akkor értik meg, ha a levegő átveszi a hang rezgését és közvetíti.) Ahhoz tehát, hogy az egyházban közlés történjék, ahhoz, hogy a különböző egyházak megértsék egymást, nemcsak a közlés említett feltételei szükségesek, hanem a szeretet közege, mert másképpen csupán zengő érc vagy pengő cimbalom az, amit mondanak.

Be kell vezetnem még egy fogalmat, hogy a kommunikáció jelentésköre még világosabbá váljék. Minden modern nyelv teológiai szóhasználatába ájtott az Újszövetség *koinónia* szava. Míg a héber BÖRIT=szövetség kifejezése csak azt jelöli, hogy a felek mintegy szerződéses viszonyban vannak egymással, a szó tehát inkább a jogi szférába tartozik és statikus, addig a koinónia áramlást fejez ki, s ezzel kerül a *communitas* jelentéskörének a közelébe. Az eukharisztia, úrvacsora szentsége az apostol szerint az ekklesiát Krisztushoz kapcsolja. Az 1Kor 10,16-ban olvasható koinónia egyformán jelent részesedést (a Neovulgáta fordítása szerint) és közösséget (a protestáns fordítások szerint). A koinónia teljesebben fejezi ki azt, ami történik, mert magában foglalja nemcsak a *communitas*, hanem a *participatio* fogalmát is.

III. A kommunikáció három síkja

Communitas, kommunikáció, szeretet, koinónia, mind viszonyfogalmak, s a következőkben arra a kérdésre keresem a választ, hogy mit jelentenek ezek Isten hármasságán belül, az Isten-ember viszonylatban és az emberek együttélésének síkján.

1. Van-e *kommunikáció Isten hármasságán belül*? Mert hát kommunikáció csak ott történhet, ahol a feladó és a címzett két külön entitás, márpedig ezt Isten egy mivolta kizárja. Az exegeta szeme megütözik, amikor azt olvassa, hogy Isten így szólt: „alkossunk embert” (1Móz 1,26), s ehhez hasonló még: „az ember olyanná lett, mint egy közülünk” (1Móz 3,22), „szálljunk alá és zavarjuk össze nyelvüket” (1Móz 11,7), vagy „ki megy el nekünk?” (Ézs 6,8). El kell tekintenem azoktól a többé-kevésbé sikerült exegetikai vagy vallástörténeti kísérletektől, amelyek ezt a többes számot magyarázzák. Érdekesnek tarthatjuk viszont Karl Barth ide vonatkozó fejtegetéseit. Isten lényének titkáról beszélve azt mondja, hogy Isten *unus*, de *nem solitarius*. Tudjuk, hogy innen nagy teológiai ugrás van a trinitárius tanig, amiről az Újszövetség egyértelműen bizonyosságot tesz. Itt is világos, hogy a hármasságán belül nincs kommunikáció, de mert ez éppen *hármasság*, a Szenthármasságon belül történik valami, amit már annak lehet nevezni. Amikor például az Atya kijelenti, hogy „ez az én szeretett Fiam” (Mt 3,17), amikor Jézus az Atyához imádkozik (Ján 17), akkor egy olyan kommunikáció történik, amelyben – Martin Buberrel szólva – megvalósul az *Én-Te* kapcsolat. Martin Buber szerint amikor kimondjuk az *Én-Te* alapszót, akkor már nincs ő, ő már nem ő, hanem szomszédok nélkül, eresztek nélkül: Te. Csak ilyen értelemben, az

egységen belül beszélhetünk arról, hogy Isten „önmagával” kommunikál. (Tudom, hogy sárcipős gondolataimmal merészkedtem be a titkok titkának abba a szentélyébe, ahova csak levetett saruval szabad közeledni.)

2. Isten nincs rászorulva arra, hogy kommunikációs partnere legyen, ő a hármasegységben elég önmagának; de tetszett, hogy kilépjen isteni létéből és közölje önmagát. A második kérdésünk: *Hogyan kommunikált Isten a világgal?* A választ a teremtés és a krisztológia szintjén próbálom megadni.

Isten megszólalt: „Legyen világosság – és lett világosság” (1Móz 1,3). A mondat két része szimmetrikus, a legyen-nek megfelelt a lett, az anyag (itt világosság) tehetetlenségében engedelmeskedett Isten szavának. Azzal szemben, hogy az emberek közötti kommunikációban megszoktuk, hogy a legyen-t nem követi a lesz, hogy tehát az emberi kommunikáció tökéletlen, Istennél ez maradéktalanul megtörtént. Ennél a versnél még álljunk meg egy gondolat erejéig. A mondat első felében elhangzik a kimondott *szó*, a második felében ez *tetté* lesz. A szó és a tett együtt Ige, akár képletben is kifejezhetően: szó+tett=Ige. Ez az az Ige, akiről a János prologusa beszél. Fel kell még figyelni a leírás későbbi verseiben egy kicsi szóra: Isten megteremti az emberpárt és azt mondja *nekik*: szaporodjatok, sokasodjatok...! (1Móz 1,28). Eddig ezt a kifejezést a többi teremtménynél nem olvassuk, mert az ember személy, egyedül ő szólítható meg, és egyedül ő képes felelősen válaszolni.

A szóban és tettben történő isteni közlés (azt is mondhatjuk: verbális és nonverbális kommunikáció) teljességre akkor jut, amikor tetszett Istennek, hogy az Ige testté legyen. A Fiú, aki *egy* az Atyával, *közösséget* vállalt az emberrel, benne az Atya nem valamit adott, hanem saját magát adta, sőt szolgáltatta ki a világnak.

3. Az, hogy eddig a hármasegységben belüli kommunikációról és Istennek a világ felé történt kommunikációjáról beszéltem, lehet, hogy hallgatóim előtt sterilnek, üzenetelennek tűnik. De azért tettem, mert az, amit eddig elmondtam Istenről mint a kommunikáció alanyáról, modellértékű arra nézve, hogy miképpen kell történnie ennek az *emberközi kapcsolatokban*. De hát egyáltalán van-e analógia e kettő között? A válasz kulcsa az imago Dei tanításban van. Tudom, hogy több polcnyi irodalom szól erről, itt a kérdésnek egyetlen vetületére utalok. A teremtés első leírásából emeljük ki a közismert mondatot: „Megteremtette tehát Isten az embert a maga képére; Isten képére teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket” (1Móz 1,27). Annak, hogy Isten unus, de nem solitarius, az felel meg, hogy az ember(iség) is unus, de nem solitarius. Ahogyan Isten hármasegységében benne van az Én és a Te és ebben kommunikáció történik, úgy az emberiség is férfiúi és női (tulajdonképpen hímnemű és nőnemű) mivolta azt jelenti, hogy az én és a te kommunikatív kapcsolatban van egymással. Ebben a gondolkodásban van két tilalomfa. Először: az istenképűség sohasem jelenthet analógia entis-t, csupán analógia relationis-t. Másodszor: a hármasegységből következtethetünk az emberiség egységére, amelynek ősképe a férfi és a nő egysége, de ez utóbbról sohasem következtethetünk Istenre (például úgy, mintha ő hímnemű és nőnemű lenne). Csak a Teremtőtől szabad a teremtményre következtetni.

A viszony-analógia értelmében az emberközi kapcsolatokra nézve három következtetést vonhatunk le. Először: Annak, hogy Isten kommunikált a világgal, hogy önmagát

közölte, egyedüli motivációja az ő *szeretete*. „Mert úgy *szerette* Isten a világot, hogy megszületett Fiát *adia*, hogy mindaz, aki őbenne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen” (Ján 3,16). Egy olyan világban, amelyben az emberek falakat építenek és bevonulnak a maguk kisebb-nagyobb közösségébe, csak a szeretet képes ezeket a falakat lebontani. A közlő ember szeretete teremti meg az említett szeretet-közeget. Másodszor: Láttuk, hogy Isten úgy közöl, hogy megszólít, közlése tehát *párbeszédre hívó*. Kapcsolatainkban ez akkor is kötelező, sőt akkor talán még inkább az, amikor a partner egészen más, mint a megszólító. Amikor Isten megszólítja az embert, nemcsak válaszára méltatja és készíti, hanem felelőssé teszi. Az ember Isten előtt felelős embertársaira és az egész világra nézve. Az előzőkre és erre is, ismét Martin Buber idézem: „...a szeretet történik...a szeretet az Én és a Te között van...”, majd később: „a szeretet az Én felelőssége a Te iránt”. Harmadszor: Láttuk, hogy a „legyen – lett” viszonylatában Isten közlése *tökéletes*. A próféta szerint Isten ígéri, hogy „...amint lehull az eső és a hó az égből, és nem tér oda vissza, hanem megítatja a földet...úgy lesz az én ígém is, mely számból kijön: nem tér vissza hozzám eredménytelenül, hanem megteszi, amit akarok, és véghezviszi, amiért küldtem” (Ézs 55,10–11). Ezzel szemben a szakemberek megállapították, hogy a kommunikáció egyes területein a leadott információ-mennyiségnek csak 10%-a jut célhoz. Lehet, hogy ez így túl szkeptikusnak tűnik, de mindannyiunknak volt már csodélménye, nem egyszer tapasztaltuk a prédikációban, a tanításban, a hírközlő szerveknél és sok más vonatkozásban. Az egyház felelőssé tett letéteményeseinek gondolkodniuk kellene arról, hogy a belső szolgálatban, az egyházak között, de természetesen a világ felé is, hogyan találják meg a tökéletes kommunikáció csatornáit.

IV. A konkrét feladatok elvi megalapozása

Ezeknek megfelelően, Isten minket olyan feladat elé állít, amelyet a teológia tudományának kell tisztáznia és amelyet az egyháznak kell teljesítenie. A többféle indítatásból engedjünk meg háromat kiemelni.

1. Mert Isten nemcsak szólt a világhoz, hanem a tökéletes kommunikációban, a testtelében tettel bizonyította meg a világ iránti szeretetét, ezért az egyháznak nemcsak a prédikációval és a szentségekkel (*verbum audibile* és *verbum visibile*) kell kommunikálnia, hanem ezeken túl és ezekből következően, az *önzetlen diakónia*, azaz a szeretetszolgálat által. Ha túl rövid a prédikáció, töldd meg egy diakóniával. Elfelejtve ezt a profán parafrázist, de megmaradva a képi szemléletnél, így kell fogalmaznunk: a szeretetszolgálat Krisztus kereszten kinyújtott kezének a meghosszabbítása, mert ő így is, az egyház kezével is, át akarja ölelni a szenvedő világot. Gondolom, nem kell különösebben bizonyítani, hogy az egyház sokszor hatékonyabb missziót végez a rászorultak megsegítésével, mint térítői prédikációival. Ez azonban nem jelentheti azt, hogy azért végez diakóniát, hogy valamelyik egyháznak toborozzon híveket, még csak nem is azért, hogy megtérítsen valakit, hanem azért, mert szánalom indul meg benne, mint ahogyan Jézus is szánakozott a pásztor nélküli sokaságon, gyógyított és kenyeret, halat sokasított (Mk 6,34).

2. Ahogyan erre már utaltam, a közlés is hozhat létre közösséget, s ennek különös jelentősége van az egyházközi kapcsolatokban. *Őszinte ökumenizmus* ott indulhat meg és ott lesz működőképes, ahol az egyházak között nyílt kommunikáció történik. Annak, hogy Isten

párbeszédre méltatta a megteremtett embert, az felel meg, hogy leülünk az asztal két oldalára és elkezdünk beszélgetni, Isten szeretetből történt kommunikációjának pedig az, hogy ezt a szeretetet elsősorban magunktól igényeljük. Az ökumené etikáját már többen is kidolgozták, ehhez hozzáteszem azt, ami éppen a kommunikációra nézve érvényesítendő. Mindenekelőtt az alapállás: Az egyház egysége nem annyira elérhető vagy megvalósíthatatlan cél, hanem adott valóság az egy Főben, Jézus Krisztusban. Csak azok között lehet kommunikálni, akik ezt vallják. Továbbá: A keresztyén vallások feladata az, amit tudtommal egyik sem tett meg, hogy számot vessen arról, mennyiben volt engedetlen a Fő iránt. A szeretet azt is jelenti: nem igénylem, hogy a partner lemondjon hitbeli meggyőződéséről. És: minden egyháznak, még mielőtt a másikkal való egységre törekednék, a saját maga egységét kell munkálnia. Isten vállalta ezt a tőle merőben különböző *más* világot, ami ennek a másságnak az elfogadására kötelez minden egyházat.

3. Harmadik feladatnak tartom azt, hogy az egyház a maga kommunikációs lehetőségeivel élve, munkálja az *etnikai, nyelvi, vallási stb. határok lebontását*. Egyáltalán nem arra gondolok, hogy valaki feladja identitásának ezeket a felsorolt jegyeit, hanem arra, hogy önmagában lebontsa a partnerről alkotott ellenséggképét. Ez úgy alakul ki, hogy az alany először felfedez valakin, a személyi tárgyon, egy ellenséges vonást, majd több más negatív vonást is ráruház, rendszerint olyanokat, amelyek a valóságban nem is léteznek. Ennek egyik veszélye az, hogy az alany rávetíti annak az egész közösségnek a negatív vonásait, amelynek valaki tagja. Mindez éppen a kommunikáció hiányából következik. A jobb megértés érdekében két hivatkozás erejéig, ismét a Szentírást hívom segítségül. A papi szerző figyelemreméltó akribiával leírja, hogy Isten a növényeket és az állatokat a maguk „faja szerint” (species) teremti, az embert viszont nem, az első emberpárt csak nemisége (genus) különbözteti meg. Isten tehát nem teremtett emberfajtákat. Ahhoz, hogy gondolkozásunkban és cselekvésünkben, azaz kommunikációinkban ne legyen a fajiség akadály, vissza kell mennünk a teremtettség őszállapotáig. A másik hivatkozásom újszövetségi. Az irgalmas samaritánus példázatában az írástudó a szeretet gyakorlását attól teszi függővé, hogy ki a felabarát. A felebarát tehát fal, amelyen belül a szeretet kötelező, de azon kívül nem. A samaritánus nem nézte, hogy a félholt ember milyen etnikai, vallási csoporthoz tartozik (valószínű, zsidó volt), hanem könyörült rajta és ennek megfelelően gondozta. Ez az, amiről már beszéltem, hogy ti. a szeretetből történő diakónia a kommunikáció egyik leghatékonyabb eszköze.

Meg vagyok győződve, hogy Isten Szentlelkével ma is kommunikál, hogy ennek címzettje elsősorban az egyház, akin keresztül ő a világ felé is üzen, s akinek mint megszólítottak, felelősen kell engedelmeskednie, s vigyáznia, nehogy éppen nála duguljanak el a kommunikáció csatornái. Ha ezt mint isteni megbízást megteszi, reménységgel nézhet a jövő század kihívásai elé.

A VEGYES HÁZASSÁGOK SZABÁLYOZÁSA A MAI LATIN EGYHÁZJOGBAN

ERDŐ PÉTER¹

SOMMARIO. Regolamentazione dei matrimoni misti nel diritto canonico latino vigente. Dopo aver precisato la nozione del matrimonio misto secondo il Codice di Diritto Canonico (c.1124) l'autore fa cenno al problema dell'abbandono della Chiesa Cattolica con atto formale ribadendo che secondo la stragrande maggioranza dei canonisti e alcune Conferenze Episcopali i cosiddetti „Kirchenaustritte” registrati dalle autorità civili dell'area tedesca non sono da considerare come tali.

Il divieto dei matrimoni misti è rimasto nel codice anche se non si chiama più „impedimento”. Il nuovo Direttorio Ecumenico (N. 145) riconosce che – benchè tali matrimoni non sono da desiderare – i matrimoni misti possono avere effetti positivi sotto aspetto ecumenico.

Dopo questo vengono analizzate le condizioni per ottenere il permesso dell'ordinario locale per tali matrimoni. Viene messo in evidenza che si tratta della promessa dalla parte cattolica (c. 1125,1) e della certezza del fatto che l'altra parte è informata della medesima promessa (c. 1125,2). Come terzo elemento viene menzionato il dovere di istruire le parti circa gli scopi e le proprietà essenziali del matrimonio (c. 1125,3).

Rispetto alle modalità della promessa e dell'attestazione della conoscenza di questo fatto da parte dell'altro contraente le Conferenze Episcopali hanno la facoltà di emettere regole di dettaglio (c. 1126). Non vengono però autorizzate di pretendere una promessa anche dalla parte non cattolica.

Nella parte finale viene analizzato il problema dei casi in cui per inesistenza o inerzia della Conferenza Episcopale tale diritto può essere esercitato dal singolo vescovo diocesano.

Az alábbiakban nem egyszerűen az egyetemes kánonjog vegyes házasságokra vonatkozó szabályait kívánjuk bemutatni, hanem kitérünk az ezen a téren lehetséges és szükséges részleges egyházi jogi szabályozásra is. Ez utóbbi különös nehézséget jelentett azokban az időkben, amikor bizonyos részleges szabályalkotásra jogosult szervek – így elsősorban a Püspöki Konferencia – egyes szocialista országokban nem léteztek vagy nem tudták feladatukat gyakorolni. Különösen olyan területeken vetett fel ez kényes

¹ A szerző egyházjogász, a budapesti Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektora, a székesfehérvári egyházmegye segédpüspöke, számos kánonjogi írás szerzője.

kérdéseket, ahol több keresztény felekezet hívei éltek együtt, amint ez például itt, a Gyulafehérvári Főegyházmegye területén is jellemző.

A vegyes házasság fogalma

Vegyes házasságnak (*matrimonium mixtum*) az olyan házasságot nevezzük, mely két keresztény között jön létre, akik közül az egyiket a *katolikus egyházban keresztelték vagy keresztelés után oda felvették, és onnan formális aktussal nem távozott*, a másik pedig *olyan egyháznak vagy egyházi közösségnek a tagja, mely nincs teljes közösségben a katolikus egyházzal* (1124. k.). Az 1917-es CIC 1060. kánonjában a vegyes vallás még tiltó akadály néven szerepelt, s terjedelme is némileg eltért a jelenlegitől, hiszen azt a katolikusnak keresztelt vagy áttért személyt is kötötte, aki később formális aktussal távozott. A formális aktussal való távozás szerteágazó problémáját az alábbiakban nem kívánjuk részletezni, megelégszünk annak leszögezésével, hogy ezen általában hivatalos egyházi cselekményt értenek, s hogy a németországi ún. állami kilépéseket az Egyházból több jelentős katolikus ország püspöki konferenciája nem fogadja el ilyennek és így az erről Németországból érkező egyházi értesítéseket nem anyakönyvezi. A kérdés pontosabb meghatározását a Pápai Törvénymagyarázó Tanácstól várhatjuk.

Noha a zsinat után átmeneti terminológiai bizonytalanság keletkezett, melyet elsősorban a *Matrimonia mixta* kezdetű motu proprio szóhasználata váltott ki (1970. III. 31, pr.: *AAS* 62, 1970, 257: „*Matrimonia mixta, id est matrimonia inita a parte catholica cum parte non catholica sive baptizata sive non baptizata*”), a dolog lényegét illetően az egyházjog ekkor is fenntartotta azt az alapvető különbséget, mely a katolikus és nem keresztény közti érvénytelenítő házassági akadály (*disparitas cultus*, valláskülönbség) és a katolikus és más keresztény közti házasságot tiltó akadály (*mixta religio*, vegyes vallás) között az 1917-es CIC szerint fennállt. Mivel a hatályos CIC-ben tiltó akadályok már nincsenek, a vegyes házasságoknak külön fejezetet szentelt a törvényhozó.

Egyébiránt a pogányokkal való házasságkötés elutasítása a zsidók és pogányok közti házasság ősi tilalmából kiindulva kezdettől jellemzi az Egyházat. Ennek az alapvető tilalomnak a folyománya már az ókorban is az eretnekekkel való házassodás tilalma, valamint a középkorban a valláskülönbség érvénytelenítő akadályának intézményes megszilárdulása².

A hatályos CIC visszatér a vegyes házasság pontosabb fogalmához, mikor a katolikus Egyházban megkeresztelt vagy oda felvett (vö. 11. k.)³ fél más kereszténnyel kötött házasságát érti rajta (vö. 1124. k.). Ugyanilyen értelemben használja a szót az új Ökumenikus Direktórium is (Pont. Cons. Christ. Unit., *Directorium La recherche de l'unité*, 1993. 03. 25, nr. 143: *AAS* 85, 1993, 1091; magyarul: Római Dokumentumok IV., 82).

² ERDŐ P., *I matrimoni misti nella loro evoluzione storica (La disparità di culto)*, in *I matrimoni misti* (Studi giuridici 47), Città del Vaticano 1998, 11-22.

³ ERDŐ P., *Il cattolico, il battezzato e il fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica. Osservazioni circa la nozione di "cattolico" nel CIC (a proposito dei cc. 11 e 96)*, in *Periodica* 86 (1997) 213-240.

A vegyes házasság tilalma⁴

A fenti értelemben vett vegyes házasságokról az Egyházi Törvénykönyv úgy rendelkezik, hogy tilosak (de nem érvénytelenek) az illetékes egyházi hatóság kifejezett engedélye nélkül (1124. k.). Ez a tilalom – mely mind a házasulandókhoz, mind az esketőhöz szól – már nem viseli az akadály nevet. Célja a katolikus fél hitének, valamint a gyermekek katolikus nevelésének védelme. Ha valaki a tilalom ellenére mégis ilyen házasságot kívánna kötni, erre a *helyi ordinárius* megfelelő és ésszerű okból *engedélyt* adhat (tehát már nem felmentést, mint a hajdani tiltó akadály alól) az 1125. kánon szerint.

Az egyházi törvényhozó tehát nem azonosul azokkal a véleményekkel, amelyek szerint a vegyes házasságokat nem kerülni, hanem inkább bátorítani kell, mert ez segítené elő az ökumenikus közeledést. Sőt nem csupán a katolikus hit megőrzése és továbbadása szempontjából, hanem magának a házastársi közösségnek az érdekében is kívánatosabbnak tartja a katolikusok közötti házasságot. Az új Ökumenikus Direktórium szerint:

„Az Egyház fő törekvése minden házasságban az, hogy megőrizze a felbonthatatlan házastársi kötelék és a belőle fakadó családi élet hűségét és stabilitását. A személyek házas állapotot alkotó tökéletes egysége és teljes életközössége könnyebben biztosítható, amikor a házastársak ugyanahhoz a hívő közösséghez tartoznak. Az élet és a dialógusok tapasztalatai mutatják, hogy a vegyes házasságok gyakran jelentenek nehézséget a házastársaknak és gyermekeiknek a hit megőrzésében, az elkötelezett kereszténységben és a családi élet összhangjában. Ezek miatt ajánlani és segíteni kell az azonos közösséghez tartozó személyek közötti házasságkötést” (nr. 144): AAS 85, 1993, 1091-1092: magyarul Római Dokumentumok VI, 82).

Ugyanakkor a Direktórium elismeri, hogy a vegyes házasságok sajátos nehézségeik ellenére rendelkeznek több olyan tulajdonsággal, melyek támogatása belső jelentőségűk és az ökumenikus mozgalomra való hatásuk miatt egyaránt hasznos.

„Ez leginkább akkor válik nyilvánvalóvá, amikor mindkét fél hűségesen teljesíti vallásos kötelezettségeit. A közös keresztség és a kegyelem dinamikus ereje az ilyen házasságokban alapot és okot ad a házastársaknak arra, hogy megéljék a lelki és erkölcsi értékekben való közösséget” (nr. 145: uo.; vö. PC 78).

Az engedély feltételei

A helyi ordináriusnak a vegyes házasság megkötésére az engedélyt, még ha megvan is a szükséges *megfelelő és ésszerű ok*, csak akkor szabad megadnia, ha teljesülnek az alábbi feltételek:

1) A *katolikus fél* kinyilvánítja, hogy kész a hittől való eltávolodás veszélyeit elhárítani, és megígéri, hogy *erejéhez képest mindent megtesz* azért, hogy *minden gyermekét* a

⁴ A tilalom történetéhez és jelenlegi arculatához lásd HEINEMANN, H., *Die konfessionsverschiedene Ehe*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Hrsg. v. Listl, J. - Schmitz, H., Regensburg 1999, 966-980.

katolikus egyházban keresztelejék és neveljék (1125. k. 1; vö. MP *Matrimonia mixta*, 1970. III. 31, nr. 4: AAS 62, 1970, 261).

A gyermeknevelési köteleességről már a *Matrimonia mixta* általános része kijelentette, hogy „nem problémamentes, hiszen a gyermeknevelés mindkét szülő kötelessége az összes ide tartozó kötelezettséggel együtt” (uo. 259; vö. 1135–1136. k.). Ezért a Magyar Püspöki Kar már 1971. VI. 16-i lelkipásztori tájékoztatásában (1, c) kijelenti: „Mint komoly értéket kell számításba venni a családi együttlét egységét, amihez a házastársaknak ismét természetadta joguk van, és ugyanezt kívánja meg a gyermek java is. Így tehát el kell kerülni mindazt, ami a gyermek nevelésével kapcsolatban esetleg a házastársak elválásához vezetne”. Ha a katolikus fél az előírt ígéretet nem hajlandó megtenni (pl. olyan megállapodást köt, hogy a gyermekek az azonos nemű szülő vallását követik), az ordináriusnak nem szabad a házasságkötéshez engedélyt adnia. Ha mégis megadná, az engedély érvényes, tehát a házasságkötés a felek és az eskető számára megengedett lenne.

2) *Biztosnak kell lennie*, hogy a katolikus félnek ezekről az ígéreteiről és a belőlük fakadó kötelezettségeiről a *másik félnek valóban tudomása van*. Ennek érdekében a katolikus fél által teendő ígéretekről a másik felet idejében értesíteni kell (1125. k. 2).

3) *Mindkét felet meg kell tanítani* a házasság céljaira és lényegi tulajdonságaira, melyeket egyik fél sem zárhat ki (1125. k. 3). Éppen ezért szükséges, hogy az a nem katolikus személy is halljon erről, aki esetleg neveltetése folytán annyira másként vélekedik ebben a tekintetben, hogy az már az akaratát is meghatározhatná, s így „színlelt beleegyezés” (vö. 1101. k.) forrásává válhatna. A II. Ökumenikus Direktórium tágabb lelkipásztori összefüggésben is hangsúlyozza, hogy mindenki, „de elsősorban a papok, a diakónusok s a lelkipásztori munkában segítők állandó kötelessége, hogy tanítást és támogatást nyújtsanak a katolikus házastársak hitéletében, s a vegyes párnak a házasságra való felkészülésben, a házasság megkötésekor és közös életük során... Amennyiben hasznosnak látszik, a megyéspüspökök, a keleti katolikus egyházak szinódusai és a püspöki konferenciák részletesebb elirányítást adhatnak e lelkipásztori szolgálathoz” (nr. 146: AAS 85, 1993, 1092; magyarul: Római Dokumentumok VI, 82–83). E felkészítés során figyelmeztetni kell a jegyeseket, hogy keressék, ami az egységre és az összhangra vezet, de ügyelniük kell arra is, nehogy a létező különbségeket alábecsüljék, s kerülniük kell a vallási közömbösséget (uo. nr. 148).

Az ígéret módja

A vegyes házasság engedélyezéséhez szükséges nyilatkozatok és ígérek megtételének módját és azt, hogy miképpen legyenek ezek külső fórumon is igazoltak, valamint, hogy a nem katolikus fél hogyan értesüljön róluk, a *püspöki konferenciák* határozzák meg (1126. k.).

Hazánkban a Püspöki Kar előírta, hogy a katolikus fél ígéretének *írásban* kell történnie, mégpedig megszabott formula szerint. Ennek a formulának van egy záradéka, melyet csupán a plébánosnak kell aláírnia. Ez a záradék hivatott annak *igazolására*, hogy a

nem katolikus jegyesnek a katolikus fél ígéretéről tudomása van. (*A Magyar Püspöki Konferencia Kiegészítő Szabályai az Egyházi Törvénykönyvhöz*, Budapest, 1994, 7–8, 11. cikkely).

A II. vatikáni zsinat után előtérbe került a szemlélet, amely a részegyházaknak, egyházmegyéknek, az egymás mellett élő egyházmegyék közösségének – amely például egy püspökkari konferenciában kifejeződik, noha a konferencia nem az egyházmegyék összessége csak a püspökök csoportja – tehát ezeknek az egységeknek nagyobb önállóságot biztosít. Éppen ezért az egyetemes egyházjog kifejezetten is utal számos helyen arra, hogy ebben vagy abban a témában a megyéspüspöknek vagy a püspöki konferenciának kell szabályt alkotnia. Nem egyforma azonban az egyes püspökök és a püspöki konferencia lehetősége részleges jogszabályok kiadására. Az egyes megyéspüspök ugyanis – mint a *Christus Dominus* kezdetű határozatban a II. vatikáni zsinat hangsúlyozottan is tanítja – rendelkezik egyházmegyéjében mindazzal a hatalommal, ami lelkipásztori feladatának gyakorlásához szükséges, kivéve azokban az ügyekben, amelyeket a jog vagy a pápa határozata más egyházi hatóságnak tart fenn. Tehát a püspöki törvények, így például az egyházmegyei zsinat nyomán született püspöki előírások nem szorulnak római felterjesztésre vagy jóváhagyásra, hanem a főpásztor saját hatáskörében kihirdetheti őket. Témájuk is bármi lehet, ami az Egyház teológiai valóságával összhangban áll, és a magasabb egyházi törvényhozók jogszabályaival nem ütközik. A püspöki konferenciák természetüknél fogva nem rendelkeznek ilyen széleskörű hatalommal. Nem is törvényhozó szervek, hanem a püspökök tanácskozásának, nézetegyeztetésének intézményei. Ez persze távolról sem jelenti azt, hogy csekély volna a jelentőségük. A gyakorlatban mindenütt a latin Egyházban mégiscsak mintegy új hierarchikus szintet látszanak képviselni az egyes püspökök és az Apostoli Szentszék között. Kétségtelenül bennük is megnyilvánul valami abból az érületbeli kollegialitásból (*collegialitas affectiva*), amely a püspökszentelésben kapott küldetés egyetlen egyházmegyén túlra mutató jellegéből következik. Jogszabályt csak azokban a témákban alkothatnak, amelyekben őket erre az egyházjog vagy az Apostoli Szentszék külön felhatalmazza. Ezek a szabályok azonban technikai szempontból is normakontroll alá esnek, tehát fel kell őket terjeszteni az Apostoli Szentszékhez, ahol csak azt vizsgálják meg, hogy nem ellenkezik-e az egyetemes joggal, s megadják a „*nihil obstat*”-ot. Ezután ki lehet hirdetni őket az adott területen.

A házasságjoggal kapcsolatban szintén születtek érdekes és jellemző püspökkari rendelkezések. Magyarországon viszonylag sok a vegyes házasság. Ezeket a helyzeteket kellő tapintattal, de pasztorális felelősséggel kell kezelni. A Püspöki Konferencia előírta, hogy hogyan adja meg a katolikus fél a nyilatkozatot, amit az Egyház kíván, arról, hogy erejéhez képest mindent megtesz, hogy a saját hitét megőrizze és a gyermekek katolikus neveléséről gondoskodjék. De szabályozásra kerültek azok a lehetőségek is, amelyek például vegyes házasság esetén a kánoni forma alól való felmentésre vonatkoznak. Ha a katolikus fél megkapja a felmentést a püspöktől, akkor lehetséges, hogy a polgári esküvőt a katolikus Egyház is érvényesnek ismerje el, bár az egyik fél katolikus vallású. Ilyenkor azonban a püspökkari rendelkezés meghagyja, hogy a házasságkötéshez valamilyen

vallásos szertartás is járuljon. Ebből is kitűnik, hogy a forma alól való felmentés háttérében inkább ökumenikus szempontok állnak. Persze ezek különleges esetek. Kellő indokokra van szükség, amiket a püspökkari szabályok fel is sorolnak. Ennek az oknak súlyos oknak kell lennie az új Ökumenikus Direktórium szerint (nr. 154), a CIC 1127. k. 2. §-a szerint pedig ennek az oknak olyan súlyos nehézségnek kell lennie, ami annak útjában áll, hogy a kánoni formát megtartsák. Ez a szigorúbbnak hangzó előírás kétségtelenül az irányadó, hiszen az Egyházi Törvénykönyv (Codex) előírásai valódi egyházi törvény jellegűek, a direktórium viszont csak végrehajtási jogszabálynak minősül. (vö. 33. k. 1. §; – decretum generale executorium) és érvénytelenek lennének azok az előírásai, amelyek a törvényekkel ellenkeznének.

Térségünk egyik jellemző problémájához érkeztünk el ezzel. Az eddigi években, sőt évtizedekben, hazánkban – nagyon kevés, főként liturgikus kivételtől eltekintve – alig voltak olyan püspökkari jogszabályok, melyeket a Szentszék előzetes felülvizsgálata után, mint ilyeneket hirdettek volna ki. Azokról a témakörökről, melyeket az egyetemes egyházjog szerint a püspöki karoknak kell szabályozniuk, a püspöki karok kétharmados többséggel dönthetnek. Ezt követően a szentszéki jóváhagyás és a kihirdetés után azonban mindenkire kötelezőek, az egyes püspökök nem változtathatják meg őket. Ha viszont ilyen döntés nem születik, akkor – legalább is ezen témakörök többségében – az egyes püspökök általános törvényhozói jogosultsága elevenedik fel. Csakhogy az egyes püspökök ezt az egyéni hatalmukat a konferencia keretében együttesen is gyakorolhatják. Ilyenkor azonban csakis egyhangúan határozhatnak, s az így elfogadott normától bármelyik püspök a maga egyházmegyéjében bármikor eltérhet. Természetesen a püspöki kar hatáskörébe utalt témák többségében igen komoly ok szükséges ahhoz, hogy továbbra is az egyes püspökök döntsenek (ahol erre jogilag egyáltalán lehetőség van). Az új püspökkari szabályok megjelenése mindenesetre a világegyház döntő többségére jellemző normális jogalkotói tevékenység megelevenedését tanúsítja.

Konkrétan a Gyulafehérvári Főegyházmegyében sokáig gyakorlati nehézséget jelentett az a tény, hogy még nem volt püspöki konferencia a területen, viszont az 1126. kánon szerint éppen a püspöki konferenciára tartozott volna annak a módnak a meghatározása, hogy hogyan kell a vegyes házasságok engedélyezéséhez szükséges ígéreteket és nyilatkozatokat megtenni. Így az egyházmegyében a püspök határozta meg ezeknek az ígéreteknek a formáját. Ebben szerepelt az is, hogy a katolikus fél ígéretéről szóló iratot a nem katolikus félnek is alá kellett írnia. Az előírás törvényesnek volt tekintendő, hiszen általánosságban a megyéspüspök feladata az egyetemes törvények végrehajtása módozatainak szabályozása (381. k. 1. §). Mivel a püspöki konferenciának a vegyes házasságok előtti ígéret tekintetében erre adott törvényi felhatalmazás nem zárja ki a püspök hasonló (de a vonatkozó püspökkari szabályokkal mint magasabb joggal nem ellenkező – vö. 135. k. 2. §) tevékenységét, hiszen ehhez, mivel inhabilitáló törvény lenne, kifejezett törvényhozói rendelkezés volna szükséges (vö. 10. k.), nyilvánvaló, hogy püspöki konferencia hiányában a püspök szabályozási joga érintetlen marad. Kérdés azonban, hogy a Codex által kívánt ígéret formáit meghatározó püspöki rendelet

kiszélesíthette-e a CIC-ben lévő előírás tartalmát, s megkövetelhetette-e, hogy a nem katolikus fél ne csupán értesülésének bizonyosságaként írja alá a katolikus fél ígéretét, hanem maga is kötelezettséget vállaljon annak tiszteletben tartására, ami már a régi reverzálisra emlékeztet. Az 1058. kánon szerint az embernek a házasságkötéshez általános joga van, hacsak a jog el nem tiltja tőle. E jog gyakorlását szorítják meg a tisztán egyházi házassági akadályok. Ezért az akadályokat szorosan kell értelmezni (18. k.), nem pedig kiterjesztőleg. Új házassági akadályt (vagyis általános hatályú törvényt, mely állandó és a házasság érvénytelenségét eredményezi, hiszen a mai jog tiltó akadályt már nem ismer) csak a legfőbb egyházi hatóság létesíthet (1075. k. 2. §). Tilalmat viszont, de csak súlyos okból és nem állandó jelleggel, hanem csak bizonyos ideig, és nem általános jelleggel, hanem csak különös esetben, a helyi ordinárius is kimondhat (1077. k. 1. §). Kérdés, hogy a nem katolikus fél beleegyező aláírásának megkövetelése ilyen tilalomnak volt-e tekinthető. Úgy tűnik, igen, bár ezt magának a püspöki rendelkezésnek a pontos szövege alapján lehet csak eldönteni⁵.

A vegyes házasság formája

Mint a forma kötelezettségével kapcsolatban már említettük, a vegyes házasságokat is kánoni formában kell megkötni, de a forma alóli felmentés lehetőségei nagyobbak, mint a tiszta katolikus párok esetében. Ezt a felmentést a forma alól a katolikus fél helyi ordináriusa megadhatja a házasságkötés helye szerint illetékes helyi ordinárius megkérdezésével (1127. k. 2. §). Ám valamilyen nyilvános házasságkötési forma ilyenkor is szükséges a házasság érvényességéhez (*A Magyar Püspöki Konferencia Kiegészítő Szabályai az Egyházi Törvénykönyvhöz*, Budapest, 1994, 11. cikkely, V.).

Az Egyházi Törvénykönyv kifejezetten *tiltja*: 1) a kánoni formában való házasságkötés *előtt vagy után* ugyanannak a házasságnak *más vallásos szertartás* keretében beleegyezés-nyilvánítással vagy megújítással történő „megkötését” (1127. k. 3. §); 2) olyan vallásos szertartás végzését, melyben *a katolikus közreműködő és a nem katolikus lelkész* egyszerre veszik ki a felek beleegyezését úgy, hogy mindegyikük a saját szertartását végzi (uo.).

Az egyszerre vagy egymás után két vallás szerinti házasságkötés tilalma nem zárja ki azt, hogy a katolikus szertartáson jelenlevő más felekezetű lelkész vagy a – forma alóli felmentés esetén – nem katolikus szertartáson jelenlevő katolikus pap a szertartás után imát végezzen vagy áldást adjon (vö. SC Fid, Instr., *Matrimonii sacramentum*, 1966. III. 18, nr. V: *AAS* 58, 1966, 238). Ezt az új Ökumenikus Direktórium is határozottan megismétli (nr. 156–157).

⁵ Vö. ERDŐ P., *La partecipazione sinodale al governo della Chiesa. Problemi circa gli organi sinodali con potere di governo*, in *Ius Ecclesiae* 10 (1998) 103.

A vegyes házasságok lelkipásztori gondozása

A helyi ordináriusok és a többi lelkipásztorok kötelesek gondoskodni arról, hogy a katolikus házaspár és a vegyes házasságból született gyermekek megkapják a lelki támogatást kötelezettségeik teljesítéséhez, és ugyanakkor a házastársak is segítségben részesüljenek házastársi és családi életük egységének erősítésére (1128. k.). Ennek a lelkipásztori támogatásnak a módjára nézve a *Matrimonia mixta* utal arra: kívánatos, hogy a katolikus lelkipásztorok vegyék fel a kapcsolatot más felekezetek lelkészeivel az őszinte becsületesség és bölcs bizalom szellemében (nr. 14: *AAS* 62, 1970, 262; magyarul: *Házasságjog II. félv. Perjog* [Hittudományi Főiskolai Jegyzetek, Nyíregyháza] 1978, 68). Ehhez a Magyar Püspöki Kar 1971. VI. 16-i rendelkezése XII. pontjában hozzáfűzi, hogy ilyenkor „komoly és különleges jegyesoktatás végzendő”, a házasságkötés után pedig a lelkipásztornak figyelemmel kell kísérnie ezeket a házasságokat, meg kell látogatnia a családokat, a katolikus felet pedig jó példa adására kell buzdítania (uo. 72).

A vegyes házasság szabályainak alkalmazása más házasságokra

A vegyes házasságok engedélyezésének feltételeiről szóló előírásokat (1125–1126. k. a biztosítékok kifejezési módjáról szóló püspökkari előírásokkal együtt) kell követni akkor is, amikor nem a szoros, technikai értelmében vett vegyes házasságról, hanem *valláskülönbség* akadály alóli *felmentésről* van szó (1086. k. 2. §). Az 1129. kánon szerint a valláskülönbség akadály alóli felmentéssel kötendő házasságokra alkalmazni kell ezenkívül a vegyes házasságok formájáról, a forma alóli felmentés lehetőségéről, az egyidejű vagy egymás utáni különböző esketési szertartások tilalmáról, valamint az ilyen házasságok különleges lelkipásztori támogatásáról szóló előírásokat is (1127–1128. k.).

Az olyan katolikus személy házasságához, aki *a katolikus hitet közismerten elhagyta* a helyi ordinárius az engedélyt a vegyes házasságok engedélyezéséhez az 1125. kánonban leírt feltételek értelemszerű megtartásával adhatja csak meg (1071. k. 2. §).

EKKLEZIOLOGIA ÉS RETORIKA PÁZMÁNY PÉTER MŰVEIBEN

BITSKEY ISTVÁN¹

ZUSAMMENFASSUNG. Ekklesiologie und Rhetorik im Lebenswerk des Erzbischofs Pázmány Péter. Die Rolle der Ekklesiologie in den verschiedensten Schriften von Péter Pázmány ist der Kirchen- und Literaturgeschichte wohl bekannt, aber der Zusammenhang zwischen Ekklesiologie und Rhetorik wurde noch nicht erforscht. Unser Aufsatz versucht die rhetorischen Redefiguren der Kirchenlehre des ungarischen Theologen sichtbar machen und dadurch den Charakter dieser Ekklesiologie beleuchten.

Im Mittelpunkt der europäischen theologischen Polemik der Reformationszeit stand die Frage der „wahren Kirche“, Pázmány schloß sich mit seiner ersten – noch lateinsprachigen – Streitschrift (*Diatriba theologica*, 1605) an diesen Themenkreis an. Hier spielt der Autor die Rolle eines Moderators, er zitiert die Meinungen der protestantischen und katholischen Theologen und versucht die Widersprüche vom protestantischen Standpunkt nachweisen. Das Hauptwerk von ihm, der *Wegweiser zur göttlichen Wahrheit* (*Isteni igazságra vezérlő Kalauz*, 1613) ist eine theologische Synthese, darin entfaltete er seine vollständige Ekklesiologie (Buch VIII. und IX.). Später behandelte er in seiner polemischen Schrift *Zwei kurze Büchlein* (*Két rövid könyvecskék*, 1626) die vier Kennzeichen der „wahren Kirche“ (*una, sancta, catholica, apostolica*). Seine Redeweise (*modus dicendi*) ist dabei bildhaft, konkret und volkstümlich. In seinem Predigt über das „Schiff der wahren Kirche“ entfaltet der Erzbischof seine Lehre durch das traditionelle Motiv „navis ecclesiae“. Der Ausgangspunkt (*exordium*) ist der biblische Text (Matth. 8,23), darauf folgt die Identifikation (*narratio*): die Kirche ist ein Schiff, die Welt ist ein Meer, die Not und das Elend dieser Welt sind die Wellen und der Sturm usw. Die Aufzählung der Ähnlichkeiten wird zur Allegorese erweitert. Die Aufgliederung (*partitio, divisio*) besteht aus einer Antithese: die wahre Kirche ist unbesiegbar, obwohl sie immer in Gefahr ist. Seine Ekklesiologie ist als Auseinandersetzung mit dem Protestantismus durch eine sinnbildliche Darstellung gestaltet und die muttersprachliche theologische Terminologie wurde dadurch reicher und nuancierter. Die Wirkung des Rekatholisierungsprozesses ist durch Beitrag der ausgezeichneten rhetorischen Bildung von Pázmány im bedeutenden Maße verstärkt.

¹ A szerző a Debreceni Tudományegyetem Magyar és Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszékének tanszékvezető professzora, szakterülete a régi magyar irodalom.

*Az Isten ígését barsogta bátran
A legkomorabb magyar éjszakában,
Fáklyája, mint az egek lángja, fénylett,
És szava kenet volt, mégis élet.*

(Juhász Gyula: *Pázmány*, 1929)

A reformáció korának legfontosabb kontroverzteológiai kérdései közé tartozott az *ecclesia* fogalmának értelmezése, az „igaz egyház” ismertetőjegyeinek meghatározása. Pázmány Péter írásainak kezdettől fogva egyik fő témáját jelentette az ekkleziológia, ennek körébe tartozó nézeteit több művében, többféle befogadói közösséghez alkalmazkodva, többféle stílusnemben megfogalmazta. Őry Miklós teológiai szempontból részletes elemzést adott a pázmányi egyházfelfogásról, s kimutatta, hogy ennek forrásai főként Roberto Bellarmino, Francisco Suarez, Gregorius de Valencia, Thomas Stapleton, valamint a legjelentősebb egyházatyák művei.² Mivel azonban tanulmánya nem foglalkozott az ekkleziológia retorikájával, s később a Pázmány teológiáját elemző monográfia sem tért ki az egyes dogmatikai tételek szövegformációinak vizsgálatára,³ célszerűnek látszik most éppen erre a viszonyra irányítani figyelmünket, már csak azért is, mert teológiai gondolkodás és retorika egyes összefüggései az utóbbi időben mind a nemzetközi, mind a hazai kutatás figyelmének középpontjába kerültek.⁴ Egyazon téma különböző műfajokban alkalmazott szövegformáinak összevetése egyébként a több évtizedes írói aktivitás alakulását s a különböző retorikai eljárások teológiai alkalmazási lehetőségeit is illusztrálhatja.

Pázmány egyháztani fejtegetései között első volt az 1602-ben elkészült, de csak három évvel később kiadott *Diatriba theologica* (1605), amely Krisztus látható egyházának legfőbb ismérveit tárgyalta tudományos színvonalon, Bellarmino hitvédelmi szintézisének védelmében, bekapcsolódva ezzel a nemzetközi polemikus irodalomba.⁵ Ezt követően gráci előadásai (főként a *de Fide* traktátus, amelyet az 1603–1604-es tanévben adott elő a *Theologia scholastica* keretében)⁶ és egyes vitairatai (*Tíz bizonyosság, Felelet*) szintén érintették a

²ŐRY Miklós, *Doctrina Petri Cardinalis Pázmány de notis Ecclesiae*, Dissertatio ad Lauream in Facultate Theologica Pontificae Universitatis Gregorianae, Cherii, 1952.

³SZABÓ Ferenc, *A teológus Pázmány. A gráci „theologia scholastica” Pázmány művében*, Róma, 1990.

⁴Az újabb retorikátörténeti kutatások eredményeinek áttekintése: *Rhetorik zwischen den Wissenschaften. Geschichte, System, Praxis als Probleme des „Historischen Wörterbuchs der Rhetorik”*, hrsg. Gert Ueding, Tübingen, 1991; KECSKEMÉTI Gábor, *Teológia és retorika a régi magyar prédikációirodalomban*, in *A magyar művelődés és a kereszténység* (A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai, Róma–Nápoly, 1996. szept. 9–14), Bp.–Szeged, 1998, 743–753; TÜSKÉS Gábor, *A XVII. századi elbeszélő egyházi irodalom európai kapcsolatai*, Bp. 1997; BARTÓK ISTVÁN, „Sokkal magyarabbul szolgálhatnánk és írhatnánk”. *Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*, Bp. 1998. Jelen tanulmány az OTKA TO23770 és FKFP 0450/1997 pályázatok támogatásával készült.

⁵PÁZMÁNY PÉTER: *Diatriba theologica. De visibili Christi in terris Ecclesia, adversus posthumum Guilielmi Witaakeri librum contra Illustrissimum Cardinalem Bellarminum*, Graecii, 1605; facsimile kiadása: *Krisztus látható egyházáról*, kiad. és bev. ŐRY Miklós, Eisenstadt, 1975.

⁶*Opera omnia*, vol. IV, recensuit Albertus BREZNAY, Bp. 1899, 460–514. Vö. még erről SZABÓ Ferenc, *i.m.* 135–136.

témát, azonban csak a *Kalauz* (1613) fejtette azt ki teljes részletességgel, immár szintézisbe illesztve, magyarul (VIII. könyv).⁷Később a *Két rövid könyvecské* (1626) című vitairat az egyháztant ismét kiemelten, népszerű vitairat formájában dolgozta fel, most már nem elsősorban tudós teológusokra, hanem szélesebb hazai olvasói rétegre számítva. Végül prédikációskötetének egyik beszéde (*A Christus hajója, az igaz ecclesia, győzhetetlen*, 1636) az *ecclesia* fogalmát teológiai alapoottsággal ugyan, de már népszerűsítő stílusnemben s etikai tanítással ötvözve adta közre. Minthogy a téma különböző kifejtései különböző célokat szolgáltak, érdemesnek látszik felvetni a kérdést: vannak-e érzékelhető különbségek az egyes szövegek retorikájában? Befolyásolta-e a műfaj az argumentációs bázist, a szövegformálást, az exemplumok alkalmazását? Adódnak-e nyelvi különbségek az egyes írások által megcélzott befogadói rétegek különbözőségéből, s ha igen milyenek?

Bellarmino védelmében

A 16. század végi egyháztani vitákban katolikus részről Bellarmino hitvédelmi szintézise (*Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, vol. I–III, Ingolstadt, 1586–1593) jelentette a mércét, a részletesen kifejtett hivatalos felekezeti álláspontot. Protestáns részről természetesen azonnal megszülettek az elleniratok, köztük a legjelentékenyebbek egyikének számított William Whitaker (1548–1595) cambridge-i anglikán teológus polemikus írása (*Praelectiones de Ecclesia contra Bellarminum*, 1599), amely az *ecclesia* fogalmáról a protestáns álláspontot rögzítette. A posztumusz kiadott vitairatra az olasz jezsuita már nem válaszolt, mivel érseki kinevezése után más irányú munka kötötte le, a vitát mindkét fél részéről az utódok folytatták tovább.⁸ Minthogy Pázmány épp ekkortájt fejezte be teológiai stúdiumait, kézenfekvő volt, hogy szembenézzen az Európa-szerte folyó teológiai polémiaának e kulcskérdésével.⁹

Mint Öry Miklós a *Diatriba* facsimile kiadásához írott bevezetőjében bizonyította, ez volt Pázmány legelsőként megírt műve, amely alapjául szolgált a korai magyar vitairatoknak is. Argumentáló, apologetikus jellegű és célzatú írás ez, ennek felel meg retorikai vértézete is. Miként Whitaker, úgy a magyar jezsuita is hat fejezetre tagolta szövegét. Írása először azt vizsgálja, kik tartoznak az egyházhoz (*De iis qui ad Ecclesiam pertinent*), majd a II. részben amellet érvel, hogy Krisztus egyháza látható (*Christi Ecclesiam visibilem esse*), azaz érzékelhető intézményrendszerben is mindenkor megnyilvánult, nem tűnhetett el a patrisztika kora után. Miként arra már másutt is utaltunk¹⁰, a III. részt kulcsfejezetnek látjuk: itt sorolja fel érveit amellet, hogy az igaz egyház örök, folyamatos és fogyatkozhatatlan (*Christi Ecclesiam perpetuam esse*), ebből pedig következik az igaznak tekintett egyház tévedhetetlenségének tétele (IV. rész: *Ecclesiam errare non posse*). Az V. rész az igaz egyház ismérveit sorolja fel (*una, sancta, catholica, apostolica*), s azt igyekszik

⁷PÁZMÁNY Péter *összes művei*, Bp. 1894–1905 (a továbbiakban: PÖM), IV, 144–149.

⁸BRODRICK, James-Ursillo, *J. Roberto Bellarmino*, Milano, 1965, 98.

⁹BITSKEY István, *Bellarmino-Rezeption und Antibellarminismus in Ungarn 1590–1625*, in *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*, hrsg. Dieter BREUER, Bd. II, Wiesbaden, 1995, 809–815.

¹⁰BITSKEY István, *Megjegyzések Pázmány gróf vitairatairól*, in *Pázmány Péter emlékezete*, szerk. LUKÁCS László és SZABÓ Ferenc, Róma, 1987, 186.

bizonyítani, hogy ezek nincsenek meg az „új tanok” alapján szerveződő egyházakban. Ezek után a VI. rész adja a conclusiót, amely szerint csakis a római az igaz egyház: „Nullam nisi romanam, esse veram Christi Ecclesiam”.

Mivel a *Diatriba* szerzőjének egyetlen célja alaptételének bizonyítása (s ezzel együtt az ellentétes álláspont cáfolata), a műfaj teológiai polémia, a szöveg retorikai struktúrája pedig a szembenálló felek (Whitaker és Bellarmino) mondatainak idézésére és ütköztetésére épül. Ebből adódik, hogy a korabeli átlagnál is több a citátum és a marginális jegyzet, egyes lapokon szinte áttekinthetetlenül sok (pl. i.m. 39v–40r), Pázmány saját szövege igen gyakran szinte csupán moderátorként irányítja az olvasó figyelmét az idézetek közötti ellentétekre, a cáfolandó tételek támadható pontjaira, történeti vagy logikai szempontból vitatható állításaira, másrészt természetesen Bellarmino védelmezett álláspontjának igazolására futtatja ki fejtegetését.

Az anglikán teológus mellett Pázmány gyakran Luther és Kálvin szövegeit is bekapcsolja a vitába, a másik oldalon pedig Francisco Torres (Turrianus, 1504–1584) spanyol jezsuita írásait citálja gyakran. Feltűnő, hogy Francisco Suarez neve e vitáiratban nem szerepel, holott a dogmatikát Rómában tőle tanulta, s a „doctor eximius” volt a legnagyobb tekintély e téren. Ennek magyarázatát akkor találhatjuk meg, ha figyelembe vesszük: gráci rendszeres teológiai előadásaiban gyakran támaszkodott a spanyol teológustól vett idézetekre, a lényeges pontokban megegyezett előadása az ő elveivel¹¹, viszont amikor vitáznia kellett, akkor nem a suarezi részletes és szisztematikus fejtegetésre volt szüksége, hanem sokkal inkább a bellarminoi tételek logikai úton történő védelmére kellett koncentrálnia. Az idézetválasztásban is érezhető tehát a különbség a *praelectio* és a *polemia* között: az egyetemi előadás rendszeres kifejtést kívánt, ezt a gráci *De Fide* értekezés (X. articulus, II. disputatio) adja, ahol az *ecclesia* definíciója után a négy fő ismérv kifejtése polémiaitól mentes ismertetés formájában jelenik meg.¹² Ezzel szemben a vitáirat gyors választ, tömör megfogalmazást igényelt, ezért legfontosabb szövegszervező alakzata az *antitheton*. A megcélzott befogadói réteg – az Európa-szerte egymással polemizáló teológusok – számára itt nem annyira a képszerűséget biztosító szemantikai vagy szintaktikai lehetőségek (tropusok, figurák, metaforák, exemplumok), mint inkább a pragmatikus alakzatok (interrogatio, contrapositum, exclamatio) bizonyultak adekvát nyelvi formáknak. Igen gyakoriak a kérdéssorok, főként az utolsó két részben. Luthernek egy 1545-ben tett kijelentését például kérdéssorral ellentételezi: „*Solus primo eram*, clamat Lutherus, Si solus eras, Ubi grex? Ubi pastor? Ubi ovile?” Majd alább következik a sokféle variációban megfogalmazott kérdés: „An non fatentur manifeste: Novos se esse discipulos sine magistris, ex se natos, nemini succedentes, sine patre, sine matre, sine genealogia?”¹³

¹¹ÓRY Miklós, *Suarez und Pázmány. Berührungspunkte in der Ekklesiologie*, in *Homenaje a Eleuterio Elorduy SJ*, Bilbao, 1987, 215–217.

¹² „Statuendum, est Ecclesiam essentialiter esse congregationem hominum divina fide et communione Sacramentorum colligatam.” *Opera Omnia*, i.m. 484 skk.

¹³*Diatriba*, 29v–30r.

Amikor ugyanezen témáról, ugyanezen kérdéseket, ugyanezen időben a *Felelet*-ben magyarul teszi fel, már jóval részletezőbb az előadásmódja: „...azt akarjuk tenni, ha az ti vallástok mindenkor megmaradt-é? És mivelhogy azt mondgyátok, hogy megmaradt: azt kívánnuk, hogy 1517. esztendeig csak egy embert mutassatok az Apostolok után, az ki veletek egyet vallott volna. Ha valami Nemzetnek régi genealogiáját meg akarnád mutatni, és noha az ősi-közzül nem tudnál senkit nevezni ... nemde bolond Genealogistának ítélnél-e az egész emberektől?”¹⁴ A tömör latin kérdések helyett itt részletező, deduktív kérdezésmódot találunk, a magyar befogadók számára nemcsak az érvelés (*argumentatio*), hanem az érzelmi megindítás (*commotio*) is fontosnak látszott, a nemesi társadalomban pedig a genealógia emlegetése különösen is érzékelhetővé tette a kérdést. Ezzel szemben a Bellarmino-apologetika latinsága precíz, szabatos, absztrakt fogalmi nyelv, amely közelebb áll a szenttamási skolasztika szövegvilágához, mint a barokk *elocutio* eszményéhez vagy akár az *oratoria ecclesiastica* ékesszólástanához. Természetesen a keresztény teológia eredendően szimbolikus kifejezésmódja itt is jelen van, azonban ehelyütt a szimbólumok még nem bővülnek részletező allegóriákká, szövegszerűen kifejtett képsorokká, metaforaláncokká.

Más a helyzet a *Kalauz* esetében. A nagy szintézis egyrészt az anyanyelvűséggel összefüggő propagandisztikus szándék, másrészt az átfogó jellegű igényesség miatt minden részletre kitér, úgy azonban, hogy a *Diatriba* teológiáját megőrizze, s a hazai befogadói elvárásnak is eleget tegyen. A mű nyelvi megformáltságáról maga Pázmány így nyilatkozott az „előjáró levél”-ben: „Bizonyosáimat, mellyekkel vagy az új tudományokat ostromlom, vagy a régi igazságot állatom, nagy részre a dialecticusok törvénye-szerént, *in Forma*, rövid kötésbe és bizonyos formába foglalom, hogy nyilvánban kitessék erősségök.”¹⁵ A cél tehát itt kettős: „ostromlás” egyfelől, „régiságok állítása” másfelől, s a megformálás, a „bizonyos formába foglalás” tudatosan e kettősség jegyében történik, a logika és retorika szigorú szabályainak, kötött eljárásmodjainak megfelelően.

„Világos bizonyosságok” a Kalauzban

A szintézis VIII. könyve fejt ki legrészletesebben Pázmány ekkleziológiáját. Ennek hat része lényegében megfelel a *Diatriba* tagolásának, csupán a sorrend más. Az első rész az *ecclesia* definícióját adja két vonatkozásban: Istenhez, ill. az emberekhez való viszonyában („Istenre-nézve”, majd „mi-reánk nézve”). A kiinduló meghatározás a kiválasztottságot és elhivatottságot hangsúlyozva így fogalmaz: „Bizonyos, hogy Istennek e földön kiválasztott nyája vagyón, mellyet törvényével igazgat, szentségével és tanításával legeltet. Ezt az isteni kegyelmességnek ingyen-való hivatalyáért görög szóval Ecclesiának, azaz hívatottnak nevezi az evangélium, Matth. 16,18. Cap 18,17. miképpen a sidó hívek sokaságát a gyölekezetért synagogának, azaz összevöjtetettnek hitták. Jóllehet

¹⁴PÖM I, 41-42.

¹⁵PÖM III, 10.

pedig az Ecclesia neve néha csak valamely városban vagy házban-való hívekre értetik, 1. Corinth. 1,2. Cap. 16,19, de gyakrabban a hívek közönséges győlekezetit jegyzi.”¹⁶

A további kifejtést kísérő citátumok a Bibliából és a patrisztika tekintélyeitől (elsősorban Augustinustól, Cyprianustól, Tertullianustól és Lactantiustól) valók, a hangsúly most már a szimbolikus kifejezőmódra, a trópusokra, metaforákra esik. „Istenre-nézve” az Egyház „Christus jegyese”, „Christus teste”, „Isten háza”, „az ördög erejével le nem dőlendő épület”, az emberekhez viszonyítva viszont „Anyja”, aki „gondviselésével vezérli és oltalmazza fiait”, „Noé bárkája”, amelyen kívül nincs élet, nem lehet üdvösség, valamint „az apostoloktól letett igazságok gazdag tárháza”. Ebből vonja le a szerző a következtetést, mely szerint az egyházértelmezés minden hitvita kulcspontja, „mert ha ezt megismérhetjük, nem szükség egyéb versengésben akadoznunk; hanem szent Jerónimust követvén, az Ecclesia ítéletével minden hamisságok folyamat megszárazhattuk”. Az ezt követő „rövid kötésben”, azaz kérdés-felelet formájában előadott vita a Whitaker által képviselt nézetet igyekszik cáfolni, mely szerint a bűnösök elszakadtak Krisztustól s ezáltal nem lehetnek az igaz egyház tagjai, részesei. Pázmány hasonlatokkal – saját szavaival: „*Per Synecdochen*” – válaszol: „Miképpen rakás búzának nevezed, a melyben polyva és konkoly-is vagyon; hordó bornak nevezed, a melyben söprű-is vagyon: hasonlóképpen az Ecclesia szentnek neveztetik a böcsülletes tagoktól, noha vannak gonoszak-is benne”.

A további részek szövege a „pártosok” álláspontjának ismertetésével, majd azok cáfolatával, tézisek és antitézisek felsorakoztatásával, a *confutatio* és *confirmatio* alakzatai révén szerveződik. Hasonló a többi öt résznek a retorikai arzenálja is. A 2. rész az Anyaszentegyház „fogyhatatlanságát”, „világ végéig megmaradását”, „örökös voltát”, „győzhetetlen állhatatosságát” bizonygatja, ezt előbb nyolc pontban összegzi, majd az ellenvélemények cáfolatát adja. A 3. rész, amely szerint „nem tévelyeghet az igaz Ecclesia”, nem kevesebb mint 13 „világos bizonytságot” sorol fel erre nézve, majd az „új hitfaragók ellenvetéseinek megfajtása” következik. A 4. rész ismét bizonyságok és „okoskodások” hierarchikusan felépített rendje szerint adja elő fő tételét, miszerint az igaz ekklézsia „látható minden időben”, nem „tündér vagy tátos, hogy természetit most elváltoztatván, láthatatlanná fordult volna”.¹⁷ Az 5. rész teljes egészében *confutatio*, vitatása és tagadása annak, hogy az ismérvek megtalálhatók lennének az újonnan létesült egyházakban, mivel „elégtelen jegyeit adják az újítók az Ecclesiának”, végül a 6. rész adja a tényleges tanítást, az igaz *ecclesia* négy fő ismérvének (egyetlen, szent, közönséges, apostoli) részletes bemutatását. A második jellemző jegy (szent) kapcsán külön alfejezet szól a csodák fajtáiról: a természet csodáiról, a mesterséges csodákról, az ördögi csodákról, végül az igazi isteni csodákról, annak is három fajtájáról (halottak feltámasztása, betegek hirtelen gyógyulása, bibliai és apostoli csodás tettek). Itt konkrét utalás is történik különféle csodás eseményekre (Simon mágus ördög által történt

¹⁶PÖM IV, 143.

¹⁷Uo. 185.

felemelése és lezuhanása, az albigens eretnekek vízen járása és elsüllyedése, stb.), de a *narratio* elmarad, az exemplum részletes kifejtésére nem kerül sor, a *descriptio* szűkszavú, láthatóan nem ez a lényeg, itt nem a megindítás (*movere*), hanem a neoskolasztikus metódus szerinti teológiai argumentáció játssza a főszerepet.

Lényegében ugyanezt folytatja a IX. könyv, csak hogy most már kizárólag a polémiára koncentrálna, előbb a *confutatio*, majd a *confirmatio* jegyében, a vitapartner nézeteinek cáfolatával, majd a saját álláspont erősségeinek felsorolásával. A Sík Sándor által „leplezett dialógusoknak” nevezett vitairatok azonban nem kétszereplősek, miként ő gondolta¹⁸, hanem legalább három szereplőt tételeznek fel: a két szembenálló fél érvei közül a harmadiknak, a befogadónak kell választania, ő a meggyőzendő személy, érte folyik a polémia, miként arra az újabb szakirodalom utalt.¹⁹ A vitairatok szövegtere legalább három szereplős tehát: a beszélő, a fiktív vitapartner és a virtuális befogadó, a megcímzett értelmező (vagy értelmezői közösség) egyaránt részese annak az irodalmi jelenségnek, amelyet a hitvita műfaja jelent. Sőt, az utóbbi csoport is többféle réteget foglalt magába, mert – miként Thímár Attila utalt rá – a polemikus iratoknak háromféle olvasót kellett egyidejűleg meggyőzniük: a vitapartner, a joggyakorló patrónust (az irat kiadásának mecénását), valamint a megtérítendő híveket, akik persze gyakran a hatalomtól függő helyzetben voltak.²⁰

Bibliai citátumok és patrisztikai tekintélyek érveinek sora (*auctoritas*), szakteológiai kifejezések hierarchikus elrendezése, a szillogizmus különböző formái, premisszák és konklúziók monumentális szövevényei szervezik ezt a szöveget, s a IX. könyv végén a *historia ecclesiastica* bizonyossága is felsorakozik az apostoli *continua successio* illusztrációjaként. 239 pápát sorol itt fel név szerint kronológikus rendben, s utána kitér egyes vitatott pápaságtörténeti kérdésekre is. Úgy látjuk, ezen az utóbbi területen volt Pázmány leginkább eredeti, az egyháztörténeti adatokhoz itt fűzte hozzá leginkább saját reflexióit, mivel itt kevésbé kötötte meg tollát a dogmatika fegyelme. Johanna papissa esetéről például ezt írja: „Porczogósan nevetik az újítók, hogy Urunk születése után 853. esztendő-tájban a negyedik Leo után Jancsi asszony volt pápa. Ha ez így volna is, egyebet nem satulhatnál ki belőle, hanem hogy két esztendő alatt nem volt római püspök, mivel akit férfinak alítván, válaszottak, alkalmatlan volt az egyházi tisztre. De csak fabula, költött dolog, valamit erről az asszonyról kákognak a tudatlan prédikátorok.”²¹

A IX. könyv befejező passzusának egyetlen margináliája sincs, nyilván Pázmány saját leleménye az az életszerű jelenet, amelyben ütközteti a kálvinista és lutheránus álláspontot egy-egy fiktív személy szerepeltetésével. Itt a befejező rész felkiáltásai, kérdései és megszólításai (*obsecratio*, *licentia*, *protrope*) már nyilván az olvasó/értelmező egyén vagy közösség felé irányulnak: „Eszesek! ha oly világos mindenitek tanítása, mint a verőfény; miért nem tudtok megalkodni? miért versengetek?” A konklúzió nem kétséges:

¹⁸„Az ellenfél vagy olvasó mindig ott áll képzelete előtt...”: SÍK Sándor, *Pázmány, az ember és az író*, Bp. 1939, 166.

¹⁹GYÖRI Levente, *Pázmány Kalauzának hatása Pathai István vitairatára*, ItK, 1998, 406–407.

²⁰THÍMÁR Attila, *Pázmány Péter a vitapartner?*, ItK, 1999/1–2, 115.

²¹PÖM IV, 303.

egyik fél sem lehet így meggyőző, „eszessen” egyik mellé sem állhat a pártatlan szereplő, a vita bizonyágkereső külső szemlélője, a virtuális befogadók feltehetően népes tábora, a korabeli és a késői olvasói a polémiaának.

„Által-út” egy kései vitairatban

Vajon miért írta meg és adta ki Pázmány a Kalauz második kiadása után alig három évvel *Két rövid könyvecske* (Bécs, 1626) címmel vitairatát, amely a nagy szintézisben már részletezett témákat – a Szentírás és az Anyaszentegyház katolikus értelmezését – tárgyalja ismételten?

Maga a szerző így válaszol a kérdésre: „...mivel a sok olvasásra sem a szorgalmatoskodó gondos emberek nem érkeznék, sem a restek nem igyekeznek, által-utat mutatok, mellyen akár-mely együgyű, könnyen feltalálva az igazságot minden vizsgálkodó egyenlenségekben.”²² Pontos megfogalmazása ez a popularitás igényének: tömörebben, rövidebben, áttekinthetőbben igyekszik a Kalauz használóinál szélesebb befogadói réteghez szólni, teológiai tudással egyáltalán nem (vagy csak kevésbé) rendelkező olvasók-hallgatók igényeit szándékszik kielégíteni. Nem teológusoknak ír, hanem „édes nevelő hazájá”-nak, „az böcsülletes Bihar vár-megye” lakosságának, a dedikáció egyértelmű. A téma változatlan, a stílusnak, a beszédmódnak azonban szükségképpen el kell térnie a korábbi fejtegetésektől, ha a szerző valóban „általutat” kínál megcélzott befogadónak, s úgy akar írni, hogy „akármely együgyő” hívő is megérthesse.

A tömörítés szándéka már az első sorokban nyilvánvaló. Az egyházra vonatkozó bibliai metaforákat (melyeket a Kalauz részletezett) itt egyetlen mondatba foglalt felsorolás adja. Eszerint az egyház Krisztus jegyese, Krisztus teste, Isten háza, országa, városa, temploma, akla, igazság oszlopa, a hívek anyja és tanítója. Már itt látható, hogy a képek vezérlik a szöveget, nem az elvont fejtegetések és teológiai szakkifejezések. A latin citátumok ugyan itt sem hiányoznak, de jóval rövidebbek és kisebb számúak, mint korábban, ezzel szemben gyakori a Kalauzra hivatkozás. A szöveg funkciómegosztást sugall tehát: van akinek az itt kínált argumentum is elegendő, akinek viszont nem, az megtalálja a bővebb variánst is másutt, a „szeges írásokban”, a polémiaákban vagy a szintézisben.

A vitairat szerkezete a hagyományos ekkleziológiai felosztást követi, hat fejezetből áll, a tematikai elrendezés a korábbiakhoz képest még csiszoltabb, egyszerűbb, áttekinthetőbb. Az I. rész az igaz egyház megismerhetőségét, a II. a kontinuitását bizonyítja. Számos példázat (főként *exemplum simile*, hasonló történet) vagy a Cicero által javallott rávezető példa (*inductio*, gör. *epagógé*) szövődik be a teológiai fogalmak közé. Az egyház mindenkor láthatóságáról például így nyilatkozik: „Bezzeg valóban tyrannus volna, a ki híveinek feje jószága vesztésében parancsolná, hogy az ő-tőle nevezett városba mennyenek: és oly várost nevezne, mely láthatatlan volna és senki nem tudhatná,

²² RMNY 1351, *A keresztény olvasónak*; valamint: PÖM V, 353.

hol légyen. Így bánik Isten velünk, veszedelemmel fenyegetvén azokat, kik az ő várasában nem mennek, ha ez a váras láthatatlan, ismerhetetlen”.²³

A III., IV. és V. rész egyaránt a négy fő ismérv (una, sancta, catholica, apostolica) mentén rendezi el anyagát: előbb bemutatja magukat az ismertetőjegyeket, majd az újitók oldalán azok hiányáról, a római gyülekezetben pedig azok jelenlétéről szól. Újdonság a VI. rész, amely azt mutatja be tíz pontban, hogy Augustinus véleménye a vitás kérdésekben azonos volt a római egyházzal. Ennek a résznek a beiktatása markánsan jelzi a feltételezett (protestáns vagy felekezeti ingadozó) befogadók megnyerésére irányuló törekvést. Szent Ágoston ugyanis összekötő kapocs a szembenálló felek között, mert – véli Pázmány – „az ellenkezők-is leginkább böcsüllik a régiek közül Sz. Ágostont, kit Calvinus az *Institutió*ban tizenegyszer nevez szentnek; és őtölle, úgymint leghitelesebb tanútól, írja, hogy megérthetjük a régi Ecclesiának tanítását”. Ezen túl „oly időben élt” Augustinus, amelyben még a protestáns álláspont szerint is romlatlan volt „az apostoli tudomány”, tehát ő hiteles tanú lehet a vitában. Végül a legnagyobb egyházatya esetében azt is könnyen bizonyíthatónak látja Pázmány, hogy az ő tanai megegyeztek a későbbi patrisztika és a középkori skolasztika tanításaival, így személye hidat jelenthetett, kontinuitást biztosíthatott az aktuális poszttridentinus katolikus dogmatika felé is.

Egyéb jelei is vannak a kompromisszumkeresésnek. A *Helveciai confessio*-ra itt több utalás történik, mégpedig korántsem mindig polemikus éllel (mint a Kalauzban), hanem épp a közös nevező keresésének jegyében. „Olyan az Ecclesia (úgy mond a *helvetiai confessio*) mint a Noé bárkája, mely-kivül minnyájan elvesztek” – mondja Pázmány egyetértőleg. A Kalauzban ugyanezen jelkép esetében nem említi a Helvét Hitvallást. Másutt a niceai és konstantinápolyi zsinat álláspontjára utal, „mellyet Calvinussal egyetemben a Helveciai Confessio javál”²⁴. A *conciliatio* és az *anticipatio* ilyenféle variánsai igen gyakoriak e vitairat szövegében, ezek a meggyőzésnek jellegzetes pragmatikus alakzatai, az ellenfél érveinek saját célra történő kihasználása, asszimilációja vagy éppen megelőzése főként a kisebb terjedelmű, mozgékony polemikus iratok sajátja.

A *descriptio*, *demonstratio*, *evidentia*, *illustratio* jellegzetes példái új szövegszervező motívumokként épülnek be a Diatribából és Kalauzból örökölt teológiai terminológiába, s több esetben éppen jellegzetesen magyarrá transzformálva. A *successio* fogalmát a Duna képpel világítja meg: „Mi-képpen azért csak azt mondhattuk Duna vizének, mely a Duna forrásából az ő ágyában vagy fészkeben és völgyében szakadás-nélkül alá-folydogál: azonképpen csak azt nevezhetjük apostoli Ecclesiának, mely az Apostolok idejétől fogva egymás-után következő személyeknek tanítása által szintén mi-reánk érkezett”. Egyes példáit a magyar történelemből meríti: „miképpen csak azt mondhattuk Sz. István király nemzetségéből valónak, a kinek származását felvihetjük Sz. István királyra: azonképpen csak azt nevezhetjük apostoli gyülekezetnek, mely az apostolok idejétől fogva, Istentől küldetett igaz Pásztoroknak egy-más-után szünetlen következésével terjedt.”²⁵

²³ PÖM V, 408.

²⁴ Uo. 420.

²⁵ Uo. 425.

A popularitás és az ezzel járó vizualitás jegyei erősen meghatározzák a *Két rövid könyvecske* szövegét. Az elvont teológiai distinkciók helyét ilyesféle magyarázatok veszik át: „...mivel a tetczés mint a száj íz, annyi, mennyi az ember: innen vagy, hogy az újtóknál annyi vallás vagy, mennyi ember; ki-ki magának oly hitet foltoz, minéműt akar. És, ha szóval fogdosod őket, kettőt nem találsz a tudósok-közzül, kik megalkodhassanak egymással; mert, mint a babyloniai torony építők, nem értük egymás nyelvét.”

Kétféle nyelvi törekvés ötvöződik tehát a Bihar vármegyének dedikált vitairatban: a latinul és magyarul egyaránt kidolgozott ekkleziológia szaknyelve és idézetanyaga vezeti az érvelést, a közérthetőségre törekvés azonban egyrészt mérsékli a tudós beszédmód elvontságát, másrészt a retorika egyéb alakzatait is mozgósítja. A popularitás felé közeledő szövegformációk könnyedsége mögött azonban a tudományos nyelv vérteteze jelenti a védelmet, a háttérrel, ez teremtette meg a pázmányi stílusfordulatok, nagyhatású retorikai megoldások gazdag tárházát.

A téma kifejtésének további, újabb formája az a prédikáció, amely az ekkleziológiát (már címe szerint is) nagyívű allegóriában tárgyalja.

Az ecclesia, mint „Christus hajója”

A témának a *rhetorica ecclesiastica* előírásai szerint történő feldolgozása a korábbiaktól teljesen eltérő szövegstruktúrát kívánt meg, az anyag elrendezése (*dispositio*) tehát itt már nem követte a pázmányi egyháztan korábban minden esetben alkalmazott hagyományos hatrészes tagolását. Az evangéliumi szöveg a kiindulópont, ez a témaadó *textus biblicus* (Máté 8,23; Márk 4,35; Lukács 8,22), majd az *exordium*-ot követő *narratio* részletesen kifejtett explicit allegóriává tágítja a hasonlatot. A patrisztika hagyományos nautikus szimbolikája elevenedik meg Pázmány tollán, a Hugo Rahner által monografikus igénnyel feldolgozott *navis ecclesiae* toposz magyar nyelvű retorikus megjelenítésének vagyunk itt olvasói.²⁶ Didaktikus, részletező leírás során áll párhuzamba a két jelentéssík:

„Azt mongyák, hogy a világ a tenger. Mert, miképpen a tenger vize sós és szomjúságunkat meg nem oltya; miképpen a tengerben sok veszedelmek és különböző monstromok, oktalanformájú állatok vannak; miképpen a tengerben, az öreg halak megemészti az aprókat; azonképpen a világnak minden javaiban vagy oly ízetlenség, melyért ezekkel kívánságunk meg nem elégedhetik; veszedelmek és éktelenségek e világon egymást érik; és naponként látjuk, hogy a szegények megemésztenek a gazdagoktól. A hajón az Anyaszentegyházat mongyák jegyeztetni. Mert miképpen a hajó, sok, de szépen egybe-gyalult fákból építetik és egy fő gond-viselőtől igazgattatik; miképpen annak eleje és utólya keskenyeb, közepi szélesben terjed; miképpen a hajónak alsó részei erőssen bé vannak csinálva, hogy a víz által ne mehessen rajta, az ég felé pedig nyitva vagy; miképpen hajó nélkül senki a tengeren által nem mehet; azonképpen az *ecclesia*, különböző rendekből és szerzetekből áll; egy fő-pásztornak gondviselésével

²⁶ RAHNER, Hugo, *Symbole der Kirche*, Salzburg, 1964, 240, 272-273, 280.

vezetetik: kezdetin és az anti-krisztus üldözésében, vége-felé megszorítottatik; noha egyéb üdőkben, a világ-szélességével vetekeedik... és senki a mennyei dicsőségnek partyára nem evezhet, ha az anyaszentegyházban nem találtaik.”²⁷

Közismert tény, hogy a hajó-metaphora a homéroszi eposzok óta a zsidó apokaliptikán át a Bibliáig elterjedt irodalmi toposz, amelyet az emberi lét és sors különféle helyzeteire alkalmaztak. A keresztény egyházra történő vonatkoztatása a II. század vége óta terjedt el, Vanyó László szerint Tertullianustól (*De baptismo*, 12,7) ismert az első olyan szöveg, amelyben a hajó (avagy bárka) ekkleziális szimbólumként jelent meg.²⁸ Hyppolitus mártír és ellenpápa a 3. században már teljes részletességgel fejtette ki a képet. Eszerint a tenger a világ, a hajó az egyház, Krisztus a kormányos, az árboc a kereszt, a két evező a két testamentum, az édesvíztartály a keresztség, a fehér vitorla a Szentlélek, a vasmacska Krisztus törvénye, az evezősök az őrangyalok és így tovább, mindez több változatban élt tovább a patrisztika irodalmában és a katakombák falaira rajzolt képeken egyaránt.²⁹ A Constantinus-féle tolerancia-ediktum (313) után sorra épülő keresztény templomok csarnokait ezután kezdték hajónak nevezni a bennlévők spirituális egységének kifejezésére, szimbolizálva ezzel „Isten népét”, amelynek a történelem viharos tengerén kormányosa Krisztus, aki az örök boldogság kikötője, az égi *portus* felé vezérli a hajót.³⁰ A toposz az egész középkoron át élt, s a reformáció áramában létrejött felekezetek többféle változatban alkalmazták. Bornemisza Péter például külön prédikációt szentelt e témának „Az Christus haioczkaiá hankodasáról” címmel, ugyancsak a Máté 8,23-ból kiindulva, exegézise azonban egész más irányú, mint a Pázmányé. Az evangélikus prédikátor szerint Krisztus csodája, a háborgó tenger lecsendesítése (sőt megfenyítése) a „világi háborúságok” (bűn, ördög, betegség, poklosság, köszvény, kólika, hideglelés, fogság, kínzás, Krisztus igéjének háborgatása, kööső, szelek, habok, zápor, gonosz hírek, kárvallások, gonosz emberek, halál, kárhozat és „több ezerféle”) eltávoztatását jelképezi, az isteni kegyelem szimbóluma tehát. Ebből az interpretációból az erős konfesszionális szín sem hiányzik, rövidesen azt is megmondja ugyanis, kik a hajó „hánkódását” okozó hullámok keltői, a hívők háborgatói, s itt a törökök, tatárok, zsidók, cigányok, ördögösök, éjjeljárók mellett a pápásokat és bálványozókat említi.³¹ Bornemisza ezzel a toposz hellenisztikus és korai patrisztikus tradíciójának ahhoz az ágához kapcsolódott, amely az antik tengerdémonológia nyomán a háborgó víztömeg mélységeiben az örök gonoszság, a sátáni erők rejtőzését sugalmazta,

²⁷ PÖM VI, 361.

²⁸ VANYÓ László: *Az ókeresztény művészet szimbólumai*, Bp. 1997, 177; *Tertullianus művei*, Bp. 1986, 179 (Ókeresztény írók, 12). Az eredeti szöveg: „Ceterum navicula illa figuram Ecclesiae praeferebat, quod in mari, id est in saeculo, fluctibus, id est persecutionibus et temptationibus, inquietatur, Domino per patientiam velut dormiente, donec orationibus sanctorum in ultimis suscitatus compescat saeculum et tranquillitatem suis reddat.” *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. 20, Wien, 1890, 212, 2-7).

²⁹ RAHNER, i.m. 307-308.

³⁰ JUNGSMANN, Josef Andreas: *Symbolik der katholischen Kirche*, Stuttgart, 1960, 20.

³¹ BORNEMISZA Péter: *Predikációk egész esztendő által minden vasárnapra...*, Detrekő, 1584, 108.

minthogy – Hilarius szavaival – „profundum maris sedem intelligimus inferni”, tehát magát a poklot rejti a démonikus elem.³²

A *navis Ecclesiae* toposza azonban protestáns kontextusban is több variációban, többféle interpretációban s többféle retorikával jelent meg. Ennek külön tanulmányt érdemlő történetéből ezúttal csak még egy példát említünk. Száz évvel Bornemisza után a református Szatmárnémeti Mihály egyik prédikációja a Pázmányéhoz egészen hasonlóan, igen részletesen fejti ki ezt a képet, csak hogy ő nem a győzedelmes, hanem az üldözött egyházat jeleníti meg ugyanazon evangéliumi szöveg nyomán. Eszerint „mert miképpen az hajó a tengerre szálván, az haboktól s szelektől ide s tova hányattatik és edgyik szigettől az másikhoz vitetik, így az Ecclesia is az nyomorúságnak habjaitól és az üldözésnek szeleitől hányattatik ez világon; sőt gyakorta, ez világnak edgyik tartományátul az másikra vettetik: példák erre azok az országok, melyekben az üldözésnek szelétől elhintetvén az emberek, ez mai napon Ecclesiák építtetnek; mert miképpen az hajónak hasadékin alattomban bé-szivárogván az víz, gyakorta az hajót sillyedésben hozza; így az Ecclesiákban gyakorta alattomban bé-csúsznak az hamis tanítók, kik mindaddig terhelik az Ecclesiát, hogy az hitben hajó-törést szenvedgyen... Néha ez vagy amaz hajó a szélvészben eltöredezik, de az emberek az hajó darabján kiúszkálnak a partra, így sokszor az magános Ecclesiák elpusztulnak, de annak igaz tagjai az üldözésnek idején máshová vitetnek s ott telepíttetnek meg Istentől.”³³

Mindezzel szemben Pázmány nautikus metaforája egyértelműen az üldöztetéseken úrrá lévő, triumfáló egyházat mutatja be. A megformálást tekintve szembeötlő, hogy az ilyen mértékben történő részletezés, a kép retorikus kibontása elsősorban prédikációira jellemző, míg szakteológiai tárgyú írásaiban, valamint hitvitáinak szövegében sokkal inkább a pragmatikus alakzatok bősége és változatossága a feltűnő.³⁴ A morális tanítás – a *genus deliberativum* – viszont a vizualitást kívánta meg, ezért a leíró és történetmondó szövegegységek (*descriptio, narratio*) vették át az ilyen típusú szövegek szervezését, valamint az ókeresztény szimbólumok retorikus kifejtése jutott jelentékeny szerephez, érthető tehát, hogy a *navis ecclesiae* toposza is részletes retorikai kifejtést kap a katolikus ekkleziológiai tanítást népszerűsítő s egyben konfesszionális kegyességre buzdító beszédben.

A prédikáció *propositio*-ja nagyon határozott, a tézist és antitézist egyetlen mondatba sűrítve jeleníti meg: „...e jelen-való órában megmutatom, hogy, noha az Anyaszentegyház mindenkor keresztek-, rettegések-, üldöztetések-alat vitézkedik: mindazáltal, sem a pogányok kegyetlensége, sem az eretnekek csalogatása, sem a hamis atyafiak versengése, ezt -meg nem győzheti...”. A *contrapositum* a kötőszók (noha, mindazonáltal) révén jut kifejezésre, s a befogadók számára sugalmazni kívánt *triumphus* a továbbiakban a nehézségek részletező bemutatásával válik értékessé, felfokozott

³²RAHNER, i.m. 274 skk. Vö. Das böse Meer c. fejezetét.

³³SZATMÁRNÉMETI Mihály: *Dominicalis Praedikatiók*, Kolozsvár, 1679, 152–154; CSORBA Dávid, *Ortodoxia és puritanizmus Szatmárnémeti Mihály Dominiciájában*, Studia Litteraria, 1998, 98–120.

³⁴BITSKEY István, *Polémia és retorika egy Pázmány-vitairatban*, in Uő, *Virtus és religió*, Miskolc, 1999, 151 skk.

jelentőségűvé. A hagyományos egyházteológia dialektikája jelenik itt meg, az a kettősség, amelyet Ravenna híres hitszónoka, Petrus Chrysologus az 5. században így jellemzett: „ecclesia tunditur, non mergitur”, vagy amint a modern teológus, Rahner fogalmazott: „Die Kirche ist immer in Gefahr - und doch einziger Ort der Geborgenheit”.³⁵

A beszéd legterjedelmesebb részében további allegóriák sorakoznak. Elsőként az Apokalipszis (12,1) szenvedő asszonyának és a hétfejű sárkánynak látomását idézi fel, mivel „bötű-szerént az Anyaszentegyházat értik fájdalommal-szülő asszonyon”, s ennek győzedelme a triumfáló egyház jelképe. Ezen túl is szimbólumok kifejtésével szerveződik a szöveg: az *Ecclesia* az igazság oszlopa, Krisztus teste. Újabb, hosszabb argumentáció következik ezután az egyháztörténet bevonásával. Tertullianus, Eusebius és Tacitus a forrás, az egyházért mártírhalt szenvedők hosszú sorának bemutatása, szenvedéseik ecsetelése jelenti az érveket: „A halálok és kínozások nemét és hallatlan kegyetlenségét, ki tudná előszámolni? Némelyeket mézzel békentek és legmelegebb verő-fényre kötözték, hogy a legyektől kínoztatnának. Némelyeknek körmök allyát, sőt férfiúságát és al-felét hegyes nádkkal lyuggatták. És, hogy a kínnal egybe-foglaltatnék a gyalázat és szemérem, a becsülletes asszonyokat, egy lábokon felfüggesztették merő mezítelenül. Sokakat, egybevont erős fiatal-fák ágaihoz két-felé kötötték és úgy szaggatták darabokra... A sok keresztények ölésében a fejszék, mellyekkel nyakaztattak, megtompultak, sőt eltörték: a hóhérok elfáradtak.”³⁶

A felsorolás még hosszan folytatódik. Minél nagyobb az ecsetelt borzalom, annál inkább bizonyítottnak látszik az egyház állandósága: még ilyen mérvű csapások sem törhették meg, ennyi szenvedés elviselése sem tudta megsemmisíteni, sőt épp a mártírok véréből gyarapodott erkölcsi tőkéje. A vértanútörténetek az *ecclesia triumphans*, az *ecclesia una et catholica* igazolásává válnak, legyőzhetetlenségét és „fogyhatatlanságát” illusztrálják ebben a kontextusban. Az egyháztörténet bizarr, különleges, szélsőséges mozzanatainak felsorakoztatása (Néró anyagilkos „dühös erkölcsének indulattya”, keresztények elevenen eltemetése, városok felgyújtása, stb.) a figyelem ébrentartásának, a hallgatóság megindításának (*movere*) retorikai eszköze, s itt már nyilvánvaló az elkápráztatás (*delectare*) szándéka is.

Hasonló exemplumfüzerek a barokk prédikációs gyakorlatban sűrűn előfordulnak, funkciójukról Káldi György beszédgyűjteményének kapcsán az újabb vizsgálódás kimutatta, hogy a szöveg zsúfoltságát az ő esetében a „mértéktartó retorizáltság” tartja keretek között.³⁷ Ez igazolódik be akkor is, ha a jezsuita Biblia-fordítónak ugyanezen napra, ugyanezen textusra készült prédikációját a Pázmányéval összevetjük: ő is kifejti a *navis ecclesiae* toposzát, ámde egyszerűbb szerkesztésmód és kevésbé részletezett

³⁵RAHNER, i.m. 30.

³⁶PÖM VI, 367.

³⁷GÁBOR Csilla, *Káldi György exemplumai*, Studia Litteraria, 1994, 148.

metaforasor jellemzi Káldi beszédét, margináliái pedig öt lapon át csakis a Szentírásból valók, mindössze egyszer említi Tertullianust a mártírtörténetek kapcsán.³⁸

Pázmány prédikációira fokozottabban is áll, hogy a szövegükbe szőtt rövid történetek, narratív betétek nem esetleges interpolációk, csupán a dekorativitást szolgáló mozaikkockák, hanem az argumentum koherenciáját biztosító alakzatok, a gondolati építményt összetartó kötőelemek, más szóval – miként arra egy stilisztikai elemzés találóan utalt – „nem holmi díszcsempék, felszíni máz, tónusadó kirakókockák, hanem egy jól megtervezett-konstruált műalkotás szerves részei... Egy-egy leírás körülhatárolt metszet: az alapgondolatot szolgálja, több réteg egymásra rakódik, újjászerveződik, egységet teremt, érzékeltet.”³⁹

A különféle exemplumok színes forgataga után egy hosszabb Augustinus-idézet szerepel az *auctoritas* biztosítására. Végül kettős tanulság zárja az előadott hosszabb-rövidebb narratív részletek sorát: a kegyetlen üldözők valamennyien megbűnhődnek (itt a csúcspont Julianus császár történetének előadása Theodoretus nyomán), ezzel szemben viszont „az iszonyú öldöklések” az igaz Ekkleziát „éppítették, szaporították”. Metaforalánc révén válik érzékletessé ez a tétel: „...ha a tűz tisztította az aranyat; a reszelő hegyesíti a vasat; a malom-kő liszté teszi a búzát: az Anyaszentegyházat-is fényesítette, élesítette, Christus asztalára készítette az üldözések kegyetlensége.”

A summa, a konklúzió kettős: egy apologetikus és egy morális részre tagolódik. Az előbbi a konfesszionális álláspont rögzítése, azaz a kereszténység egységének bizonyítása, a folyamatosan látható egyházi lét demonstrálása, az *ecclesia catholica* legyőzhetetlenségébe vetett hit erősítése. Az utóbbi viszont a befogadók individuális mozgósítása, az egyéni felelősségre való hivatkozás révén történik: „...noha a Christus hajóját semmi habok el nem boríthatják: de azért szükség, hogy mi-is annak óltalmára vigyázzunk.” A teendőt explicit módon is megfogalmazza végül a szerzői *exhortatio*: mindenkinek kötelessége, hogy általa cselédei és hozzátartozói, jobbágjai és „társalkodó barátai” Krisztus hajójába, az egyetlen igaz egyházba hozassanak „intéssel, tanítással, fenyítéssel, jó példával”. Gyakoriak itt a közönséghez fordulás retorikai alakzatai: „Szent Isten? Hová gondolkodnak ezek az emberek? Azt hiszik-e, hogy valaki egy vagy két dologban egyenlő értelmet követ véllek, éppen és teljességesen az ő hiteken vagyon?” Az *exclamatio* és *interrogatio* itt a virtuális közönséghez szól, az így alkotott *apostrophé* pedig erős patetikus hatást idéz elő. Mindezt tekintetbe véve a beszéd leginkább a *genus deliberativum* (ezen belül az *exhortatorium*) kategóriájához sorolható, s benne a *docere, movere (flectere)* és a *delectare* szándéka egyaránt fellelhető. Pázmány prédikációs gyakorlata általában véve is azt látszik igazolni, hogy a katolikus hitszónokok a három követelmény, ill. lehetőség egyidejű megvalósíthatóságát vallották s éppen ezek összhangjától reméltek átütő erejű hatást. A

³⁸KÁLDI György, *Az Innepokre-való Predikatzjoknak Első Részge*, Pozsony, 1631, 198-206 (Káldi felsorolja, de nem fejti ki az Ecclesiára vonatkozó metaforákat: mustármag, kovász, hegyi város, akol, pálmafa, szőlő, Noé bárkája az Egyház ezek szerint).

³⁹P. NAGY István, *Narráció és erkölcsi tisztaság (történet-betétek és leírások Pázmány Péter prédikációiban)*, Új Symposion, 1982, 203-204.

kor egyik legterjedelmesebb jezsuita egyházi retorikája, Carolus Regius *Orator christianusa* szerint is a szónok három feladata egyaránt fontos, Augustinusra hivatkozva hangsúlyozza: „Orator debet docere, delectare, flectere.”⁴⁰

Végeredményben a négy szöveg összevetése után megállapíthatónak látszik, hogy ugyanazon témának más-más műfajban és más-más beszédmódot megkívánó kontextusban való megszövegezése eltérő retorikai eszköztárat mozgósított, s a változások eléggé szembetűnően a dogmatikai szakszövegtől az esztétikai szféra irányába történő haladást mutatják. Pázmány egyháztanának több mint három évtizedes formálódása figyelhető meg a vizsgált szövegek összevetése révén: a tudományos, teológiai alaposztottságtól a magas szintű népszerűsítésig terjed az a retorikai arzenál, amely szerepet kap bennük. Ugyanazt a témát különböző műfajokban eltérő retorika jelenítette meg, a tárgyalt kérdéshez rendelt szövegformák, szónoki eljárások és alakzatok minden esetben igazodtak annak a közegnek az elvárásaihoz, amelynek figyelmét a szerző éppen akkor megnyerni igyekezett.

Mivel Pázmány mind a dogmatika terminológiájában, mind az erkölcsnevelő, kegyes életre serkentő adhortatív hangnemben, s a genus elocutionis különféle változataiban kora legmagasabb színvonalú prózáját alkotta meg, szükségképpen felmerül a kérdés: hogyan oldotta fel azt az ellentétet, amely a kétféle kommunikációs helyzet között feszült? Ugyanis – mint arra Kecskeméti Gábor utalt – „az erősen retorikus beszédhelyzetek alkalmával a hitbéli tételrendszerek kifejtésében általában dogmatikai zavarok lépnek fel, a teológia tartalmi irányítása alatt álló műfajokban a retorikai eszközök mozgósítása az átadni kívánt üzenet és a hatékony átadás feltételeit biztosítani képes megformálás kétféle érdekének konfrontációjához vezet.”⁴¹

Pázmány prédikációja viszont épp azért lehetett sikeres és nagyhatású, mert az általa kedvelt műfajok, ékeesszólási módok és retorikai alakzatok sokszínűsége révén jórészt fel tudta oldani az ellentmondást: közvetíteni kívánt hittétele (jelen esetben ekkleziológiai álláspontja) szilárd teológiai bázison, előzetes részletező kidolgozáson alapult, az író feladata az volt, hogy a saját maga által teológiai síkon megszövegezett tételt a népszerű morális tanítás nyelvére ültesse át, annak retorikai figuráira transzponálja. A teológiai téma a prédikációban hajlott át kegyes életre nevelő tanításba, a dogmatikai szakterminológia és egyháztani szimbólumrendszer itt telítődött az *adhortatio* szolgálatába állított vizualitással és pátosszal, az ekkleziológia korábbi tudományos kifejtése teremtette meg a morális tanítás magas színvonalának lehetőségét. Valóban többszólamúságot és megkomponáltságot kívánt ez meg a szövegektől, miként arra Thímár Attila találó kifejezésekkel utalt.⁴² A latin nyelvű polemikus tapasztalat s a

⁴⁰Carolus REGIUS, *Orator christianus*, Roma, 1612, 236 (secunda pars, liber quartus, caput XV: Tria Concionatoris officia). Pázmány beszédének genusára pontosan ráillenek Regius szavai: „In genere Suasorio quod est deliberativum et Adhortatorio quod ei proximé adiungitur solet esse magna pars Concionum nostrarum, quales sunt Conciones Christi ad poenitentiam, ad charitatem, ad contemptum rerum terrenarum.” ibidem 287.

⁴¹KECSKEMÉTI, i.m. 743.

⁴²THÍMÁR, i.m. 115, 123 skk.

Grácban előadott *theologia scholastica* adta a magyar nyelvű írói tevékenység alapját jelentő tudományos bázist, műfaji tudatosságot, nyelvi fölényt és magabiztosságot.⁴³ Ez a szövegszervező érzékenység, az elmélyült teológiai ismeretek változatos, többretegű retorikai megformálásának képessége, a többféle műfaj és stílusnem (*genus dicendi*) szabályaihoz alkalmazkodó rugalmasság biztosította egyfelől Pázmány hittérítői és hitvitázó sikerességét, másfelől ez tette prédikációit hosszú időre a magyar katolikus irodalom követendő példájává, nem ritkán még protestáns prédikátorok által is variált mintájává, s ezen túl a régi magyar próza sokáig el nem ért csúcsteljesítményeinek egyikévé.

⁴³Erre utalt SZABÓ Ferenc is: *Pázmány Péter, az európai szellemáramlatok közvetítője. Az Opera omnia Pázmány életművében*, in *Régi és új peregrináció. Magyarok külföldön, külföldiek Magyarországon*, Bp.-Szeged, 1993, 357, ill. 362.

A MEDITÁCIÓ A HITGYAKORLÁSBAN ÉS AZ IRODALOMBAN

GÁBOR CSILLA¹

ABSTRACT. Meditation in the Spiritual Life and in Literature. The study involves methods of literary, theological research and experiences in the history of spirituality. First it defines the term *meditation* as an individual practice of the spiritual life, where contemplation on a special theme also involves a decision: to act in accord with the values brought to light during the reflection. The written form of the meditation may be considered as one of the specific genres of ecclesiastical literature, with a great number of works from 17th century Hungarian literature being written in this genre.

The second part of the paper deals with the Jesuit meditation, putting in focus Mátyás Hajnal's *Booklet of the Heart* published in 1629 in Vienna. The work is a sequence of 18 emblems, each of them followed by a meditation and a prayer. Its theme is the functioning of divine grace and the process of justification. The viewpoint of the analysis is a complex one: the theological problem is presented in literary form through the use of popular genre and language.

Prológus

Az itt következő tanulmány a „közöttség” jegyében készült: vizsgálati irányai irodalomtörténeti, lelkeségi és dogmatikai szempontokat egyaránt érvényesítenek, igyekeznek rámutatni a közöttük levő kapcsolódási pontokra, hasznosítják az egyes részterületek szakmai tapasztalatait a téma alaposabb megvilágításában. Ez a köztes állapot azonban nem tekintendő a téma diktálta kényszerhelyzetnek, hanem ajándéknak, lehetőségnek. Irodalomtörténészként – akinek kutatási területe a felvilágosodás korát megelőző, jellegében alapvetően egyházas, konfesszionális irodalom – különösen is tapasztalom az irodalom- és hittudomány megközelítési szempontjainak egymásrataltságát, a kétféle gondolkodás és műveltség egymást kiegészítő és gazdagító voltát. Teológusok és irodalmárok számára ígéretes, a további együttműködés irányát meghatározó kihívás lehet: fel tudják-e ajánlani saját területükön szerzett megfigyeléseiket a másik tudományszaknak, illetve be tudják-e építeni saját kutatásaikba azt, amit ugyanabban vagy hasonló témában a másik elért?

¹ A szerző a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Irodalomtudományi Tanszékének adjunktusa. A dolgozat elkészítése (az anyaggyűjtés és a tanulmányterv kialakulása) idején a szerző Domus Hungarica Scientiarum et Artium ösztöndíjtámogatásban részesült.

A fogalomhasználat tisztázása

Ha akár minden különösebb célirányosság nélkül, pusztán az általános tájékozódás kedvéért áttekintjük az utóbbi néhány év magyar nyelvű egyházi könyvkiadásának anyagát, szembeötlően sok, az imádság, elmélkedés témáját körüljáró, az istenkeresés különféle módjaival foglalkozó tételt találunk. Öröndetes ez a jelenség, hiszen a hitnek a tényszerű ismereteknél mélyebb, személyes megélése iránti valós igény meglétét jelzi. A kiadványok között megtalálható az egyházi hagyomány több klasszikus remekműve éppúgy, mint annak kortársi újraértelmezése és továbbgondolása, lelkiégtörténeti vázlat vagy olyan sorozat, amely a bencés lelkiesség korai és mai írott termékeinek legjavát nyújtja az olvasónak. Megfigyelhetjük továbbá azt is, hogy e kötetek változatos rétegigényeknek is igyekeznek megfelelni, hiszen a tudományos módszerességgel megírt értekezéstől egy-egy lelki gyakorlatos anyag szerkesztett változatán át a szöveges-rajzos „majdnem-képregényig” igen széles a műfajok skálája.²

Ugyanakkor – témánkhoz, a meditáció kérdésköréhez közelítve – a fogalom használatában a félreértések és viták elkerülése végett tisztáznunk kell, hogy mit értünk rajta. A keleti lelkiességek hatására az utóbbi évtizedekben a kontemplatív hagyományokat kezdték illetni a szóval, és van olyan katolikus szerző, aki könyvében ilyen értelemben használja a kifejezést.³ A ma általánosan elterjedt egyházi (és vele összefüggésben irodalomtörténeti) szóhasználat ezzel szemben az imádság egyik fontos formáját, a hit igazságainak egzisztenciális elmélyítési lehetőségét érti rajta, racionálisan következtető, személyes megfontolást, amelynek célja az egyén megszentelődése és képessé válása a szabadon formált belső imára.⁴

Jelen dolgozatban a *meditáció* kifejezést annak klasszikus jelentésében használjuk, az *elmélkedéssel* szinonim fogalomként. Tisztában vagyunk azzal, ha nem is minden esetben utalunk rá, hogy a meditáció nem szakítható el a lelki élet más formáitól, és hogy a különböző fokozatok közötti átmenet folyamatos: a racionális feldolgozás átalakulhat bensőséges imabeszélgetéssé, belenőhet a kontemplációba, mint ahogyan a fordított útirány is lehetséges.

A meditáció mint vallásos gyakorlat az egyházi hagyományban

Nincs terünk a fejlődéstörténeti mozzanatok még csak vázlatos számbavételére sem, pusztán a további gondolatmenetünk szempontjából legfontosabb és legtartósabb kristályosodási pontokra utalhatunk. Etimológiailag a latin szó jelentésével – meditator: elmélkedik, gondolkodik – összefügg a meditáció mint egyéni áhítatgyakorlat és vallási cselekvés alapvető célkitűzése: valamit azzal a szándékkal végiggondolni, szívünkben

² Csak ízelítőül néhány cím: Jézusról nevezett SZENT TERÉZIA *Összes művei I.*, *A tökéletesség útja* és *A belső várkastély*, Ford. Szent Teréziáról nevezett Ernő atya sarutlan kármelita, Győr, 1996; PHILIPPE, Jaques, *Idő Istennek. A belső ima útja*, Homokkomárom, 1996; SÖVEGES Dávid OSB, *Füzetek a lelkiesség történetéből*, Pannonhalma, 1993; Bencés Leleki Füzetek 1992 óta folyamatosan megjelenő kötetei; GUERRINI, Mariarosa, *Szeretsz te engem?*, Bp., 1993.

³ JÁLICS Ferenc, *Szemlélődő lelki gyakorlat. Bevezetés a kontemplatív életszemléletbe és a Jézus-imába*, Kecskemét, 1994, 21.

⁴ Vö. SCHÜTZ, Christian, *A keresztény szellemiség lexikona*, Bp., 1993, 73, 252.

hordozni, hogy majd az elgondoltak szellemében cselekedjünk, tartalmazza tehát a gyakorlás, begyakorlás jelentésmozzanatát. Továbbá a szó gyökének héber eredete a félhangos, az egész személyiséget igénybe vevő olvasást, görög eredete pedig a szívben hordozást, szeretetteljes ápolást foglalja magában.⁵ A patrisztikus hagyomány ezért beszél *ruminatio*ról, az Ige ráérős, az egész személyiséget átjáró „kérődzéséről”.⁶ És ezekből az elemekből építkezik a Szent Benedek-i tradíció, amikor a *lectio – meditatio – oratio* hármasságát kialakítja. Itt a *lectio divina*, a bibliaolvasás nemcsak, sőt nem elsősorban tanulás, hanem a szöveg gondolati kibontását, az olvasottak ízének újra-átérzését, vagyis a *meditatio*t előkészítő fázis, végül pedig az *oratio* "az emberi szív legmélyéről fakadó, az isteni szóra adott válasz."⁷ Így lesz az olvasásból állandó odahallgatás, figyelem Istenre és kinyilatkoztatására. Végso soron pedig a három lépés, amellyel, hogy Isten és igazságai megismerésében nagy teret enged az értelemnek, a szellemnek, mégis inkább érzelmi és akaratú imádság, azaz a szív és az akarat Istenre irányítása.⁸ Minthogy Sevillai Szent Izidor szerint „Amikor imádkozunk, mi szólunk Istenhez; amikor pedig olvasunk, Isten szól hozzánk,”⁹ és ez a helyzet kifinomult önismeretre vezet, a meditációs cselekvésben a lélek mintegy ingamozgást végez a saját bűnös állapotának felismerése és Isten jóságának tapasztalata között. Ebből bontakozik ki az egyes meditációk szerkezeti sémája is: az elmélkedő látja a bűn mélységét, ám e felismerés a léleknek erőt ad, mert rácsodálkozik Isten irgalmára, végül Isten felé fordul.¹⁰

Ámbár a jezsuita spiritualitás, közelebbről Loyolai Ignác *Lelki gyakorlatos könyve* – legalábbis ami a módszereket illeti – első látásra igen távol van akár a bencés, akár a középkori áhitatformáktól, az alaposabb elemzés kimutathat érintkezési pontokat közöttük. Valószínűleg nem csekély a montserrati bencés hatás jelentősége Ignác lelki profiljának alakulására, elmélkedési módszerének szerkezete mindenesetre – ha távolról is –, de emlékeztet a benedeki fokozatokra: az előkészítő ima és előgyakorlat szerepe a témára való ráhangolódás, funkciója a *lectio divina*éhoz hasonló,¹¹ a szorosan vett elmélkedés pontjai az értelmi és érzelmi átélésre szolgálnak (*meditatio*), míg a kollokvium Krisztussal vagy a Szent Szűzzel folytatott imabeszélgetés, amely a szöveg szerint "valódi beszélgetés,"¹² párhuzamos tehát az *oratio* bensőséges, bizalomteli fáziséval. Ugyanakkor új vonása a képzelet bevonása az elmélkedés folyamatába, a személy szükségleteinek és igényeinek a humanista individualizmus hatását mutató messzemenő figyelembevétele, nemkülönben a hagyomány elemeinek egy megváltozott cél, a saját életre vonatkozó

⁵ Vö. ERDEI, Klára, *Auf dem Wege zu sich selbst: Die Meditation im 16. Jahrhundert. Eine funktionsanalytische Gattungsbeschreibung*, In Kommission bei Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1990, 17.

⁶ Vö. AUGUSTINUS, *Enarratio in psalmos*, 36, sermo III, 5.

⁷ *** *A Regula lalkisége*, Pannonhalma, 1995, 66.

⁸ HEUFELDER, Emanuel Maria OSB, *Istenhez vezető utunk Szent Benedek Regulája szerint*, Pannonhalma, 1995, 152.

⁹ Szent Izidor püspök szentenciás könyvéből, Lib. 3,8-10: PL 83, 679. Vö. *Az imaórák liturgiája II.*, Budapest, 1991, 1397.

¹⁰ Vö. ERDEI, i. m., 27.

¹¹ Persze itt az olvasást a színhely kialakítása, illetve az alkalomhoz illő kegyelem kérése helyettesíti.

¹² *Lelki gyakorlatos könyv*, in SZABÓ Ferenc SJ (szerk.), *Loyolai Szent Ignác írásaiból*, Róma, 1990, 90.

döntés szolgálatába történő beállítása, valamint az a törekvése, hogy szintézist teremtsen a misztikus és apostoli, egyéni és közösségi, aktív és kontemplatív élet formái között.¹³

Írásos reflexió: a meditáció mint az egyházi irodalom műfaja

Az elmélkedést mint az egyéni áhítatgyakorlat formáját természetesen követi az írásos reflexió, a meditáció műfajában készült irodalmi alkotás. Az irodalomtörténeti vizsgálódás ígéretes, és az anyagfeltárás fázisán alig túllevő feladata az egyházi irodalom kutatása. Az a tény, hogy az írásbeliség e jelentős, mennyiségét tekintve is számottevő rétegére hosszú ideig nem fordítottak kellő és illő figyelmet, ideológiai tényezőkön kívül a modern (esztétikai szemléletű) irodalomfogalomnak régi korokra történő visszavetítésével is magyarázható; az újabban iránta megnyilvánuló érdeklődés ugyanakkor összefügg azzal a posztstrukturalista irodalomkoncepcióval (is), amely az irodalmi kommunikáció lefolyására helyezi a hangsúlyt, tehát elveti a szöveg „irodalmi” – „nem irodalmi” jellege közötti különbségtévesztést.¹⁴ Ennek jótékony eredménye pedig, hogy e szemléletmód összhangba kerül az irodalom fogalmának történeti változásával és változékonyságával, számol azzal, hogy a koraujkori és annál korábbi irodalomfelfogásban a szó modern értelmében vett szépirodalom és tudomány nem válik el egymástól, így az írásos termelés egésze joggal képezheti vizsgálat tárgyát.

Ami most már a meditációt mint az egyházi irodalomnak használati, pragmatikus műfaját illeti, amely a tisztán szépirodalmi szövegektől eltérően tárgyát nem maga konstituálja, hanem egy önmagán kívül álló értelem által meghatározott, és amelynek célja az igazság és a tudás közötti közvetítés,¹⁵ besorolása és leírása többszörösen is problematikus. Témáit és megformáltságát tekintve igen hajlékony és változékonny, van azonban néhány állandó jellemzője: azt a célt tűzi ki, hogy a lelket Istenhez emelje, illetőleg hogy a lélek Istennel találkozzék az önismeret által, ehhez az értelem mellett a lélek többi belső erőit, az akaratot és az érzelmeket is aktivizálja. Innen vannak aztán az antitetikus jellemzők, az intellektuális és affektív vonások együttélése- és hatása. Hasonló ambivalencia látható a műfaj funkciójában is: a szubjektív konfesszió és az objektív hitismeret kettősségét a záró dicséret oldja fel, a személyes devóció és az intézményes tradicionális hit kettőssége lírai és didaktikus princípiumok együttes jelenlétét hozza magával. Minthogy a szentírás-olvasásból nő ki, rokonságot mutat a bibliai parafrázissal, mivel pedig könnyedén átválthat imába, az imádság-műfajjal kapcsolatosan is nehéz a határ megvonása.¹⁶

A jezsuita meditáció és Hajnal Mátyás *Szíves könyvecskéje*

Erdei Klára a meditációról írott – témáját irodalmi, teológiai és esztétörténeti kontextusba ágyazó, tipológiát is nyújtó – tanulmányában a műfaj fellendülési periódusait

¹³ Vö. SÖVEGES, i. m., 190–197; ill. ERDEI, i. m., 103.

¹⁴ SZILI József, *Az irodalomfogalmak rendszere*, Bp., 1993, 184–185; vö. még: TÜSKÉS Gábor, *A XVII. századi elbeszélő egyházi irodalom európai kapcsolatai* (Nádasi János), Bp., 1997, 17.

¹⁵ Vö. UEDING, Gert (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, III., Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1996, 588.

¹⁶ Minderről lásd a részletes leírást: ERDEI, i. m., 45–48.

a vallási krízisekkel hozza összefüggésbe, a tettekészség hiányával magyarázza a reflexió előretörését. Így értelmezi a *devotio moderna* kialakulását mint olyan áhítatformát, amely az adott egyházi állapotokkal szembeni kritika megfogalmazása mellett a racionális metafizikával és spekulatív misztikával szemben is alternatívát kínál.¹⁷ A reformációt, valamint a katolikus reformot is egy, a válságra adott válaszlehetőségnek tekinti, vagy az áhítati irodalom 16. század végi új lendületét szintén a reformáció kríziséből kinőtt gyümölcsként értelmezi.¹⁸ És jóllehet jelzi, hogy a *krízis* szót nem értékítéletként használja, nem a dekadencia, hanem valamiféle kreatív káosz, termékeny nyugtalanság jelölésére, az általánosító kijelentést finomításra szorulónak érezzük, pontosan a jezsuita meditáció vizsgálatából kiindulva. A műfaj termékei ugyanis használati irodalomként (ezt megelőzően pedig vallásos cselekvésként) az emberi tettek, döntések értékrendi, interiorizált megalapozását szolgálják, akárcsak kiinduló alapszövegük, az *Exortitia spiritalia*.

A 16–17. századi jezsuita meditációs irodalom európai és magyarországi irányainak, termékeinek vázlatos, a nyitott kérdésekre és hosszútávú kutatási feladatokra is figyelő számbavételét olvashatjuk Tüskés Gábornak Nádas Jánosról írott monográfiájában.¹⁹ Áttekintésének tanulságai közé tartozik, hogy magyarországi viszonylatban a meditáció némi késéssel mintegy keresztmetszetét adja az európai anyagnak.²⁰ Megállapításaihoz hozzátehetjük, hogy ez a korpusz részét képezi a 17. században katolikus és protestáns oldalon egyaránt erőteljesen fejlődő fordítási (és akkomodációs) törekvéseknek, amely törekvések olykor határozott nyelvteremtői tevékenységet is jelentenek, ám a hiányzó intézményi háttér miatt elszigeteltségben maradvá teljesítményük tragikus nagyszerűségét nem lehet nem észrevenni.

A továbbiakban a Pázmány Péter tanítványi, később munkatársi köréhez tartozó Hajnal Mátyásnak egy 1629-ben Bécsben napvilágot látott kis kötetével foglalkozunk. A munka, amelyet mint Esterházy Miklós nádor udvari papja az általa katolikus hitre térített Nyáry Krisztinának ajánlott, a keletkezési kontextust is figyelembe véve éppen nem tűnik válságterméknek. Jóllehet egy, a polémiától sem visszariadó szerző²¹ könyve a *Szűves könyvecske*, szerzetetésének oka – Hajnal szavaival – segédeszközt adni a *devotizáláshoz*, ennek előfeltétele azonban a devóció tárgyának ismerete, amit ugyancsak felvállal a mű, anélkül, hogy a témában rejlő vitalehetőséget kihasználná. A *Szűves könyvecske*²² a műfaj, egyáltalán a barokk egyházi irodalom tipikusságában is egyedülálló példája, amely irodalomtörténeti értékei mellett a különféle szakterületekhez és műveltségi szintekhez tartozó nyelvezetek együttes használatának, használhatóságának elvi kérdését is felveti.

¹⁷ ERDEI, i. m., 48, 53.

¹⁸ ERDEI, i. m., 113.

¹⁹ TÜSKÉS, i. m., 29–53.

²⁰ TÜSKÉS, i. m., 53.

²¹ Két megjelölt vitairata: *Ki-tett csejgér*, Pozsony, 1640; ill. *A ki-tett csejgérnek feljebb emelt csejgere*, Pozsony, 1641–43 táján, Keresztúri Pálnak, Rákóczi György fejedelem papjának katekizmusát bírálja, majd az erre írt feleletet utasítja vissza.

²² Teljes címe: *Az Jesus szívet szerető szívekenek aytatosságára Szűves Kepekkel Ki Formáltatott; és azokról való Elmélkedésekkel és Imádságokkal megmagyaráztatott könyvecské*, Bécs, 1629, RMK I 576; RMNY 1422. Hasonmás kiadását szerk. KÖSZEGHY Péter, a kísérotanulmányt írta HOLL Béla, Bp., 1992.

A mű mint a kezdődő barokk irodalom terméke, semmilyen hagyományos műfajba sem sorolható be maradéktalanul, pontosabban jól példázza a műfajok kontaminációjának barokk eljárását.²³ Kép és epigramma jellegű vers együttesét ugyanis, amelynek révén a késő-reneszánsz emblémadivatjához kötődik, elmélkedés-sorozat követi, ezt pedig könyörgés, azaz szorososan vett imádság zárja. A könyv második, függeléknek tekinthető része pedig „egynéhány régi és áztatós embereknek Deákból Magyar nyelvre fordított Hymnusait” foglalja gyűjteménybe, amelyekkel, minthogy az elsőtől elkülönülő önálló szerkezeti egységet alkotnak, e dolgozat keretei között nem foglalkozhatunk.

Hogyan is áll össze tehát e sokféle alkotóelemből egyetlen és koherens alkotássá a *Szíves könyvecske*? A tizennyolc szívet ábrázoló kép mindenikéhez hatsoros vers tartozik, és minden kép után három-három *punt*ből álló elmélkedés, végül egy-egy könyörgés következik. Szerzője lelki komédiának, istenes játéknak nevezi munkáját, „Mellyből minden hiv Lélek meg ösmérheti, mind az ő meg igazulása előtt lévő, rút és veszedelmes mind az után való, szép és gyönyörűséges állapotját; és együt az egész meg-igazulásnak is módgyát és folyását.” A képek és versek sorozatából kibontakozó – és, mint láthatjuk, allegorikus – történet lényege, hogy Jézus megostromolja a szívet (kezdetben csak „szív aytján zörget”, majd amikor nem ér el eredményt, tüzes nyilaival lövöldöz rá), beveszi, megtisztítja (első lépésként a nagy bűnöktől, majd a kisebbektől is), erényekkel, azután saját keresztyével felékesíti, lángra lobbantja és mennyei örömeiben részesíti, végül az örök dicsőségben megkoronázza. Látható tehát, hogy szó sincs itt a Jézus Szíve tisztelet korai, egyes lelkes híradások szerint a világirodalomban első megnyilvánulásáról, amely megelőzte volna a kultusznak a 17. század második felében kibontakozó franciaországi felvirágzását, és amelyet a főként egyháztörténeti vonatkozású szakirodalom egészen napjainkig tévesen továbbhagyományozott.²⁴ Az itt ábrázolt szív ugyanis az emberé: az egész embert jelenti, személyességének kifejezője,²⁵ amelyet megérintett és átalakított Jézus szeretete, és így alkalmassá tett a kegyelem befogadására. A sorozatot egyébként egy neves németalföldi rézmetsző, Antoine Wierix készítette, és *Cor Jesu amanti sacrum* (A szerető Jézusnak szentelt szív) címmel hozta forgalomba, az egyes képek alatt 6–6 soros latin verssel. Hajnal ezt a sorozatot vette át, lefordította a verseket, az elmélkedések és könyörgések vizsont már saját szerzeményei. A versszövegek poétikai értékének taglálása itt nem feladatunk, ezt megtette Holl Béla egy tanulmányában,²⁶ a mű emez első része kapcsán azonban ki kell térnünk két fontos dologra.

²³ Vö. KLANICZAY Tibor, *A magyar barokk irodalom kialakulása*, in uő, *Reneszánsz és barokk*, Bp. [2. kiad.], 1997, 315.

²⁴ GAJTKÓ István, *A XVII. század katolikus imádságirodalmak*, Bp., 1936, 7, 26; GULYÁS István, *A XVII. század katolikus aszkétikus irodalma*, Bp., 1939, 8, 82; MARTON József, *Egyháztörténelem 1517–1990*, Gyulafehérvár, 1997, 37.

²⁵ Vö. GÁL Ferenc, *Dogmatika II*, Bp., 1990, 33.

²⁶ Hajnal Mátys *elmélkedő könyveinek versei*, ItK, 1970, 519–526.

Az egyik az embléma műfajának átalakítása a szentignáci meditáció, a fő lelki képességek mozgósításának igényei szerint:²⁷ megszünteti annak rejtvénytudását, amikor elhagyja a hagyományos szerkezetben két-három szavas mottót vagy inscriptiót, az epigramma szerepét betöltő versek pedig a kép jelentését foglalják össze. A kép segítő eszköze lesz ily módon a képzeletnek, magyarázata az értelemre hat és elindítja azokat a gondolatokat, amelyek az elmélkedésekben folytatódnak majd és akaratilag elhatározáshoz vezetnek.²⁸ Az értelmi ráhatás mellett természetesen az érzelmek megmozgatása sem marad el, így a munka által felvállalt három célkitűzés megfelel a retorika Cicero óta hangoztatott és a jezsuita ékesszólásban a Cicero-recepció révén is fontos szerepet játszó *docere–delectare–movere* hármasságának.²⁹

A sorozatból összeálló, végső soron epikus történet továbbá a megtérés pszichológiai folyamatát követi nyomon: metaforikusba hajló módon utal mindazokra a tapasztalatokra és élményekre, amelyek a lelki életben általánosan jellemzőek. Szó esik az istenélmény ambivalens, egyszerre örömteli és fájdalmas jellegéről (4. ill. 10. kép), bűnbánatról és tiszta örömről (5. ill. 8. kép), a megtisztulás fokozatosságáról és a szív benső átalakulásáról, de az óhatatlanul fellépő vigasztalanságról, lelki szárazságról is (15. kép), egyáltalán a lelki haladásban elkerülhetetlen küzdelmekről. A kép-vers együttes különlegessége, hogy a könnyedén verselő, zenei hatáslehetőségeket ritmusban és rímekben is kihasználó Hajnal ebben a már-már játékos formában súlyos teológiai és lelkiségi témákat hoz szóba, hogy ezeket aztán a prózai szövegekben elmélyíthesse.

Talán az eddigiekből is kiderülhetett már, hogy a könyv teológiai „tétje” kísérlet a kegyelem működésének, ezen belül az emberi megigazulás folyamatának leírására, poétikus-populáris nyelven. Az elmélkedések ezt mintegy objektívvá, le- és körülírják, immár szabatosan, a teológia szakterminológiájának, módszereinek felhasználásával, esetenként egy-egy terminus alkalmi magyarra fordításával. Vagyis „lefordítják”, átültetik tudományos nyelvre. A vállalkozásnak külön érdekessége, hogy ez a kérdéskör a reformációs-ellenreformációs teológiai csatározásoknak egyik sarkalatos problémája, sőt katolikus hittudósok között is nem egy részkérdés válik vita tárgyává a korban.

Amikor a kép és rajz arról beszél, hogy „Jeszu szív aytáján zörget” (3. kép), akkor először is Isten kezdeményező szerepét emeli ki, ám az elmélkedésben többet is mond, „Istennek meg-előző, vagy serkenető malasztjáról” szól, amely „ingyen-adot és minden érdemedet meg-előző”, és amely „sok szép belső sugallásokkal és kegyes serkengetésekkel” ébresztgeti az emberi szívet. Vagyis a megigazulást előkészítő segítő kegyelem (*gratia actualis*) egyik fajtájáról, a kezdő, indító kegyelemről (*gratia prima, gratia praeventiens*). És bár maga a kifejezés nem jelenik meg Hajnal szövegében, a nyíllal való

²⁷ Az embléma-kérdést középpontba helyező tanulmány: ZEMPLÉNYI Ferenc, *Egy magyar jezsuita emblemátika: Hajnal Mátyás*, in: FABINY Tibor, PÁL József, SZÖNYI György Endre (szerk.), *A reneszánsz szimbolizmus*, Szeged, 1995, 145–152. (Ikonológia és műértelmezés 2.)

²⁸ Vö. HOLL Béla kísérőtanulmányát a hasonmás kiadáshoz, i. m., 17–18.

²⁹ A jezsuita retorika cicéronianizmusáról: UEDING, Gert (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik, IV.*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1998, 718–721.

lövöldözés és annak eredménye (4. kép) az „Isten Malasztyának fogamatosságát”, a *gratia efficax*ot mutatja: azt, hogy miként válik hatékonnyá a lélekben az isteni kezdeményezés, illetve ennek mintegy következménye- vagy folytatásaként miképpen működik az „Isteni Malasztnak meg világosítása” (5. kép) – ez a *gratia illuminans* – vagy az „Istennek Meg tisztogató Malasztya” (6. kép).

A hetedik képtől kezdve a megszentelő kegyelem – *gratia habitualis/sanctificans*, Hajnalnál: „Az Istennek meg-igazító vagy meg szentelő malasztya” – működését részletezi a képekben és versekben, ezek kísérője pedig a fogalmi magyarázat az elmélkedésekben. Érdemes megfigyelnünk itt a hittani fejtegetéssel párhuzamosan a retorikai építkezést, a részletező fokozást: a 7. elmélkedésben megigazító, megszentelő kegyelemről beszél, a 8.-ban ennek „bévségesb vizéről”, a 9.-ben „A Lelket fel ékesítő Malasztnak szépségéről”, vagyis az erényekről, azután pedig arról a kegyelmi erőről, amely Krisztus keresztyéből árad. Lényegében jelen van ebben a sorban az, amit a dogmatika kidolgozott a megszentelő kegyelem két fő hatásáról: egyik a bűnök eltörlése, másik a bűnös személy benső megújulása, megszentelődése.³⁰ Érdekes – még mindig az építkezésnél maradva –, hogy a kereszt, a szenvedés motívumát éppen középtájon vezeti be, ezzel is utalva „a mi Urunk Christusnak kinszenvedésének érdemé”-re (10. kép) mint Isten ajándékainak eredetére, forrására, centrumára, a késleltetéssel kifejezve ugyanakkor azt is, hogy az Isten kegyelmével való átalakító találkozásban rendszerint előbb van az öröm, mint a fájdalom, előbb a Tábor-hegy élménye mint a Golgotái.

A tizenegyedik képpel és a hozzá tartozó elmélkedésekkel kezdődően újabb fordulat áll be a folyamatban: ezután már nem a kegyelem fajtáit elemzi, hanem „Isten Malasztyának... fel gyulasztott tüze”-t, a *charitas infusát*, e tűz megőrzését a négy végső dologról való imádságos gondolkodás által (12. kép), továbbá Istennek a szívben való uralkodását több részletben is. A 15. kép a szív közepében békésen alvó Jézust ábrázolja, a hozzátartozó elmélkedés pedig „Isten Malasztyának bennünk szörző próbáiról” szól, arról a lelkeségi irodalomban elterjedt témáról, amely szerint a hűség igazi próbája a vigasztalanság ideje: annak az érzésnek a fájdalma, hogy maga Isten is elhagyta a lelket.³¹ A további két kép a benső szárazságra következő vigasztalást állítja előtérbe, míg végül az utolsó a mennyei boldogságra mint fizetőségre utal.

Ha megfigyeljük a képek és elmélkedések (valamint az azokat érzelmileg is elmélyítő könyörgések) fokozatosságát, észrevehetjük, hogy ez megfelel az Istenhez vezető út három fokozatának, a megtisztulás, megvilágosodás, egyesülés útjának,³² és hogy a leghangsúlyosabb közöttük a harmadik, amelynek során az ember bekapcsolódik az isteni valóságba.³³ Az első harmadban ugyanis a bűnöktől való megtisztulás, az Istentől elválasztó akadályok eltávolítása a központi téma; a másodikban a tökéletességre való törekvés részletezése történik, a gondolkodásnak, magatartásnak krisztusivá alakítása

³⁰ ELŐD István, *Katolikus dogmatika*, Bp., 1978, 404.

³¹ Vö. KEMPIS Tamás, *Krisztus követése*, II. könyv 9. rész, Bp., 1977, 85–87.

³² A három út tömör leírása: JÁLICS, i. m., 12–15; l. még: TANQUEREY, Ad., *Az aszketikus és misztikus teológia alapjai*, Desclée et Cie, Paris, 1931; idézi JÁLICS, uo.

³³ Vö. SÖVEGES, i. m., 132.

révén; végül a harmadik rész – a szorosan vett misztikus szakasz – az Istennel való egység fázisát mutatja be, amelyben „nem csak drágalátos dolog, de felette kíváncsú-is, a te Szeretetednek tűzével úgy égni hogy el olvadgyon a Lélek, és tellyességgel beléd öntődgység, s-magát se érezze.”³⁴ Ezzel a szeretet-orientált koncepcióval függ össze bizonyára a könyvecske alaphangoltsága is: a döntő szó itt nem a borzalmaké s a pokol rettenetességéé – a korban oly divatos négy utolsó dolog témája éppen csak érintőlegesen jelenik meg a 12. képben, anélkül, hogy részletekbe bocsátkozna vagy a látványkeltés lehetőségeit kihasználná.

Végezetül megfigyelhetjük azt, hogy a képek és a versek Jézust ábrázolják (a rajzokon gyermek alakjában), nevezik és szólítják meg, az elmélkedések szövegei ellenben következetesen Istenről beszélnek, azokat a speciális említéseket nem számítva, amelyekben Krisztus kínszenvedéséről vagy kereszthaláláról esik szó. Magyarázatként arra gondolhatunk, hogy a képi megjelenítés szintjén csakis a testté lett Ige, a Fiúisten ábrázolása lehetséges, a kegyelem működésének viszont szentháromsági összetétele van,³⁵ és ezt a dimenziót igyekszik kiemelni az elmélkedések és könyörgések szóhasználata. A *Szíves könyvecske* végeredményben, a maga műfaji keretei között és vállalása során arról szól, ami a kegyelemtanak a lényege: „Isten és ember találkozását szeretetük történetének drámájaként bontja ki.”³⁶ Sikerül ennek mindkét, isteni és emberi, teológiai és antropológiai³⁷ oldalára hangsúlyt fektetnie: a történetbonyolítás szintjén, tehát a képi-verses ábrázolásban Krisztus lehajlásáról és működéséről beszél, ahol az emberi részvétel csak másodlagos, az átélésre és befogadásra korlátozódik; az elmélkedésekben és könyörgésekben viszont a kegyelmi indításokra adott szabad emberi választ állítja fókuszba.

³⁴ HAJNAL, i. m., 80.

³⁵ Vö. ELŐD, i. m., 360.

³⁶ HILBERATH, Bernd Jochen, *Kegyelemtan*, in SCHNEIDER, Theodor (szerk.), *A dogmatika kézikönyve II*, Bp., 1997, 4.

³⁷ Vö. HILBERATH, Bernd Jochen, i. m., uo.

BATTHYÁNY IGNÁC PÜSPÖK ÉLETE ÉS MUNKÁSSÁGA

MARTON JÓZSEF¹

RÉSUMÉ. La vie et l'œuvre de l'évêque Batthyány Ignác. Batthyány Ignác a été le grand évêque du diocèse catholique de Transsylvanie, dans la période jóséphiniste.

Sa formation spirituelle a été marquée par son passage au collège jésuite de Nagyszombat. Il est déjà un historien formé quand il continue ses études à Graz et à Rome.

Pendant son séjour à Rome il poursuit des recherches dans la bibliothèque du Vatican, il copie des documents et continue à collectionner des livres, activité commencée déjà depuis longtemps. Il est ordonné prêtre dans la Cité Eternelle, où il obtient aussi le doctorat en théologie.

Comme prêtre à Eger, il se consacre à une vie de recherche scientifique pendant quinze ans. Il est influencé par l'œuvre grandiose de son évêque, le comte Eszterházy Károly, qui initie des grandes constructions, fonde le lycée d'Eger, l'observatoire astronomique et la bibliothèque.

C'est dans cet esprit que, en qualité d'évêque de Gyulafehérvár (Alba Iulia), entre 1787-1798, il contribue à transformer la ville en centre de culture. Il continue à enrichir sa collection de livres et constitue ainsi le fond de la future bibliothèque de renommée mondiale *Batthyaneum*.

En parallèle à cette activité, il écrit beaucoup. Une de ses œuvres fondamentales, parue en trois volumes – *Leges ecclesiasticae Regni Hungariae et provinciarum ei adiacentium* – est considérée comme une des plus importantes sources de l'historiographie hongroise. Hélas, son ouvrage de plus grand valeur, relative à la période d'après 1526 et au fr. Georges Martinuzzi, est restée manuscrite à cause de la censure.

Batthyány Ignác c'est révélé être un excellent évêque. L'historien et ami des livres a été également le prêtre de la foi et de la fidélité, l'homme de l'église. Sa ferveur et son ascèse lui ont donné la force de continuer cette vie à double orientation. Sa personnalité et son œuvre (la bibliothèque, l'institut astronomique, la typographie, ses écrits) ont aidé plusieurs générations à aimer les livres, la beauté et les sciences.

Jeles személyekről szívesen emlékezünk. Korszakot meghatározó cselekedeteiket, alkotásaikat emlegetjük, méltatjuk. Kötelességünknek teszünk eleget – kulturális

¹ A szerző római katolikus pap, a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Karának egyháztörténelem és patológia tanára, dékán, a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskola tanára.

szempontból elengedhetetlen feladatnak –, amikor felidézzük Batthyány Ignác (1741–1798) gyulafehérvári püspök személyét és munkáját, az őt befolyásoló társadalmi kihívásokkal együtt. Így még inkább kidomborodik nagysága. S ha egy kis hasonlóságot is felfedezünk kora – korunk – között, akkor a méltatáson túl, követendő a példája. A nagy püspök tudományos munkássága és egyházszeretete annyira ötvöződött, hogy jó például szolgálhat változásokat átélő korunk keresztényeinek.

A múlt század második felében Beke Antal, a Batthyány Könyvtár igazgatója, a Teológia egyháztörténelem tanára, így fogalmaz: „... a halhatatlan emlékü gróf Batthyány Ignác foglalta el az erdélyi püspöki széket 1781. augusztus 12-én. Az ő neve püspökeink koszorújában legdíszesebb, és örökre feledhetetlen lesz”.² Püspöki tevékenységét méltatva Beke, a történész Batthyány Ignác püspököt összefüggésbe hozza Haynald Lajossal, korának püspökével: „Akkor is, mint most a régi intézmények halomra döntéséről, gyökeres átalakulásáról, új elvek és új rendszerekről vala szó; akkor is, mint ekkor, magasabb utasításokkal ellátott hivatalnokok egész özöne árasztotta el a két testvér hazát; ... akkor is mint ekkor a legjobb férfikorban álló, a szív és a lélek adományaival dúsan megáldott nagynevű püspök vezetése egyházi ügyeinket s oly viszonyok között, melyeket megváltoztatni nem állá hatalmokban, ildomosság és erélyes kitartás által a kormány iránti köteles engedelmesség fenntartása mellett illetéktelen beavatkozásokról törekedtek megmenteni mindazt, mit megmenteni lehetséges volt. Csak azon különbség vala közöttük, hogy míg az egyik főpap, Haynald, ... ösztönözve érzi magát inkább püspöki székéről lemondani, mintsem meggyőződését áldozatul dobni; addig Batthyány Ignác határozottan erélyes fellépése miatt, mellyel némely császári rendeletek illetékessége ellen a fejedelem iránt köteles hódolat sérelme nélkül bátran felszólalt, ... a felségnek kifejezett haragját kénytelen elviselni... Azonban Batthyány kitartó volt és győzött.”³ A két nagy erdélyi püspök koruk problémáihoz való viszonyulásának vázolása egyben olyan társadalmi jellemzés, amelyben saját időszakunk mély problémáira láthatunk rá. Ilyen megfontolásból jogosan idézhetjük fel követendő példaként Batthyány személyét, magatartását, munkáját.

Batthyány Ignác kora

Batthyány Ignác életének és munkásságának korszakát „jozefinista” jelzővel illetik az egyháztörténészek. Alapjaiban olyan eszmék érvényesültek, melyek még ma is befolyásolják a magukat demokratikusnak nevező kormányhatalmakat. A jozefinizmust az egyház fölött bábáskodó államegyház-rendszerként szokták emlegetni. Valójában többről van szó, mint egyházi ügyeket szabályozó eljárásról. Különbféle eszmeáramlatoknak (gallikanizmus, febronianizmus, janzenizmus) és a vallás természetes megalapozását, gyakorlati-erkölcsi hasznosságát, a tudás jelentőségét hirdető felvilágosodás filozófiai irányzatainak keverékéből született eszmerendszer. Kihat az egyéni, társadalmi, közigazgatási, művelődési, és gazdasági életre. A rendszer lelke

² BEKE Antal, *Az Erdély Egyházmegyei Papnevelde történeti vázlatja*, Károly-Fehérvár 1870, 48.

³ BEKE, i. m. 49.

azonban vallási és egyházi vonatkozású.⁴ II. József „kalapos király” -ról (+1790) kapta a nevét, mert ő volt, aki nagy eréllyel és lendülettel vetette bele magát gyakorlati kivitelezésébe. Rendeletei, és általában a Habsburgok rendeletei a nemzeti sokféleségben a Monarchia egységét szerették volna megvalósítani; és ugyanakkor az egyház megújítását az állam érdekében. Egészen leegyszerűsítve: az egyházat hatalmat kiszolgáló eszközként kezelték, s ezért társadalmi tevékenységét el akarták sorvasztani. Vallást érintő központi intézkedéseik akadályozták az Egyházat a Krisztustól kapott küldetésének betöltésében. Ezzel a tendenciával szemben az egyházmegyéek püspökei, akik ettől az állami mechanizmustól szenvedtek, próbálták felvenni a küzdelmet. Erdélyben ezen időszak kihívásaira felelni képes, a nagy feladatokra alkalmas, sőt a Monarchia területét véve is kimagasló egyéniség volt Batthyány Ignác püspök.

Batthyány Ignác tanulmányi éve

Batthyány Ignác 1741. június 30-án született a Vas megyei Németújváron, a magyar történelemben annyira ismert Batthyány ősi családból.⁵ Apja, Imre, a pinkafői legnépesebb Batthyány ág leszármazottja, Mária Terézia királyi asztalnoka s titkos tanácsosa. Édesanyja, Saurau Anna Mária a styriai kormányzó leánya, nyolc gyermeknek adott életet, kik között a második fiúgyermek Ignác volt.⁶ Szülei nem hódolnak a kor divatjának, amikor tehetséges fiúk taníttatásáról van szó; a házinevelés helyett tíz éves korában a jó hírnévnek örvendő pesti piaristák intézetébe adták. Négy év múlva, a gimnázium alsó négy osztályának elvégzése után „az ékeesszólás tanulása végett Nagyszombatba, a nemes ifjak neveldéjébe vonult.”⁷

Nagyszombat miliője meghatározta Ignác későbbi lelki és szellemi irányulását. Itt, papi hivatást érezve, a retorikai tanulmányai befejeztével, esztergomi egyházmegyéek kispapként teológiát tanul, „a papi állományban adván magát.”⁸ Ugyanakkor a nagyszombati jezsuita „történeti iskola” kiváló vezetője, a Pray György és Katona István jezsuita tudósok történetírói pályáját is elindító Schmitth Miklós professzor egy életre szólan eljegyezte a tudományos munkával. Jakó Zsigmond kolozsvári történész *Batthyány Ignác, a tudós és a tudománysszervező* című tanulmányában a fiatal Batthyány szellemi alakulásánál a római hatással szemben a nagyszombati részesíti előnyben: „Batthyány kutatói pályáját meghatározó erők és eszmék Nagyszombat jezsuita egyetemén keresendők.”⁹ Nagyszombatban a históriáért lelkesedő ifjak társaságában, tudós

⁴ SZÁNTÓ Konrád, *A Katolikus Egyház Története II.*, Bp 1984, 280–283.

⁵ A Batthyány grófi család eredetét dokumentáltan 972-re vezeti vissza. Magukat Őrs vezértől származtatják. A család egyik leszármazottja, György mester 1398-ban adományként kapja Batthyán-t, így a 14–15. századfordulótól Batthyány-nak kezdik nevezni őket. – V. ö. *Batthyány breviárium* (Szerk. SUMONYI Zoltán), Batthyány Társaság, 1991, 7–8.

⁶ VARJÚ Elemér, *A Gyulafehérvári Batthyány-Könyvtár*, Bp 1899, 23.

⁷ VESZÉLY Károly, *Batthyány Ignác*, In Gyulafehérvári Füzetek (Szerk. Veszely K.), Kolozsvárt 1861, 68.

⁸ BÍRÓ Vencel, *Gr. Batthyány Ignác*, In: Erdélyi Tudományos Füzetek (Szerk. Szabó T. Attila), 127. sz. Kolozsvár 1941, 4. l. 0

⁹ JAKÓ Zsigmond, *Batthyány Ignác, a tudós és a tudománysszervező*, In Erdélyi Múzeum. LIII. kt. 1991.1–4. füzet (Szerk. BENKŐ Samu), Kolozsvár 1991. 76–78.

paptanárokkal igazi történészé fejlődött.¹⁰ Főúri származásánál fogva már szeminaristaként jövedelmes egyházi kitüntetésben részesült; a Szent Györgyről nevezett jáki apátságot kapta meg, ami nemcsak a továbbtanulását biztosította, hanem könyvgyűjtési akcióit is lehetővé tette.

Anyagi lehetőségeit Batthyány Ignác jól kamatoztatta. Külföldi tanulmányait Grázban, a jezsuiták egyetemén kezdte el, majd Rómában folytatta. Itt, 1763. november 1-én a Sant Apollinare kollégium nemcsak egy bentlakó diákot kapott benne, hanem egy szorgalmas, tudománszerető kispapot, kiforrott történészt. Szorgalmával és felkészültségével gyorsan kivívta előjáróinak elismerését. Az Intézet könyvtárának kezelésével bízták meg.

Könyvszeretete, könyvgyűjtő kedve most van igazán elemében. Római tartózkodását felhasználja arra, hogy „a magyar történelem kincsesbányáját, a vatikáni levéltárt és könyvtárt átbúvárolja... VI. Pius pápa megengedte, hogy a magyar történetre vonatkozó iratokat tetszése szerint másolhassa.”¹¹ Az örök városban 1765-ben pappá szenteltette magát, s teológiai doktorátust szerzett. Tudományos felkészültsége és tevékenysége nem került el az Academia Philalethorum (Igazságot szerető Akadémiája) figyelmét, és tagjává választotta az állandóan munkálkodó 24 éves Batthyányt. „A vatikáni könyvtár, a tudós társaság maradandó emléket hagyott lelkében és utánzásra ösztökélte őt”¹² – mondja róla Bíró Vencel piarista történész.

Batthyány Ignác, az egri pap

Batthyány Ignác életének és személyiségének alakulásában nem lebecsülendő az Egerben töltött 15 év (1766–1781). 1766-ban hagyta el az örök várost. Egerben telepedett le. Mint esztergomi egyházmegyes pap, hivatalosan rendezte az ügyét. Atyjának jóbarátja és eddig is fő pártfogója, gróf Eszterházy Károly püspök inkardinalta. Megérkezésekor a káptalan kanonoki, majd 1773-ban préposti székét nyerte el, amely anyagi fedezetet biztosított tudományos munkájához és könyvgyűjtését fedezte. Tehetségét és idejét tudósi kedvteléseire fordíthatta. Kényelmesen a tudománynak élhetett. Főként a nagy püspök, Eszterházy alkotásai nyűgözték le. Nagyszabású építkezései, az egri líceum alapítása, a csillagvizsgáló és a könyvtár létrehozása, tervei befolyásolták Batthyányt abban, hogy később Gyulafehérvárt Egerhez hasonlóan művelődési központtá fejlessze ki.¹³ „E díszes állomásán is hő tisztelője és ápolója volt ő a megkedvelt múzsáknak. Nemcsak buzdításul szolgált amazoknak, kik a tudományosság mezején munkálkodtak a haza javára, hanem maga is tettelegesen lépett a nyilvánosság terére” – írja egri éveiről Veszely Károly, Batthyány születési centenáriuma

¹⁰ A Batthyáneum több olyan értekezését őrzi, amelyeket fiatal papnövendékként írt. Bölcsészeti és természettudományos kivonatokat tartalmaz a *Nugae Philosophiae* c. kis könyvecske. Rövid matematikai földrajz a *De usu calicis Hungariae* értekezése. Kéziratban található: *Asctica partim lecta, partim audita*; *Theologica Miscellanea*; *Varia pietatis exercitia*; *Variae adnotationes historicae, theologiae, morales, criticae* című munkák.

¹¹ VARJÚ, i. m. 24–25.

¹² BÍRÓ, i. m. 4.

¹³ JAKÓ, i. m. 78.

alkalmából.¹⁴ Nagy lendülettel gyarapította könyvtárállományát. Egyházi intézményektől, magánszemélyektől tömegesen vásárolta a könyveket és kéziratokat.¹⁵ Egri tartózkodása idején szerezte meg a lőcsei egyház könyvtárát, a szepesi prépostság kézirateit, a kassai domonkos szerzetesek és a bártfai plébániai könyvtár néhány értékes könyvét.

Könyvszerzési tevékenysége mellett írással is foglalkozott. Tudományos alkotásai nyomtatásban is napvilágot láttak. Álnév alatt megjelent első munkájában Szent István király pannonhalmi alapítólevelének hitelességét vette védelmébe.¹⁶ Az ő buzdításainak köszönhető Molnár János jezsuita történész történelmi munkáinak kiadása.¹⁷ Történelmi értékűnek mondható nagyajtai Cserey Farkassal, az erdélyi udvari kancellária nagyműveltségű előadójával való levelezése. Batthyány egyik levelében arról értesítette a Bécsben élő Csereyt, hogy „kezébe került bizonyos írott könyv, amelyben az erdélyi diéták foglaltatnak az 1578, 1579, 1615, 1619, 1624, 1630–1636, 1639–1644, 1646–1650. évekből.”¹⁸ Egy másik levelében Tinódi Sebestyén munkájáról tesz említést. A tudományosságon túl emberi érzelmeit is beleviszi levelezéseibe. Amikor 1780. június 28-án Mária Terézia Batthyány Ignácot „e bércecs hon” püspöki székébe nevezte ki, a szerencsét kívánó Cserey Farkasnak írta: „Rettegve vállaltam fel ezen teher, de hiszem az Istent, kinek ez munkája, erőt fog adni, hogy azt elviselhessem... Engedje Isten, hogy a vigasztalásokat [amelyeket Cserey előadott], szíves kívánsága szerint el is érhessem.”¹⁹

Batthyány Ignác, az erdélyi püspök

Püspökké való kinevezése Batthyány Ignác életébe újabb fordulatot hozott. 40 éves. Alkotó munkájának teljében van, amikor felkínálják az erdélyi főpapi széket. Az ország legnagyobb kiterjedésű és legterheesebb egyházmegye kormányzásáról van szó. Mai szemmel, és főleg a tudomány szempontjából ítélve, kinevezését egy tudományos munka derékbátörésének tekinthetnénk. „Mennyit alkothatott volna, ha egyházi tennivalója nem veszi igénybe?” – kérdezhetnénk. Pedig nagyságát éppen ebben kell keresnünk: az alkotó történelemtudós, a nagy szervező, könyvek barátja ugyanakkor a hit és a hűség papja, egyházas főpásztor. Istennel való kapcsolata, buzgósága, aszkétikus életvitele²⁰ adott neki erőt, hogy kettős betájoltságú munkáját eredményesen végezze.

Esendő mivoltát, mint minden józanul gondolkodó ember, elfogadta. Lelkiületébe betekintést nyerhetünk abból a levélből, amelyet 1784. november 6-án Garampi nunciusnak írt. Két másik püspökkel együtt a kalocsai érseki székre jelölték; bevallja,

¹⁴ VESZÉLY, i. m. 68–69.

¹⁵ Csupán Dobai Székely Sámuelről való mintegy 15 kötet, részben eredeti oklevél és levél, részben ilyenek másolata – In. VARJÚ, i. m. 25.

¹⁶ Agamantis Palladii Academiae Philaetorum socii Responsa ad dubia Anonymi adversus privilegium S. Stephani abbatiae S. Martini de S. Monte Pannoniae anno Ml. concessum, proposita. Anno 1779. – Varjú i. m. 26.

¹⁷ VESZÉLY, i. m. 69.

¹⁸ Nem tudja, van-e olyan gyűjtemény, amelyben minden erdélyi diéta megtalálható. Ha Csereynek tetszik, ezeket lemásoltatja és rendelkezésére bocsátja. Eger. 1771. augusztus 22. – BÍRÓ, i. m. 6.

¹⁹ BÍRÓ, i. m. 6.

²⁰ A tudós püspök vezeklő öve és ostora a Batthyáneumban található. Vö. BARÁTH Béla, *Vernus Pater Igantius*, In. Erdélyi Tudósító (Szerk. Veres Ernő), Kolozsvár 1941. június. 6. sz. 75.

hogy a hír örömmel töltötte el, de egyidejűleg aggályt és ellenállást is ébresztett benne. Végül kéri a nunciust, legyen elnéző gyengesége iránt, „és maradjon barátja egy nyomorúságos püspöknek, egy vágyaitól meggyötört bűnösnek.”²¹

A rá jellemző szellemi igénnyel és főpásztori gondoskodással készült elfoglalni püspöki székét. Beuvelet Máté híres prédikációs kézikönyvét, a *Conduite pour les exercices principaux*-t latinra fordította, és Nagyszebenben 1781-ben²² könyv formájában is megjelentette. A következő évben prédikációit nyomtatta ki *Homilia* címen. Mindkét munkáját a lelkipásztorkodó papságának szánta.²³ Papjainak Ignác püspök igazi atyja volt, Verus Pater Ignatius, ahogyan rendeleteit, püspöki iratait aláírta. Megkívánja tőlük a helybenlakást, az anyakönyvelést, a könyvek gyűjtését és olvasását. Az iskolákat, a gyermekek iskolába járását gondjaikba ajánlja. Igen jelentős az 1782. augusztus 12-i casuskonferenciákra, vagyis a papi gyűlésekre vonatkozó rendelkezése. Kerületenként szervezi meg minden hónapban. Pozitív hatású intézmény: „elúzi a tudatlanságot és számúzi a henylést” – mondja.²⁴

Batthyány püspök figyelme jelentős és jelentéktelennek tűnő eseményekre egyaránt kiterjedt: a papi foglalatosságok módjára, az apácahivatások szorgalmazására, a „fugitív” szerzetesek ügyére, a katonák gyóntatására, a vasárnapi papi szentbeszédre és a délutáni keresztényoktatásokra, részletes imarendre, az egyházmegyei örökimádásra, a népének szorgalmazására, a vegyes házasságok ügyére, az áttérők hitoktatására stb. Számára minden fontos volt. Sikerült nagy kiterjedésű egyházmegyéjét átfognia. Az egyházközségek Domus Históriajában ilyeneket olvashatunk: „Batthyány Ignác püspök templomot szentelt,... bérált..., orgonát áldott meg, néphiedelmekkel kapcsolatos babonás visszaéléseket szüntetett meg, stb.”

Különös gonddal figyelt a papnevelésre. Papnevelőjét új szabályzattal látta el. Azon volt, hogy a papság szellemi-lelki színvonalát emelje. Egy kicsit „saját képére és hasonlatosságára” szerette volna formálni a papságot. Gyakori vizsgákkal, tudományos vitatkozásokkal, felolvasásokkal, kivonatok készítésével neveltette jövődó papjait; továbbképző konferenciákat szervezett számukra. Azt is előírta, hogy az egyházmegyes papok és a szerzetesek jövedelmük egy részét fordítsák könyvek beszerzésére, és a papi hagyatékokból lehetőleg könyvtárakat létesítsenek.²⁵

Batthyány Ignác művészi érzékéről árulkodik a gyulafehérvári székesegyház berendezése. Amikor más, gazdagabb egyházmegyékben a régi katedrálisok helyére új barokk templomokat emeltek, s ezt az egyházmegye anyagi helyzete miatt ő nem tehetette,

²¹ VANYÓ Tihamér Aladár, *A bécsi pápai követtség levéltárának iratai Magyarországról 1611–1786*, Bp. 1986. 79.

²² Norma Cleri címen – VARJÚ i. m. 27.

²³ Nem fölösleges megemlítenünk, hogy a fordítói munkát saját véleményeivel is kiegészítette, az ún. „Batthyány-i toldalék”-kal. A papságnak ajánlja a testi munkát, hogy a kényelmet elkerüljék, a testet megfegyvelmezzék és munkájuk jövedelmével alalmazkodhassanak. Különösen az asztalosságot, építészetet, gazdálkodást és hasonlókat szorgalmazza. S ha szabadidejüket nem valamelyik mesterség gyakorlásával töltik el, akkor komoly szellemi munkával foglalatossodjanak, „idegen írásoknak a hazai nyelvre való átültetése a papi foglalatosság legmegfelelőbb útja és módja.” BARÁTH, i. m. 75. – BÍRÓ, i. m. 7.

²⁴ MARTON József, *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993, 102.

²⁵ MARTON, i. m. 103–104.

meghagyta székesegyházát eredeti stílusában, viszont méltó belső berendezéssel látta el. Felékesítette Sztojka Zsigmond Antal, püspökelődje által a mai formájában helyreállított szentélyt. Szép barokk főoltárral, kanonoki stallummal, szószékkel, mellékoltárokkal és orgonával gazdagította a székesegyházat.²⁶

Tudományos munkáját, a lelkipásztori és egyéb megbízások mellett nem hagyta abba. Erdélybe jövétele kutatási területén annyiban jelentett változást, hogy nagyobb teret nyertek az erdélyi vonatkozású és kizárólagosan egyháztörténetet célzó témák. Máig nélkülözhetetlen forrása a magyar történetírásnak a nyomtatásban megjelent nagy műve: *Leges ecclesiasticae Regni Hungariae et provinciarum ei adiacentium*. Első kötetét 1785-ben ő maga rendezte sajtó alá, míg a II. és III. köteteket a hátramaradt kéziratok alapján Szepeszy Ignác püspök.²⁷ Szent Gellért iratait és kiadatlan aktáit is ő nyomtatta ki. Sajnos, legértékesebb munkája a mohácsi vészt követő időről és Fráter Györgyről a hivatalos cenzúra miatt kéziratban maradt.²⁸

A Batthyány Ignácra szóló okmányok önmagára talált, biztosan kiforrott jellemről tanúskodnak. Ha szükséges, tud tanácsot kérni, lelkiismeretes, ugyanakkor józanul cselekvő, határozott ember. Hűséges a Szentszék iránt – az államegyházi viszonyok is ezt javallják –, de ha kell, ha szükségesnek érzi, kritikus, kifejezi nemtetszését a döntésekkel szemben.²⁹ Ezt a következő esetek igazolják:

Az egyházmegyéjében a házassági kérdések jelentették a legnagyobb problémát. A házasságok körül Erdély-szerre igen nagy volt a kényszerhelyzet szülte zavar, szabálytalanság. Batthyány mindjárt püspöksége kezdetén Garampi nunciushoz fordult eligazításért: vélemezhető-e a trienti házassági határozat kihirdetése Erdélyben és mit kell tenni a klandesztin házasságokkal, amelyeket nem a trienti forma szerint kötnek meg? A nuncius gyors válasza – ti. a klandesztin házasságok érvényesek (a protestáns házasságokra értette) – nem elégítette ki a lelkiismeretes püspököt. Ő is érvényesnek tartotta a protestánsok egymás közötti házasságát, viszont tudta, hogy vannak még olyan titkos házasságok, amelyek érvénytelenek.³⁰ Az 1788-as Rómába küldött püspöki jelentésében ismét rátér a tárgyra, s úgy véli, hogy a szokás által is létrejöhetnek semmisítő házassági akadályok.

Habár kifejezetten a vegyesházasságok ellen volt, azok megítélésében és kezelésében, lépéselőnyben van a magyar püspökökhöz viszonyítva. Mivel Erdélyben lehetetlen a vegyes házasságokat elkerülni, engedélyezte saját tudtával és a reverzális feltétele mellett. Papjaihoz írt utasításaiból észrevehetjük, hogy mennyire a pozitív lelkipásztori eljárást ajánlja: a pap, mint a nép jó pásztora ismerje nyáját, „a házasságok

²⁶ KOVÁCS András, *A gyulafehérvári Szent Mihály székesegyház*, Erdélyi műemlékek 26., Kolozsvár 1996, 11.

²⁷ VARJÚ, i. m. 29.

²⁸ VARJÚ, i. m. 41.

²⁹ *Batthyány Ignác püspök jelentése*, Gyulafehérvár, 1788. június 21. In. VANYÓ Tihomér Aladár, *Püspöki jelentések a magyar szent korona országainak egyházmegyéiről 1680–1850*, Pannonhalma 1933, 91–126.

³⁰ Batthyány tudja, hogy a trienti zsinat után Erdélyben nem volt katolikus püspök, aki kihirdesse. Ezen viszonyok hatása évszázadok múlva is érződik. Viszont képtelen dolog azt állítani, hogy a titkos házasságok érvényesek, mert Erdélyben minden ilyen házasságkötést semmisnek tartanak. – VANYÓ, *A bécsi pápai jelentés* i. m. 117.

keletkezésére örködjék”; lelki beszélgetésekben, gyóntatószékben – a házasságkötés előtt – hívja fel az illetékesek figyelmét a vegyes házasság következményeire (1-10. p.). Szentbeszédekben a vegyesházasságok ellen ne szónokoljanak (11. p.), de beszéljenek gyakrabban a gyermekek neveléséről, az igaz hit szükségességéről, a Szentírás szerinti házasságok kötéséről. (12. p.) Ha törekvéseiknek nincs eredménye, saját tekintélyük alapján ne eskessenek, hanem – reverzális kivevése után – jelentsék a püspöknek.³¹

Batthyány józanságát jelzi, hogy nem szívesen veszi az olyan vallási gyakorlatok terjesztését, amelyek visszaélésekhez, babonákhoz vezettek. Például amikor tudomására jutott, hogy egyházmegyéje területén a ferencesek rendi templomaikban és az egyházmegyes templomokban keresztutat állítottak fel s a képekre – pápai engedélyre hivatkozva, amit ugyan felmutatni nem tudtak – ötszörös teljes búcsú elnyerését írtatták, ezeket a püspök megrótt. Pápai jelentésében írja: „... elhiszi, hogy teljes búcsú van engedve, de hogy ugyanaz az ember pár perc alatt ötszörös teljes búcsút nyerjen, ezt nem tudja elhinni.” Bellarmin Róbert tanítása szerint meg van győződve arról, hogy a leghosszabb emberi életkort meghaladó búcsúkat apokrifeknek kell mondani.³² Magatartását nem illethetjük a korszakát jellemző szokásos jelzővel: „felvilágosultnak”, hanem csak józannak.

Azt is tudjuk, hogy 1784-ben egészségének visszanyerését Batthyány püspök a csíksomlyói Szűzanya közbenjárásának tulajdonította. S hogy a csíksomlyói kegyszobor „csodás esetei”-t tisztázza, az elődei által folytatott eljárásokat újravizsgáltatta, majd egyházmegyei szinten a Mária-szobrot „csodálatosnak” nyilvánította.³³ 1788-ban, a római jelentés zárórészeiben is a Szűzanya segítségével bizakodik. Külön kéri a Szentatyát, hogy boldog Margit tiszteletére ünnepi karimádságot és szentmisét engedélyezzen január 28-án. Ugyanakkor szorgalmazza az egyházmegyéjéből származó Isten szolgája, Kelemen Didák minorita áldozópap boldoggáavátását.³⁴

A főpap mindenre kiterjedő figyelmét nem kerülte el a bulgarita ferencesek ügye. Akkor a dél-erdélyi területeken levő kolostorok a Szeplőtelen Fogantatásról nevezett külön ferences rendtartományt alkották, Alvinc főkolostorral. Ezek a ferencesek Havaselve területén is tevékenykedhettek. Rendházuk volt Bukarestben, Câmpulung-ban és Râmnicul Sărat-ban. Innen kirajozva az ott élő magyar katolikusok lelki gondozását végezték. A jozefinista szellem és rendelet rendtartományukat súlyosan érintette. Batthyány háromszor kérte a császárt, hogy a szükséghelyzetre való tekintettel engedélyezze az újoncok felvételét. II. József nem volt hajlandó engedni. Ekkor a Szentatyának ír, felhívja a figyelmét a Havaselvén élő magyar katolikusok elhagyatottságára. Mivel az egyházi területi törvények értelmében egyházmegyes papjaiból nem küldhet, a megoldást a magyar bulgariták működésében látta.³⁵

³¹ VANYÓ: Püspöki jelentések..., i. m. 122. Külön megjegyzem, hogy ekkor már érvényben volt II. József türelmi rendelete. A reverzális szövegezésénél a püspök erre is tekintettel volt.

³² VANYÓ, Püspöki jelentések..., i. m. 105.

³³ BOROS Fortunát, *Csíksomlyó, a kegyhely*, Csíkszereda, 1994. 65–67.

³⁴ VANYÓ, Püspöki jelentések..., i. m. 111.

³⁵ VANYÓ, Püspöki jelentések..., i. m. 104..

Batthyány nagyságát fémjelzi az is, hogy mennyire szívén viselte a moldvai magyar csángók helyzetét. Püspökké való kinevezése után, még Egerben tartózkodik, amikor 1780. október 7-én a Moldvában működő Zöld Péternek levelet ír.³⁶ Legilletékesebb papjától tájékozódik a csángó hívek lelkipozíciójáról. Szükségesnek tartja az ügyet alaposan megismerni és felkarolni. Ugyanis néhány évvel azelőtt (1774) XIV. Kelemen pápa külön rendeletben kötelezte a moldvai olasz minoritákat, hogy az általuk gondozott nép nyelvét elsajátítsák. A pápai rendelkezés, sajnos, csak iromány maradt. Sőt, Zöld Péter szerint: „... a misszionárius atyák a más nemzetek iránt oly túlbuzgó megvetéstől lángolnak, hogy semmiképpen sem képesek maguk között – főképp a magyart – megtérni; ami miatt nekem sem lett volna szabad ott időznöm, ha XIII. Kelemen pápától felhatalmazásom nem lett volna.”³⁷ Batthyány Ignác jól érzékelte a csángókérdést, olvasta magyar nyelvű panaszos leveleiket³⁸, közvetlenül, püspöki tekintélyével nem tudott beavatkozni a fonák helyzetbe. 1787. szeptember 6-án levelet írt VI. Pius pápának, mert úgy látta, hogy az olasz minoriták félreinformálták a Szentszéket: „... ne higgye Szentséged, hogy keveset számít, ha az összes misszionáriusok nem ismerik a magyar nyelvet, mert nemcsak egy néhány szétszórta és ideoda vándorolt magyarról van szó. Sok magyar család van. ...Térj el Szentséged, hogy azon szerencsétlenségnek, melyet ők szenvednek elbeszélésével megszorítsam...”³⁹ Továbbá Batthyány, mint püspök a püspökhöz, az egyházi berkeken belüli leghatékonyabb érveléssel hozakodik elő: a hívek nem tudnak az olasz minoritáknak gyónni.⁴⁰ Sajnos, a pápa válaszelevelében korántsem látja olyan szomorúnak a helyzetet, mint az érzékeny lelkületű és tárgyilagos erdélyi püspök.

Batthyány püspöknek e néhány megnyilatkozása, intézkedése is jelzi nagyságát, pedig a történelem leginkább – s jogosan – kulturális tevékenységét, könyvtáralapítását, a csillagvizsgáló intézet és a nyomda létesítését, írói munkáját tartja számon. Személyisége és alkotásai maradandó érték és követendő példa számunkra. „Élete vala legjelesebb példányképe a papi jellemnek”.⁴¹ Határozott és bátor ember volt. Konokul védelmezte egyházmegyéje egységét és érdekeit, és a magukra maradt csángó hívek kéréseit. Ezekről az írásokról mondja később: in episcopatus ordinationibus omnia mea sunt = a püspöki rendelkezések mind az én akaratom és fogalmazásom”. A jozefinizmus korában nem kis bátorság kellett ilyen kijelentéshez. Mintha azt mondta volna: Isten és ember előtt azokért férfiasan vállalom a felelősséget!

³⁶ *A Gyulafehérvári Püspöki Levéltár*, 78. csomag, 173. sz.

³⁷ DOMOKOS Pál Péter, *A moldvai magyarság*, Kolozsvár 1941. 61.

³⁸ „Mi Moldvai Magyar Katholikusok térdve és Szentséged előtt földre borulva könyörgünk... könyhullatással panaszolkodunk, hogy a legjobb papokat elkergetik innen Moldvából, és akik minket ...botránkoztatnak, és nekünk nem szolgálnak... azokat meghagyják, és hibájukat eltakarják. ...ittén nálunk Moldvában nincsenek azok kivizsgálva, és Rómába eltakarva adattak fel, mert nálunk elveszett az igazság... Szentségedhez könyörgünk, hogy minket veszni ne hagyjon.” – *A Gyulafehérvári Püspöki Levéltár*, 78. csomag, 173. sz.

³⁹ Püspöki Levéltár uo.

⁴⁰ DOMOKOS Pál Péter, i. m., 61. „Ahelyett, hogy a gyónni akarók tárnák ki lelki sebeiket, maguk a misszionáriusok sorolják el a bűnöket, ... mint ahogy a némák gyónását szokták kihallgatni ... ezen gyónási módtól annyira irtoznak azok a magyarok, hogy sokan teljesen 20 évet engednek elteni gyónás nélkül.”

⁴¹ BEKE, i. m., 61.

Munkássága, a tudományok forró szeretete, erkölcsi szigora, buzgó vallásossága, az egyház ügyéért való buzgalma Erdélyben őt örökre feledhetlenné tették – állíthatjuk mi is régi történeteinkkel. Öröksége és szellemisége kötelez bennünket a könyvszeretetre, a szépre, a tudományos igényességre! Jakó Zsigmondnak a Batthyány Ignác 1991-es emlékünnepeén elhangzott zárómondata hasonló biztatást és kívánságot tartalmaz: „Batthyány Ignác születésének 250. évfordulóját ünnepeelve világosan kell látnunk, hogy a nagy püspök minden korábbi nemzedéknél szegényebb, erkölcsi, szellemi és anyagi javakban megfogyatkozott, végszükségre jutott mai örököseire maradt az a tovább már nem halogatható feladat, hogy eddig soha nem volt nehézségek közepette is valóra váltsák a tudományért, népe és országa érdekében Erdélyben egyedülálló áldozatokat hozó tudós és tudományszervező egykori álmát: azt, hogy az általa létesített intézmény, az Institutum Batthyaneum, élő és hatékony alkotóeleme legyen végre az újjáéledő erdélyi magyar tudománynak.”⁴²

⁴² JAKÓ Zsigmond, *Batthyány Ignác, a tudós és a tudományszervező*, in Erdélyi Múzeum. LIII. kt. 1991.1–4. füzet (Szerk. BENKŐ Samu), Kolozsvár 1991, 99.