



SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITTUDOMÁNYI
FŐISKOLA FOLYÓIRATA

TÖRÖK CSABA

A Szentírás sugalmazottsága a 2Tim 3,16-ban

AMBRUS GÁBOR

Vallási tapasztalat és technológiai világkép

KÉZDY ANIKÓ – SOMOGYINÉ PETIK KRISZTINA
– URBÁN SZABOLCS

A spiritualitás fejlődését meghatározó pszichológiai tényezők.
Gondolatok Fowler szakaszelmélete kapcsán

VASSÁNYI MIKLÓS

Ál-Areopagita Szent Dénes: Isten nevei című művének III. része.
Fordítás bevezetéssel

VARGA KAPISZTRÁN OFM

Assisi Szent Ferenc és a monasztikus rendek

CSABA TÖRÖK

Biblical Inspiration in 2 Tim 3:16

GÁBOR AMBRUS

Religious Experience and Technological World Picture

ANIKÓ KÉZDY –
KRISZTINA PETIK SOMOGYINÉ
– SZABOLCS URBÁN

Psychological Factors Behind Spiritual Development –
Thoughts on Fowler's Stage Theory

MIKLÓS VASSÁNYI

Pseudo-Dionysius's On the Divine Names. Third Part.
Introductory Essay and Hungarian Translation

KAPISZTRÁN VARGA OFM

Saint Francis of Assisi and The Monastic Orders



20182

800 Ft

Sapientiana

11. évfolyam 2018/2

TARTALOM

Tanulmányok

TÖRÖK CSABA A Szentírás sugalmazottsága a 2Tim 3,16-ban	1
AMBRUS GÁBOR Vallási tapasztalat és technológiai világkép	24
KÉZDY ANIKÓ – SOMOGYINÉ PETIK KRISZTINA – URBÁN SZABOLCS A spiritualitás fejlődését meghatározó pszichológiai tényezők. Gondolatok Fowler szakaszelmélete kapcsán	38
VASSÁNYI MIKLÓS Ál-Areopagita Szent Dénes: Isten nevei című művének III. része. Fordítás bevezetéssel	59

Szerzetesség

VARGA KAPISZTRÁN OFM Assisi Szent Ferenc és a monasztikus rendek	74
---	----

Recenziók

SZILVAY GERGELY Balázs M. Mezei: Radical Revelation	105
SZATMÁRI GYÖRGYI Martin Meiser: Septuaginta, inkulturáció és az identitás őrzése. Bevezetés a görög Ószövetségbe	109
THORDAY ATTILA Gerhard Lohfink: A Miatyánk új értelmezésben	111

SZEILER ZSOLT	
Frenyó Zoltán: Szent Ágoston és az augusztinizmus	113
PÁKOZDI ISTVÁN	
Nóda Mózes: Kegyelembe mártott idő	115
BÁCSATYAI DÁNIEL	
Tóth Endre – Vida Tivadar – Takács Imre (szerk.): Szent Márton és Pannónia. Kereszténység a római világ határán	116
VERSEGI BEÁTA MÁRIA CB	
Peter Abel: Burnout és továbblépés. Spirituális utak	118
TÓTH BEÁTA	
John Sullivan: The Christian Academic in Higher Education. The Consecration of Learning	119
Főiskolánk életéből	
2018. augusztus – december	124

A Szentírás sugalmazottsága a 2Tim 3,16-ban

TÖRÖK CSABA

Abstract

The interpretation of 2Tim 3:16 presents manifold problems that are mostly centred on the meaning and (theological) evaluation of the word *theopneustos*. In this essay, we attempt to explore the concept of (scriptural) inspiration on the basis of the Jewish theology of prophetic revelation and the Hellenistic, mantic and philosophic traditions. By doing so, we would like to analyze the concept of cooperation between the God of the Scriptures and the human authors. Our findings could be of use in theological discussion about the nature and goal of divine inspiration.

Keywords: *inspiration, Scripture, Hellenistic context, word of God, human authorship*

Kulcsszavak: *sugalmazás, (szent)írás, hellenista szöveggörnyezet, Isten szava, emberi szerzőség*

A kinyilatkoztatás teológiájának központi fogalma a sugalmazás. A hittudományi kutatás általában két újszövetségi igehelyből kiindulva igyekszik feltárni Isten és embere e sajátos együttműködésének a természetét. Ezek egyike a 2Pt 1,21b: „mindig csak a Szentlélektől vezetve [más fordításokban: sugallva, sugalmazva] beszéltek – Isten megbízottaiként – a szent emberek”. A Vulgata ezen a helyen valóban a „Spiritu Sancto inspirati” fordulattal él, ám az eredeti görögben ez szerepel: ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι, azaz – a Neo-Vulgata pontosított szövege már igazodik ehhez –: „Spiritu Sancto ducti”. Szent Jeromos minden bizonnyal teológiailag értelmezte a szöveget, s a IV. századi nyelvezetet követő szócserejével „átalakította” az eredeti levélrészletet. Ezért végső soron egyetlen olyan forrásunk van, amely kifejezetten a *terminus technicus*sá

TÖRÖK CSABA teológus; esztergom-budapesti főegyházmegyei pap, az Esztergomi Hittudományi Főiskola egyetemi tanára; torok@esztergomi-ersekseg.hu

vált *inspirációt* hozza, mégpedig a 2Tim 3,16. Ez a szöveg azonban több értelmezési nehézséggel is bír, és kérdéseket vet fel. Alapos elemzése, a zsidó és hellenista háttér feltárása nagy segítséget nyújthat a pontosabb megértésben és a sugalmazás-teológia bibliai megalapozásában.

I. A 2TIM 3,16 SZÖVEGE

A nagyobb szövegegység a 3. fejezet 10. versétől a 17. verséig tart – ebben a szerző (Pál apostol nevében) kitartásra ösztönzi a címzettet az apostoli munkában. Ezen egységnek a második fele jól elkülöníthető:

„¹⁴ σὺ δὲ μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης, εἰδὼς παρὰ τίνων ἔμαθες,
¹⁵ καὶ ὅτι ἀπὸ βρέφους ἱερὰ γράμματα οἶδας, τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ¹⁶πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγμὸν, πρὸς ἐπανάρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ, ¹⁷ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος.”

Ennek a kisebb egységnek a mondatai szép logikai ívet rajzolnak ki: a 14. vers buzdítás a kisgyermekkortól megtanult hitben való kitartásra (vö. 2Tim 1,5).¹ Erre épül rá a 15. vers, amelyben koncentrált biblikus hitteológia tárul elénk:

1. „Gyerekkorod óta ismered a szent Írásokat” – felmerül az Írás témája, az ennek jelölésére használt görög kifejezés: *ἱερὰ γράμματα*.

2. „melyek üdvösségre szolgáló bölcsességet adhatnak neked” – a tanítás és tanulás végső eszkatologikus horizontja, a *σωτηρία* tárul fel előttünk.

3. „a Krisztus Jézusban való hit révén” – a szöveg krisztocentrizmusa ket-tős irányultságú: egyfelől a Szentírás megértése, másfelől az üdvösség elnyerése csakis Krisztusban, Krisztus által lehetséges.

¹ A v. 14 kapcsolása körül nincs teljes egyetértés. Egyes szerzők szerint már itt is a szentírási tanításról van szó, lásd például EDWARD W. GOODRICK: Let's put 2 Timothy 3:16 back in the Bible, *JETS* 25 (1982/4) 479–487, itt: 479. A tágabb kontextus azonban nem feltétlenül erre mutat, hanem inkább a Páltól kapott tanításra, vö. v. 10.

Erre az alapzatra épül rá a 16. vers, amit lentebb részletesen megvizsgálunk, majd a téma a 17. versben nyeri el összegzését, ahol az egyházi szolgálat kerete és távlata mutatkozik meg.²

2. A SZÖVEGRÉSZ PROBLEMATIKUS ELEMEI³

A vizsgálatunk tárgyát képező 2Tim 3,16 többszörösen problematikus. A kérdések fókuszában a legfontosabb két szó, a γραφή és a θεόπνευστος áll.

a) A γραφή kérdése⁴

Szembetűnő a szövegben, hogy a 15. és a 16. vers között megváltozik a szóhasználat: míg az előbbiben a ἱερὰ γράμματα-val találkozunk,⁵ ezzel szemben az utóbbi átvált a γραφή-ra. Értelemszerűen adódik a kérdés: van-e lényegi, tartalmi eltérés a két kifejezés között? Ha az első, bevett formula jelöli azt, amit ma Ószövetségnek neveznénk, akkor a második (írás) ennek szinonimája, vagy valami mást takar? Eleve: a γραφή egy egységes, egész írás (például a Szentírás) vagy egy konkrét íráshely jelölője? Ha csak az újszövetségi gyakorlatot tekintjük, azt látjuk, hogy mindkettőre találhatunk példát:

² A krisztocentrikus hit, az inspiráció és a küldetés–hirdetés–szolgálat hármasa erőteljesen kitapintható a jánosi sugalmazás-felfogásban is, ami más helyen érdekes összehasonlító elemzés tárgya lehetne. A témához lásd KLEMENS STOCK: Die Inspiration der Heiligen Schrift nach dem Johannesevangelium, *Biblica* 96 (2015/4) 525–549, itt: 542–545.

³ Ehhez lásd LORENZ OBERLINNER: *Der erste Timotheusbrief. Der zweite Timotheusbrief* (Herders theologischer Kommentar zum neuen Testament. Apostelgeschichte und Briefe), Herder, Freiburg i.Br. – Basel – Wien, 2002, 147–149. A textussal kapcsolatos fontosabb szakirodalmat lásd: 151.

⁴ Ehhez lásd még GOTTLÖB SCHRENK: γραφή, ThWNT 1, 749–761; EDWARD W. GOODRICK: Let's put 2 Timothy 3:16 back in the Bible, i. m., 480–483; H. WAYNE HOUSE: Biblical Inspiration in 2 Timothy 3:16, *Bibliotheca Sacra*, 1980. January–March, 54–63, itt: 56–57.

⁵ A ἱερὰ γράμματα a diaszpóra zsidóságban bevett kifejezés volt a Szentírás jelölésére, mint erről Philón (*De Vita Mosis*, II, 292) és Iosephus Flavius (*Ant. Iud.* X, 210) tanúskodik. Ehhez lásd KARL HEINRICH RENGSTORF: διδάσκω, ThWNT 2, 138–150, itt: 150, 64. lábjegyzet.

1. A γραφή mint a teljes (ószövetségi) Szentírás jelölése: Mk 12,10; Lk 4,21; Jn 7,42; 13;18; Róm 4,3; 9,17; 10,11; Gal 3,8; 4,30; ApCsel 1,16; 8,35.

2. A γραφή mint egy konkrét textus jelölése: Jn 2,22; 10,35; 17,12; Gal 3,22; 2Pt 1,20.

A fentiek tisztázásától függ a πᾶσα fordítása:⁶

1. Az első esetben a πᾶσα γραφή az Ószövetség egész korpusza – a teljes Írás (kollektív értelem).

2. A második esetben a πᾶσα γραφή az írott mondatok összessége – minden (egy) írás (vagy írásrészlet) (disztributív értelem).⁷

Ha a második esettel van dolgunk – aminek elfogadására hajlik az újabb szakirodalom –, akkor „egy átfogó értelmezésre” nyílik lehetőség, vagyis az Ószövetség (a Tanak) mellett „az »újszövetségi« szövegek, illetve a már addigra lezárt újszövetségi könyvek bevonására” a Szentírás fogalmába.⁸ Ezért V. Hasler úgy véli, hogy „a 15. versben szereplő szent Írások mellé »most az apostoli Írás lép«”.⁹

A problematika sajátos vetülete lehet még az Ószövetség páli korpuszban betöltött szerepének a vizsgálata.¹⁰ Az Apostol a proto-paulinus levelekben kevésbé hivatkozik úgy a választott nép Írására, mint a keresztény életrend, életmód hordozójára – az Ószövetségnek ez a funkciója (vagyis *Erbauungsbuch*ként, elbeszélő stílusú vallási-életviteli útmutatóként, jámbor tanításként való használata) inkább a pasztorális levelekben kerül előtérbe. Ez persze nem

⁶ Ehhez lásd még H. WAYNE HOUSE: *Biblical Inspiration in 2 Timothy 3:16*, i. m., 54–56, alapvetően a második eset mellett téve le a voksát.

⁷ Bár kiemeli a γραφή mint Szentírás újszövetségi általános jelenlétét, ennél az egyetlen mondatnál elfogadja a „minden íráshely”-fordítást: GOTTLOB SCHRENK: *γραφή*, i. m., 753. Ugyanebben az értelemben nyilatkozik – a határozott névelő hiánya okán – BO REICKE: *πᾶς, ἅπας*, ThWNT 5, 885–895, itt: 886.

⁸ LORENZ OBERLINNER: *Der erste Timotheusbrief. Der zweite Timotheusbrief*, i. m., 147; ezen a véleményen van – Cookot idézve – H. WAYNE HOUSE: *Biblical Inspiration in 2 Timothy 3:16*, i. m., 56. Itt a szerző utal még Hendriksenre is, aki totálisan megnyitja a mondat horizontját, amennyiben úgy véli, hogy akár a későbbiekben a Szentlélek által az Egyházban keletkezendő szövegekre is kiterjedhet a közlési szándék.

⁹ Uo. 40. lábjegyzet. Ez az álláspont természetesen megkérdőjelezhető, mivel vitatható a megalapozottsága (mire gondolt a szöveg szerzője?), ahogyan erre már igen korán rámutatott JOHN MURRAY: *The Inspiration of the Scripture*, *Westminster Theological Journal* 2 (1940/2) 73–104, itt: 88.

¹⁰ Ehhez lásd KARL HEINRICH RENGSTORF: *διδύσκω*, i. m., 150.

jelenti azt, hogy az ószövetségi Szentírás ne szolgált volna a kezdetektől fogva forrásként és (teológiai) alapzatként Pál számára – ahogyan azt sem, hogy a pasztorális levelekben egy Krisztus *utáni*, a korabeli farizeusokéhoz hasonló keresztény törvénytisztelet megfogalmazására vagy kidolgozására kerülne sor.¹¹

b) A θεόπνευστος kérdése¹²

Ez a sajátos fogalom az Újszövetségben egyszer, a későbbi görög irodalomban pedig csak ritkán bukkan fel. Kijelenthetjük, hogy első dokumentált felbukkanása éppen az általunk vizsgált 2Tim 3,16. Még a keresztény patrisztikus teológia is csupán későn, jó idő elteltével veszi át a kifejezőmódot: legelőször az alexandriai teológusoknál, előbb Szent Kelemennél (egyszer), majd Órigenésznél (négyyszer) találkozunk vele, majd az idők előrehaladtával egyre több szerző alkalmazza.¹³

Ennek tükrében kifejezetten meglepő, hogy a II. században nem keresztény szerzőknél látjuk előfordulni a θεόπνευστος-t: közülük a legjelentősebb Plutarkhosz (45–127), valamint Vettius Valens (120–175). A szó megjelenik még Pszeudo-Phocylidésznél,¹⁴ akinek művét eltérő módokon datálják a szerzők. Ha elfogadjuk azok véleményét, akik a Kr. e. I. századra, vagy a Kr. u. I. század közepére teszik az irat (aforizma-gyűjtemény) keletkezését, akkor kifejezésünk itt jelenik meg kronológiailag először, megelőzve a 2Tim íródását. Ezzel együtt is jogos E. W. Goodrick megállapítása: „Ha Pál alkotta meg ezt a szót, akkor döbbenetes dolog, hogy pogány ajkakon találkozunk vele, ilyen rövid idő múltán. De lehetséges.”¹⁵

A második kérdés, amit meg kell válaszolnunk, a szó jelentésére, pontos értelmezésére vonatkozik. Az etimológia nem tűnik vitathatónak: a θεός (isten) és a πνέω (fújni) szavak összetételével van dolgunk, a participium-alak az

¹¹ Lásd GEORG BERTRAM: παιδεύω, ThWNT 5, 596–624, itt: 623.

¹² Ehhez lásd még EDUARD SCHWEIZER: θεόπνευστος, ThWNT 6, 452–453; EDWARD W. GOODRICK: Let's put 2 Timothy 3:16 back in the Bible, i. m., 483–485; H. WAYNE HOUSE: Biblical Inspiration in 2 Timothy 3:16, i. m., 57–63; EDWARD L. MILLER: Plenary Inspiration and II Timothy 3:16, *The Lutheran Quarterly* 17 (1965/1) 56–62.

¹³ A részletes hivatkozásokat lásd: θεόπνευστος, in GEORGE W. H. LAMPE (ed.): *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford UP, Oxford, 1961, 630.

¹⁴ Lásd Pszeudo-Phocylidész 129: τῆς θεόπνευστου σοφίας λόγος ἐστὶν ἄριστος (az istenileg sugalmazott bölcsesség szava a legjobb).

¹⁵ EDWARD W. GOODRICK: Let's put 2 Timothy 3:16 back in the Bible, i. m., 484.

ige aorisztosz-tövéből képződik, formailag szenvedőnek minősül. Ugyanakkor többen is felvetik a kérdést, hogy a *jelentés* tekintetében valóban passzívnek tekinthető-e az igenévünk, vagy sokkal inkább aktív értelmezést kell alkalmaznunk?¹⁶ H. Cremer álláspontja szerint¹⁷ a kifejezés értelme eredetileg passzív volt, ám szerzőnk felmutat olyan görög párhuzamokat, amelyek esetében a passzív értelmű melléknévi igenév a használatban végül mégis aktív értelmet nyer. Erre lehet példa az ἔσπνευστος, hisz a kifejezés eredendően így felfejthető: *jól lehel*; a későbbi alkalmazásban mégis ez a helyes fordítás: *jót lehelő, jóillatú* (ugyanaz elmondható az igenév ellentétéről, vagyis a „rosszat lehelő”-ről). Ennek analógiájára a θεόπνευστος „Istent lehelőként” is visszaadható, s ebben az esetben nem az Írás eredetére, hanem (ki)hatására reflektál a 2Tim 3,16: a sugalmazott szöveg mintegy kileheli, kiárasztja Istent, teljes valójával az Urat sugározza és közvetíti az olvasó felé. A szisztematikus teológiai irodalom is ismeri ezt a megközelítést, mint azt például K. Barthnál is láthatjuk.¹⁸ Szerinte az eredendően passzív értelmű participium a teológiai applikálás során aktív értelmet nyert: a Szentírás Istennek a Lelkét „adja ki” magából, terjeszti el és ismerteti meg az emberekkel.

Összegzőképpen – és megmaradva a textus szó szerinti értelménél – mégis ki kell jelentenünk, hogy passzív értelmű participiummal van dolgunk, melyet így magyarázhatunk: „Istentől (be)lehel”, „Istentől az emberbe adott”.¹⁹ Erre mutat egyébiránt a bevezetésben már említett szöveghely, a 2Pt 1,21b párhuzama: „mindig csak a Szentlélektől vezetve beszéltek – Isten megbízottaiként – a szent emberek”. Vagyis az Írásban elsődlegesen Isten cselekvésével, abból kiinduló emberi cselekvéssel találkozunk.

Ezzel azonban nem válaszoltunk meg egy másik, az igenévnek a mondatban betöltött szerepére vonatkozó kérdést, ami alapvetően befolyásolja a fordítást. Újfént két lehetőség áll előttünk:

1. A θεόπνευστος a πᾶσα γραφή jelzője (attributív pozíció)? Ebben az esetben a helyes értelmezés a következő: „minden Istentől sugalmazott Írás”.²⁰

¹⁶ Ehhez lásd H. WAYNE HOUSE: *Biblical Inspiration in 2 Timothy 3:16*, i. m., 57

¹⁷ HERMANN CREMER: *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1895⁴, 731, idézve uo.

¹⁸ Lásd KLAAS RUNIA: *Karl Barth's Doctrine of Holy Scripture*, Eerdmans, Grand Rapids (MA), 1962, 131, idézve uo.

¹⁹ Morfológiai és lexikográfiai szinten alapos elemzést nyújt H. WAYNE HOUSE: *Biblical Inspiration in 2 Timothy 3:16*, i. m., 58.

²⁰ Emellett foglal állást EDUARD SCHWEIZER: θεόπνευστος, i. m., 452.

2. A θεόπνευστος az ὠφέλιμος-szal együtt a névszói állítmány része (predikatív pozíció)? Ekkor a helyálló fordítás így hangzik: „minden Írás Istentől sugalmazott és hasznos”.

Mindkét álláspontnak megvan a maga érvrendszere, melyet az alábbi módon foglalhatunk össze:

1. A Szentírás sugalmazottságát a zsidó hagyomány alapján lehetett állítani, s az inspiráció gondolata az egész Újszövetséget áthatja, még ha külön kifejezett említésre nem kerül is.²¹ A fellépő tévtanítókkal szembeni harcban éppen ezért nem az volt a fő kérdés, hogy sugalmazott-e az írás, így a predikatív pozíciónak nincs értelme. A különbség sokkal inkább „a bibliai iratok lelkipásztori hasznosságának» a meghatározása terén állt fenn”,²² ezért is kerül egyedül az ὠφέλιμος predikatív pozícióba. A fenti érvelés kapcsán persze lehet ellenvetéssel is élni: ha ennyire általánosan elfogadott volt a sugalmazottság gondolata, akkor minek kellett ezt participiumként külön kiemelni a γραφή mellett? Ezen felül, ha az attributív funkcióból indulunk ki, akkor nem tudjuk értelmezni a καὶ jelenlétét az ὠφέλιμος előtt (amit rendesen ki is hagynak a népnyelvi fordításokból).²³

2. Akik a második fordítási lehetőség mellett szállnak síkra, azok kiemelik, hogy a teljes ószövetségi és újszövetségi hagyomány vallja az Írás hasznosságát: elengedhetetlen a hívő élet számára. Mint láttuk, ez a szempont még erősebben megjelenik a lelkipásztori levelekben. Épp ezért a vizsgált szövegrészben nem annyira az Írás dogmatikai státusza (sugalmazva van), hanem az *értelmezés* kerül a középpontba (mire, miért hasznos a sugalmazott Írás?). Észre kell vennünk egyébként, hogy az így megfogalmazódó értelemfeltárás alapjaiban egybecseng az előző olvasattal.

Mindent egybevetve kijelenthetjük, hogy a θεόπνευστος mondatban betöltött szerepére vonatkozó kérdés nem dönthető el egyértelműen. Ugyanakkor azzal sem tévedünk, ha rögtön hozzátesszük: mindez igazából nem is változtat az értelmén.²⁴ Ebből kifolyólag nem lepődhetünk meg, ha egyesek igen sarkos

²¹ Lásd GOTTLOB SCHRENK: γραφή, i. m., 757.

²² LORENZ OBERLINNER: *Der erste Timotheusbrief. Der zweite Timotheusbrief*, i. m., 148.

²³ Lásd H. WAYNE HOUSE: Biblical Inspiration in 2 Timothy 3:16, i. m., 60; bár vannak, akik szerint a καὶ ebben a pozícióban aszcenzív, fokozó értelemben áll (lásd uo.).

²⁴ Lásd H. WAYNE HOUSE: Biblical Inspiration in 2 Timothy 3:16, i. m., 60–61; vö. EDWARD L. MILLER: Plenary Inspiration and II Timothy 3:16, i. m. 61 – itt a szerző utal rá, hogy a fordításokban lehetőség szerint törekedni kellene arra, hogy érződjön az eredeti görög megfogalmazás kettőssége.

állásfoglalásra jutnak. A. J. Hultgren szerint a γραφή két fordítási lehetőségének a megkülönböztetése „nem bír jelentőséggel”, mivel így is, úgy is ugyanaz az eredmény.²⁵ E. Schlarb pedig úgy véli,²⁶ igazából nem a θεόπνευστος a hangsúlyos, hanem az ὀφέλιμος.²⁷ Ez ráadásul még össze is kapcsolódik a 17. verset bevezető célhatározói kötőszóval: „hogy [ἵνα] az Isten embere tökéletes legyen és minden jóra kész legyen”. Vagyis a γραφή és a θεόπνευστος „túlelemzése” fölöslegesnek tekinthető.

3. A 2TIM 3,16 FELTÁRÁSA FELÉ

a) A szöveg értelmezése – első megközelítésben²⁸

Az I. század végén egyre komolyabb kérdéssé vált a Szentírás *helyes* értelmezésének a problematikája, különös tekintettel az egyre nagyobb számban fellépő tévtanítókra, akikre a pasztorális levelek mellett a katolikus levelek is gyakran reflektálnak. Ebben a korban tehát komoly feszültség lépett fel az egyházi és a gnosztikus írásértelmezés között, ami szükségessé tette a Szentírás szerepének a tisztázását.

A sugalmazásra vonatkozó hit és ennek tanítása ebben az összefüggésben vált fontossá, hiszen a Szentírás végső és kikezdzhetetlen tekintélye éppen az inspiráltságán nyugszik.²⁹ Ez természetesen azt is jelenti, hogy az Ószövetség – különösen a markionita vita után – végérvényesen és visszavonhatatlanul rögzült a keresztény kánonban, mégpedig az apostoli iratokhoz hasonlóan „Isten szavaként”. Bár a kereszténységben belül – napjainkban is – újra meg újra felmerül annak a kérdése, hogy van-e „kánon a kánonban”, vagyis a hatástörténet, a liturgikus alkalmazás kiterjedtsége, a spiritualitás szempontjából játszott

²⁵ LORENZ OBERLINNER: *Der erste Timotheusbrief. Der zweite Timotheusbrief*, i. m., 148, 47. lábjegyzet.

²⁶ Uo. 48. lábjegyzet.

²⁷ Ehhez lásd még EDWARD W. GOODRICK: *Let's put 2 Timothy 3:16 back in the Bible*, i. m., 485–486.

²⁸ Lásd GERHARD FRIEDRICH – PETER STUHLMACHER (hrsg.): *Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk*, Teilband 9: *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981¹², 62; vö. LORENZ OBERLINNER: *Der erste Timotheusbrief. Der zweite Timotheusbrief*, i. m., 149–150.

²⁹ Ezt erőteljesen hangsúlyozza JOHN MURRAY: *The Inspiration of the Scripture*, i. m., 89.

szerepe, vagy egyszerűen csak a „Krisztushoz való közelsége” alapján lehet-e rangsort, hierarchiát kijelenteni a Biblia egyes könyvei között, a mérvadó tanítás mindvégig ódzkodott az illetén megkülönböztetésektől (melyek könnyen visszavethetnénk az Egyházat a markioni harcok világába).

A sugalmazás tehát az egész Szentírára kiterjed, s minden egyes szentírási könyv tekintélye innen forrásokozik. Ezzel alapozható meg az, amit a pasztorális levelek a „hasznosság” fogalmával jelölnek: „A test gyötrésének ugyanis kevés a haszna [πρὸς ὀλίγον ἐστὶν ὠφέλιμος], de az istenfélő élet mindenre jó, mert a jelen és a jövőendő élet ígérete kapcsolódik hozzá” (1Tim 4,8). Vagy: „Akik hisznek az Istenben, igyekezzenek a jóban példát adni. Ez válik az embereknek javukra és hasznukra [καλὰ καὶ ὠφέλιμα]. Kerüld azonban az oktalan vitát, a nemzetségfákat, a veszekedést, a törvényen való szóharcot, mert ez hiábavaló és haszontalan [ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι] dolog” (Tit 3,8–9). A Szentírás azért jelentős tehát a hit szempontjából, mert hasznos; ez a hasznosság azonban nem külsődleges, alkalmazott vagy esetleges, hanem annak belső lényegéből és mi-voltából: sugalmazottságából fakad.

Ezzel összefüggésben értjük meg az apostoltanítványi hivatást. Kulcsfogalom a διδασκαλία, a tanítás, ami már a 10. versben, a szövegegység elején is felbukkan: „Te követtél a tanításban”. Mintegy erre rímel a 16. vers kijelentése a Szentírásról: „jól használható a tanításra”. Az Apostol által Timóteusra hagyományozott feladat betöltésében a legszentebb és legjobban használható eszköz maga az Istentől sugalmazott Szentírás. Hasznossága kettős irányban mutatkozik meg: „Minden Istentől sugalmazott Írás hasznos...”

1. „...az érvelésre, a feddésre...” – az ortodoxia, az igazhitűség tengelye.³⁰

2. „...az igaz életre való nevelésre” – az ortopraxis, a hitnek megfelelő életmód és cselekedetiség tengelye.

Érdemes felfigyelnünk arra, hogy itt már nem a διδασκαλία szerepel a szövegben, hanem a παιδεία. G. Bertram joggal jelenti ki, hogy ily módon kiviláglik: az igazságos miveltra, létre-lényre (δικαιοσύνη) való nevelés semmilyen módon nem azonosítható az iskolás tanítással, oktatással, hanem itt már valódi személyiségformálásról van szó.³¹

³⁰ Ezen a ponton különösen is fontossá válik, hogy milyen magatartást kell tanúsítania a hallgatónak a sugalmazott írással szemben: ennek kulcsa az ἐλεγχμός, amit nemcsak intésként, feddésként, de helyreigazításként, *Zurechtweisung*ként fordíthatunk („a bűnből a bűnbánat felé indítani”) – lásd RUDOLF BULTMANN: ἐλέγχω, ThWNT 2, 470–473, itt: 471.

³¹ Ehhez lásd GEORG BERTRAM: παιδεύω, i. m., 623, 184. lábjegyzet.

A 17. versben megmutatkozik az apostoltanítványi küldetés *Sitz im Lebenje*: a közösség; hiszen az egész rész által kínált kontextus tükrében kiviláglik, hogy az itt szereplő „Isten embere” nem egyszerűen a Krisztus-hitű embert takarja, hanem egészen konkrétan az egyházi szolgálattevőre vonatkozik. Ebben a megközelítésben a „minden jó”, amire „kész legyen” az apostoltanítvány, nem más, mint a 10. verstől kezdve elmondottak összegzése.

b) Az inspirációs problematika a szöveg keletkezésének idején

Az általunk vizsgált szövegben kifejeződésre jut az újszövetségi hit kettős alapmeggyőződése: egyfelől az Írás³² Istentől sugalmazott; másfelől a Szentírás helyes értelmezése csakis krisztocentrikus kulcsban lehetséges (vö. 2Tim 3,15), az inspirált szöveg így válik igazán hasznossá úgy az egyén, mint a közösség életében. Bármennyire is a második elemet érezzük adott esetben hangsúlyosnak (középpontban az *ὠφέλιμος*), a sugalmazottságtól akkor sem választhatjuk külön ezt a kérdéskört.³³

Éppen ezért helyénvaló, ha megvizsgáljuk, hogy milyen inspirációs felfogás mutatható ki az I. század zsidóságában. E téren alapvetően két irányzattal találkozunk:³⁴

1. *Palesztinai értelmezés.* Ebben a megközelítésben az emberi szerzők közreműködése válik lényegi elemmé – Isten az embereken *keresztül, általuk* szólal meg. Az Újszövetségben többfelé találhatunk olyan megfogalmazásokat, amelyek ezt a víziót erősítik. „Maga Dávid mondta a Szentlélekben [*αὐτὸς Δαυεὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*]: Azt mondta az Úr az én Uramnak: Ül a jobbomra, s ellenségeidet lábad alá teszem zsámolyul. Ha maga Dávid mondja az Urának [*αὐτὸς Δαυεὶδ λέγει αὐτὸν κύριον*], hogy lehet akkor a fia?” (Mk 12,36–37). Vagy: „Mózes mondja először [*πρῶτος Μωϋσῆς λέγει*]: Féltékenységre ingerellek azok ellen, akik nem népem, haragra gerjesztelek az értelmetlen nép ellen. Izajás pedig merészen mondja [*Ἡσαΐας δὲ ἀποτολμᾷ*]

³² Akár mint Ószövetség, akár mint az „egész” Írás, az apostoli iratokkal együtt – itt persze nem a mai értelemben vett „teljes Bibliára” kell gondolnunk (ami idegen is lenne a szöveg I. század végi datálásától), hanem sokkal inkább az Ószövetség kapcsán vallott isteni sugalmazó cselekvésnek az apostolok írásaira való kiterjesztéséről.

³³ Lásd H. WAYNE HOUSE: *Biblical Inspiration* in 2 Timothy 3:16, i. m., 61.

³⁴ GERHARD FRIEDRICH – PETER STUHLMACHER (hrsg.): *Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk*, Teilband 9: *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer*, i. m., 62.

καὶ λέγει]: Aki nem keresett, rám talált, fölismert, aki utánam nem járt” (Róm 10,19–20). A nyelvhasználat azt mutatja, hogy az emberi alany az, aki saját alanyisággal megszólal és beszél, ezt a nyomatékosító szócskák még inkább kiemelik. Azért fontos ezt tisztázni, mert így nyer magyarázatot az az egyébként botránysos jézusi koncepció, miszerint az Istentől sugallt és kinyilatkoztatott szövegben lehetnek olyan részek, amelyek egyenesen ellentétesek a Mindenható akaratával. Erre a legvilágosabb példát a feleség elbocsátásának lehetőségéről, illetve lehetetlenségéről folytatott vitában találjuk: „Szívetek keménysége miatt írta [Mózes] ezt a parancsot [Πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην]” (Mk 10,5 és párhuzamos helyek).³⁵ Ez a látásmód természetesen magával hoz egy kényelmetlen felismerést: az Írás sugalmazottságának állítása korántsem jelenti azt, hogy minden szó vagy betű közvetlenül és mindenestül Isten szavának lenne tekinthető (vagy hogy a szentíró a szavakra, akár írásjelekre kiterjedő pontossággal jegyezte volna le azt, amit Isten „diktált” neki) – legalábbis ennek a palesztin felfogásnak, illetve az idézett újszövetségi helyeknek a tükrében.³⁶

2. *Hellenista / diaszpóra értelmezés.* A hellenizmus vallási és filozófiai hagyományával találkozó zsidóság saját inspiráció-felfogását is szembeállította a pogány tapasztalatokkal és elgondolásokkal: a görög hagyomány ismerte a mantikus vagy költői inspiráltság állapotát, melynek során az adott szentély (jóshely) istensége, illetve a múzsa „belelehelt” az emberbe, aki ily módon közvetlenül az isteni szókat volt képes kimondani (erre lentebb részletesebben kitérünk). A zsidóságon belül is megjelent az elgondolás, miszerint a sugalmazás során, az isteni lehelet beárasztásakor az ember eggyé válik Istennel, s így közvetlenül az ő szavait mondja ki; azaz Isten személyesen szólal meg a prófétán mint tolmá-

³⁵ Jézus szóhasználatának van egy érdekessége. Az idézett szövegrészben aktív aorisztoz az: ἔγραψεν [írta], mintegy hangsúlyozva, hogy a cselekvés alánya Mózes. Ugyanakkor például a Mk 11,17-ben a klasszikus passzív perfektum alakkal találkozunk: γέγραπται [megíratott]. Mint *passivum divinum* ez az igealak rejtve mutat rá Istenre mint az írás kezdeményező cselekvőjére. Ez azt is jelenti, hogy a feleség elbocsátásáról szólva Jézus szó szerint távolságot vesz a Tóra szövegének fentebb idézett részétől, egyértelművé téve, hogy ott emberi szóval, szándékkal találkozunk. (*Köszönet illeti Oláh Zoltán gyulafehérvári biblikus professzort, aki erre a szempontra felhívta a figyelmünket – a szerző megjegyzése.*)

³⁶ Ebből következik, hogy az ilyen kulcsban kidolgozott inspirációs teológia eleve és egyértelműen kizárja a fundamentalista írásértelmezés minden lehetőségét.

cson keresztül.³⁷ Ebben a megközelítésben felsejlik annak az elgondolásnak a csírája, amit a keresztény teológia sokkal későbbi koraiban majd verbálinspirációs hipotézisként ismerünk meg. Talán ez az elgondolás tükröződik a Zsidókhoz írt levél sokat idézett első mondatában: Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάσαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ; „Sokszor és sokféle módon szólt Isten hajdan az atyákhoz a prófétákban; ezekben a végső napokban Fiában szólt hozzánk” (Zsid 1,1–2). Az ἐν prepozíció alkalmazása – a hellén elgondolások összefüggésrendszerében – megfelelhet akár annak a felfogásnak is, miszerint Isten nem az emberen keresztül (tolmács-funkció), hanem az emberben (esz-köz-, hangszer-funkció) szólal meg. Vagyis közvetlenül Isten az, aki beszél – az emberben. Ezt a felfogást képviseli – túl a jól ismert philóni kijelentéseken – Arisztobulosz is, aki szerint Mózes közvetlenül Istentől kapta a mondatokat, melyek a Törvényben szerepelnek.³⁸

Sajátos, a két szélső között bizonyos értelemben közvetítő álláspontot ismerhetünk meg Ariszteász levelében.³⁹ Itt a szerző azon meggyőződésének ad hangot, hogy a Törvény teljesen emberi alkotás, még ha a legmagasabb rendű is – ám mégis jogosan nevezhető Isten szavának.

„...a Tóra görög fordítása, melyet az Ariszteász szerzője a saját jogán tekintéllyel bíróként mutat be, a szorgos tanulmányozásnak, és nem a mantikus megszállottságnak a gyümölcse. Ugyanakkor ez az alexandriai szerző láthatóan nem mond le arról az igényről, miszerint a Tóra forrása Istenben van. Nemcsak Isten jár el gondviselészerű módon, amikor Mózesnek juttatja félelmetes értelmi képességeit, de láthatólag Mózes értelme is – akárcsak a sztoikus gondolkodásban – kapcsolatba hozza Izrael törvényadóját az isteni elmével. Ezért hát a törvény parancsai egyszerre »Isten mondásai« és Mózes szavai. Az Ariszteász szerzője, úgy látszik, nem

³⁷ Philón: *De Vita Mosis*, II, 264; a philóni felfogáshoz lásd IAN W. SCOTT: Revelation and Human Artefact: The Inspiration of the Pentateuch in the Book of Aristeas, *JSJ* 41 (2010) 1–28, itt: 15–17.

³⁸ *Frag.* 4; interneten fellelhető: <http://pseudepigrapha.org/docs/text/Aristob> [2018.09.04.]. Személyére és inspirációs felfogására hivatkozik Euszebiosz: *Praep. ev.* XIII, 12, 5; vö. IAN W. SCOTT: Revelation and Human Artefact: The Inspiration of the Pentateuch in the Book of Aristeas, i. m., 18.

³⁹ Lásd IAN W. SCOTT: Revelation and Human Artefact: The Inspiration of the Pentateuch in the Book of Aristeas, i. m., 19.

annyira arra törekszik, hogy szembeállítsa a kinyilatkoztatást és az észet, hanem sokkal inkább felemeli az emberi értelmet a maga legkiemelkedőbb fokára, ahol ez lesz az a médium, melyen keresztül Isten kinyilatkoztatása belép a világba.”⁴⁰

A fenti megfontolások alapján további kérdéseket vehetünk fel, amelyek egyfelől közelebb segíthetnek a 2Tim 3,16 pontosabb megértéséhez, másfelől alapot kínálhatnak egy biblikusan megalapozottabb s a Szentírás szó szerinti értelméhez közelebb álló sugalmazás-teológiához:

1. Egyértelmű, hogy a fentebb hellenistának / diaszpórában bevettnek nevezett inspiráció-felfogás visszhangra lelt a keresztény teológiában. De hogyan pontosíthatjuk az eredeti elgondolást? Nem áll-e fenn annak a veszélye, hogy az isteni szó szélsőséges középpontba állításával elnagyolt, s biblikusan megalapozatlan (vagy csak részlegesen megalapozható) látásmódra jutunk így el?

2. A keresztény teológiának nem kellene-e a bevettnél sokkal nagyobb figyelmet fordítania a palesztinai felfogásra, mely egyébiránt bőségesen dokumentálható az evangéliumokban és más újszövetségi könyvekben?

3. Mindezek alapján meg tudjuk-e ragadni, hogy pontosan miként működik az inspiráció?

A fentiek megválaszolása elengedhetetlen ahhoz, hogy hiteles képet fessünk a 2Tim3,16-ban szereplő θεόπνευστος értelmezésekor.

4. PÁRHUZAMOK KERESÉSE A HELLÉN KONTEXTUSBAN

A zsidóságon belül kialakult kettős látásmód alapján szükségesnek tűnik, hogy megvizsgáljuk, milyen hellenista hatások érhatték az Írás sugalmazottságát való zsidóságot. A görögök ismerték a divináció jelenségét, sőt egyfajta „mechanikus” képletet is kidolgoztak a mantika kapcsán, különös tekintettel a delphoi püthia megszállottsági állapotaira. Párhuzamba állítható mindez a próféataságról vallott zsidó felfogással?⁴¹

⁴⁰ Uo. 28.

⁴¹ HEIDRUN GUNKEL – RAINER HIRSCH-LUIPOLD – JOHN R. LEVISON: Plutarch and Pentecost: An Exploration in Interdisciplinary Collaboration, in Jörg Frey – John R. Levison (eds.): *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives* (Ekstasis. Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages, 5), De Gruyter, Berlin – Boston, 2014, 63–94, itt: 78–79.

A filozófiai irodalom (annak is főként sztoikus ága) alapos és sokrétű leírással szolgál arról, hogy a püthia miként telt el az isteni $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ -val. Sztrabón $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ $\acute{\epsilon}\nu\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ -ról, „ihletadó gőzről” beszél,⁴² míg Plinius Maior *exhalatio temulenst* (mérgező kigőzölgés) említ.⁴³ Pszeudo-Longinus szerint a papnő Istennel telt, birtokba vett állapotban szólal meg,⁴⁴ Dio Chriszosztomos pedig azt írja, a püthia „lélekkel eltelt” állapotban szólal meg.⁴⁵ Ez a szóhasználat egyébiránt tükrözi a költői ihletettségre leírására alkalmazott nyelvezetet,⁴⁶ miszerint a múzsák $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\pi\nu\epsilon\upsilon\sigma\alpha\nu$, belefújnak az emberbe, s ez extatikus lelkesedést, entuziasztikus állapotot vált ki benne. Iamblichus úgy fogalmaz, hogy ihletett állapotában tüzes $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ veszi körül a jósnőt.⁴⁷ Ebből következik, hogy a szakrális kontextusban az istenség $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ -ja egyenesen a próféta, a pap(nő) bensejéből szólal meg, mint hallható hang ($\acute{\omega}\mu\phi\acute{\eta}$); ilyen értelemben beszél Lucanus *venti loquaces*ről a szentélyekben⁴⁸ – ez egyébiránt ellenkezik Arisztobulosz felfogásával, aki az isteni hangot inkább teremtői aktushoz, semmint fonémához hasonlítja (lásd fent).

A pneumatikus extázist érzéki-érzékkelhető jelenségek kísérik: amikor a $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ belép az emberbe, vagy a jóslás, igazságfeltárás pillanatában kimegy

⁴² Lásd *Geógraphika*, IX, 3, 5 (C419). A magyar fordítás értelmező, nem szó szerinti: „A jósda, mint mondják, egy mélyen benyúló barlang nem nagyon széles nyílással. *Ihletadó gőz* árad föl belőle; a nyílás fölött egy magas tripus van, erre ül fel a Pythia s a gőzt belehelve, versben és prózában jóslatokat mond, de egyes, a jósda szolgálatában álló költők az utóbbiakat is versbe szedik” (kiemelés tőlünk – a szerző). Gondolat, Budapest, 1977, 445, ford. Földy József.

⁴³ Hist. nat. II, 95, 208: „Nonnumquam et homini, ut in Sinuessano agro et Puteolano, spiracula vocant, alii Chaeronea, scrobes mortiferum spiritum exhalantes, item in Hirpinis Ampsancti ad Mephitis aedem locum, quem qui intravere moriuntur; simili modo Hierapoli in Asia, Matris tantum Magnae sacerdoti innoxium. Aliubi fatidici specus, quorum *exhalatione temulenti* futura praecinant, ut Delphis nobilissimo oraculo. Quibus in rebus quid possit aliud causae adferre mortalium quispiam quam diffusae per omne naturae subinde aliter atque aliter numen erumpens?” (kiemelés tőlünk – a szerző). A szöveg interneten fellelhető: https://la.wikisource.org/wiki/Naturalis_Historia/Liber_II#95 [2018.09.04.].

⁴⁴ XIII, 2.

⁴⁵ LXXII, 12.

⁴⁶ Ehhez lásd EDUARD SCHWEIZER: $\theta\epsilon\acute{o}\pi\nu\epsilon\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$, i. m., 341–355.

⁴⁷ *De Myst.* III, 11.

⁴⁸ *De Bello Civili*, V, 83.

belőle, ordítás, kiáltás is hallható. Ezekben a pillanatokban olyan az ember, mint egy fúvós hangszer az istenség kezében, beszéde pedig szó szerint ek-sztatikussá válik. Ez az elképzelés visszaköszön Vergilius *Aeneis*ében, ahol talán a legismertebb irodalmi sugalmazottság-leírással találkozunk. A költő szerint a szibilla megihletett állapotában „adflata est numine” (VI, 50), vagyis: „az isten Szelleme szállta meg”.⁴⁹ Ezért is kiálthat így az érkezőnek: „deus ecce deus” (VI, 46), vagyis: „íme az isten, az isten!” A jóslat szibilla általi megkapásának s Aeneas számára történő átadásának a versbe öntése jól mutatja, hogyan szemlélte az ókor ezt a misztikus tapasztalatot:

„At Phoebi nondum patiens immanis in antro / bacchatur vates, magnum si pectore possit / excussisse deum; tanto magis ille fatigat / os rabidum, fera corda domans, fingitque premendo. / ostia iamque domus patuere ingentia centum / sponte sua vatisque ferunt responsa per auras” (VI, 77–82).

„Ám Phoebust nem bírja a látnok még, iszonyúan / Tombol a barlangban: ha ki tudná tépni magából / Ezt a nagy istent! Ám habzó száját az a szóra / Annál inkább készíti s igázza, lefékezi szívét. / Erre kinyíl az üreg száz roppant ajtaja önként / S hozza, keresztül a légen, a jósnő válasz-igéit.”

Ezek alapján leírható, milyen hatást gyakorolt az isteni sugalmazás az emberre. Platón szavai szerint a befogadó, a költő szárnyas és könnyű lény lesz, hiszen a múzsák – méhekhez hasonlóan – mézet hoznak el a számára, s így olyasmit mondhat el, amire pusztán emberi képességei alapján nem lenne képes.⁵⁰ Az ember az ihletettség állapotában kikerül a mindennapos élet megszokott keretei közül, s új helyzetét az ἔξτασις és a μανία szavak írják le a legjobban. Ennek a sugalmazott pillanatnak az a lényege, hogy a πνεῦμα „kiűzi az értelmet a fejből, és maga veszi át annak helyét”.⁵¹ Az ember ekkor felszabadul, „feltárja, leleplezi és kinyilatkoztatja azt, ami egyébként elzárt, nem tudott vagy legfeljebb csak sejtett volt, és ezáltal kapcsolatot teremt a dolgok lényegével”.⁵²

⁴⁹ Lakatos István magyar fordítását idézzük, mely elérhető interneten: <http://mek.oszk.hu/06500/06540/06540.htm> [2018.09.04.].

⁵⁰ PLATÓN: *Ion (De Iliade)*, 534b.

⁵¹ EDUARD SCHWEIZER: θεόπνευστος, i. m., 344.

⁵² Uo. 344–345.

Ez az extatikus igazságfeltárás több szerzőnél is hangsúlyossá válik. Platón úgy fogalmaz a *Timaios*szban, hogy az istenek ily módon „még hitvány részünket is felemelték: hogy valamiképp hozzáférhessen az igazsághoz, ebben állították fel a jósdát”.⁵³ Cicero pedig, amikor kritikával illeti a különféle barbár jóslási gyakorlatokat, megvédi Delphoit, kijelentve, hogy a püthia „divino adflatu” szólalt meg (a szóhasználat egyezik Vergiliuséval), s „multis saeculis verax fuisse id oraculum”, vagyis bár az adott korra már alábbhagyott a jóslás Apollón szentélyében, egykor mégis sokáig igazmondó volt.⁵⁴

Mindezen értékes és jó hatás ellenére is kettős a sugalmazott állapot megítélése Platónnál. A nagy görög bölcsező pozitívként említi, hogy ilyenkor az ember telve van az istennel,⁵⁵ s ki tudja mondani az igazságot, sok jót tud tenni:

„...ha szerencsétlenség volna az őrjöngés, akkor igaza volna [ti. himerai Stesichorosnak], azonban éppen legnagyobb javaink őrjöngés, de persze: isteni adományként ránk szálló őrjöngésből származnak. Hiszen úgy a Delphoi-beli prófétanő, mint a dodonai papnők ihletett elragadtatásban sok jót tettek már Hellasz városaival és polgáraival; ellenben józan állapotban keveset, vagy éppen semmit.”⁵⁶

Mi hát az ihletettség negatív oldala? Az, hogy az ember elveszti (ön)tudatát,⁵⁷ s ha jót is tesz, mond, nincs annak tudatában. Ez azért problematikus kérdés, mert egyfelől szükségessé teszi az erény klasszikus felfogásának felülvizsgálását (tanulás vs. isteni adomány), másfelől elének állít egy még komolyabb nehézséget:

„...éppen ezért ezek [ti. az isteninek nevezett vezetők] nem is képesek arra, hogy másokat olyanokká tegyenek, mint amilyenek ők maguk, mert nem tudás birtokában olyanok, amilyenek”.⁵⁸

⁵³ *Tim.*, 71e, ford. Kövendi Dénes, in *Platón összes művei*, II, Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 1943, 523–619, itt: 587.

⁵⁴ Lásd CICERO: *Divin.*, I, 19, 37–38.

⁵⁵ *Men.*, 99d.

⁵⁶ *Phaidr.*, 244a, ford. Kövendi Dénes, in *Platón összes művei*, I, Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 1943, 665–734, itt: 686–687.

⁵⁷ *Ion.*, 534b.

⁵⁸ *Men.*, 99b–c, ford. Hamvas Béla, in *Platón összes művei*, I, Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 1943, 357–400, itt: 399. A gondolatvezetés még folytatódik a100c-ig, a mű lezárásáig.

Összegezve tehát elmondhatjuk, hogy a klasszikus – Platón által sok helyen és sok szempontból körüljárt – sugalmazás-felfogás szerint az ihletett állapotban nem az ember az, aki beszél és cselekszik, hiszen értelme az adott pillanatban nem lakozik benne, ἀλλ’ ὁ θεὸς ἐστὶν ὁ λέγων διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς.⁵⁹ Így az ember nem más, mint az istenség vagy múzsa „beszélője”, az, akin keresztül az ihlet forrása maga szólal meg.⁶⁰

Platón örökségének tekinthetjük tehát az ókori értelmezést, miszerint a sugalmazásban az ember passzív. Plutarkhosz ezt úgy juttatja kifejezésre, hogy a püthia lelke ὄργανον θεοῦ, az istenség eszköze.⁶¹ Athenagórasz pedig úgy véli,⁶² hogy az istenség a sugalmazásban az embert mint fuvolát fújja, mint lantot, hárfát a pengetővel zenélésre bírja.⁶³ Nem lehet kérdéses, hogy ez a hellenista-filozófiai megközelítés döntően hatott a patrisztikus teológiára – és ez újból másként állítja eléink vizsgáladásunk alapkérdését: lehetséges, hogy amikor a 2Tim 3,16 szövegét olvassuk és értelmezzük, akkor tulajdonképpen visszafelé haladunk, a hellenista és patrisztikus megközelítésből kiindulva értelmezzük (át) az eredeti szentírási szavakat és üzenetet?

Ez a felvetés azért is jelentőségteljes, mert a párhuzamok vizsgálata – amely jelen írásunkban korántsem teljes –, a zsidó és hellenista elgondolások egybevetése alapján nem jelenthető ki, hogy bármelyik ókori szerző közvetlenül forrása lenne az újszövetségi θεόπνευστος-nak, vagy hogy ez egy konkrét antik látásmódot venne át (mint ezt lentebb látni fogjuk), helyesebb ezért azt mondani, hogy inkább magyarázatot segítő párhuzamokkal van dolgunk.⁶⁴

⁵⁹ *Ion*, 534d.

⁶⁰ *Ion*, 534e.

⁶¹ *Pyth. orac.*, II, 404.

⁶² *Suppl.*, 9.

⁶³ A πλῆκτρον-hasonlatot átveszik az apologéták is (például PSZEUDO-JUSZTINIANOSZ: *Cohortatio ad Graecos*, 8). Támaszkodhatnak itt a páli hagyományra: „Az élettelen hangszerek is, akár fuvola, akár hárfá, ha nem adnak különböző hangot, honnan lehet tudni, hogy mit játszanak a fuvolán vagy a hárfán? S ha a trombita bizonytalan hangot ad, ki indul csatába?” (1Kor 14,7–8). Emellett azonban a keresztény szerzők tudatosan élnek a szibilla-párhuzammal is. Ehhez lásd EDUARD SCHWEIZER: θεόπνευστος, i. m., 348, 69. lábjegyzet.

⁶⁴ Lásd HEIDRUN GUNKEL – RAINER HIRSCH-LUIPOLD – JOHN R. LEVISON: *Plutarch and Pentecost*, i. m., 92.

5. A BIBLIKUS TANÍTÁS ÖSSZEVETÉSE A PÁRHUZAMOKKAL

Az alábbiakban néhány olyan szempontot világítunk meg, melyek segíthetnek abban, hogy észrevegyük, milyen egyezések és eltérések mutatkoznak a hellenista (adott esetben zsidó) és az újszövetségi felfogás között.

a) Πνεῦμα és fizikai valóság

Az antik szerzők gyakran beszélnek egyfajta keveredésről, minek eredményeképpen a πνεῦμα az emberi testen *belül* van jelen. Ilyenkor „feltölti az üres tereket és minden összeköt”.⁶⁵ A háttérben a sztoikusok egészen fizikai értelmezése áll (a πνεῦμα mint hő, szél, kigőzölgés, a pórusokat kitágító, a nedves emberi lelket megszáritó elem jelenik meg), amelyet egyébiránt már maga Plutarkhosz is kritika tárgyává tett, túlzó materializmusa okán.

Ezzel szemben amikor Lukács „betöltésről” beszél (ApCsel 2,2.4), akkor – minden hasonlóság ellenére – nem fizikai tényezőről, hanem isteni Cselekvőről van szó, ezáltal a görögöknél bevett „mechanikus” felfogás idegen az újszövetségi Isten- és emberképtől. Az emberi testnek a πνεῦμα-hoz való viszonya terén a leginkább materiális megfogalmazás a megrészegülés motívuma,⁶⁶ ám Lukács egyértelművé teszi, hogy ez nem valós bódulatot jelent: „Mások gúnyosan megjegyezték: »Teleítették magukat édes borral»” (ApCsel 2,13). Ez tehát nem a sugalmazás leírása, hanem annak tükrözése, hogy a körülállók (gúnyosan!) miként olvassák a jelenséget. Ezt a nem fizikai látásmódot erősíti a ὡσεὶ πυρός, „mintegy tűz” alkalmazása (v. 3),⁶⁷ illetve annak hangsúlyozása, hogy a Lélek az emberen, és nem *benne* nyugszik (jóllehet eltölti őt, vö. v. 3–4). „Lukácsal ellentétben Plutarkhosz, Lampriász szavain keresztül, részletesen leír egyfajta egységre lépést, egy bizonyos intenzitást, amelyet a πνεῦμα a befogadó lélekben kivált – az Apostolok Cselekedeteiben ez az intenzitás az intenzív, inspirált egyének által vezetett intenzív közösségben mutatkozik meg.”⁶⁸

⁶⁵ PLUTARKHOSZ: *De def. orac.* 432F–433B.

⁶⁶ A görög szerzők maguk is gyakran használják ezt a képet az ihletett állapot leírására.

⁶⁷ Érdekes a lángnyelvek és a nyelveken való megszólalás párhuzama, hiszen mindkettőt a γλῶσσα szó jelöli (ApCsel 2,3 és 2,4.11).

⁶⁸ HEIDRUN GUNKEL – RAINER HIRSCH-LUIPOLD – JOHN R. LEVISON: *Plutarch and Pentecost*, i. m., 83.

b) Πνεῦμα és az értelem inspirációja

A pünkösdi történet embereket betöltő szelleme „nem olyan típusú betöltés, amely elborítja vagy kiiktatja az emberi észet vagy értelmet”,⁶⁹ ahogyan azt Platónnál láthattuk. A lukácsi megközelítés – „Mindannyiukat eltöltötte a Szentlélek, és különböző nyelveken kezdtek beszélni, úgy, ahogy a Lélek szólásra indította őket” (ApCsel 2,4) – kulcsa a következő kifejezésmód: καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς. Az ἀποφθέγγομαι ige még kétszer fordul elő az ApCsel-ben (2,14 és 26,25), s mindannyiszor „értelmi élesség jelenlétére” is utal (érthetően, értelmesen, tagoltan beszélni).⁷⁰ (Máshol azonban nem bukkan fel az Újszövetségben.) Jelentésének megfelelően teljesen idegen az extatikus, a szó eredeti értelmében „mániás” megnyilvánulásoktól. Ezt még jobban kiemeli a megszólalás tárgya: „a mi nyelvünkön hirdetik Isten nagy tetteit” (ApCsel 2,11) – vagyis az értelmes megnyilvánulás a Mindenható üdv-történeti cselekvéséről szól, olyasmiről, ami értelmes és tapasztalati hitalapozás karakterével bír (vö. Lk 1,49–51: „nagyot tett velem a Hatalmas, és Szent az ő neve. Irgalma nemzedékről nemzedékre az istenfélőkkel marad. Karja bizonyoságot tett hatalmáról”).

E látásmód megfigyelhető Szent Pálnál is, aki ezt írja: „Az Úr ugyanis a Lélek: ahol az Úr Lelke, ott a szabadság. Mi pedig mindnyájan, akik földetlen arccal tükrözzük vissza az Úr dicsőségét, a dicsőségben fokról fokra hozzá hasonlóvá változunk át, az Úr Lelke által” (2Kor 3,17–18). A földetlen dicsőség-tükrözés a krisztocentrikus hitben teljes, ahol feltárul az Írásnak is az igaz *értelme* (vö. 2Kor 3,12–16). Vagyis a hellenizmusban elismert ekstazikus élményekkel ellentétben a sugalmazott alany és a hallgatóság itt *ért*, a lélekbeáradáskor sem szűnik meg esze működni, végig (ön)tudatos marad – a részegség csak látszat.

c) Πνεῦμα és az ember átalakulása

A bibliai hitben Istennek, illetve az ő nagy tetteinek a *látása* és az ember *átalakulása* egymástól elválaszthatatlan.⁷¹ Egyfajta szemléelő egység jön létre Isten és ember között: „olyannyira átváltozik az istenibe, hogy az ember egészen

⁶⁹ Uo. 85.

⁷⁰ Uo. 86.

⁷¹ VOLKER RABENS: Pneuma and the Beholding of God: Reading Paul in the Context of Philonic Mystical Traditions, in Jörg Frey – John R. Levison (eds.): *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives*, i. m., 293–329, itt: 301.

közel kerül Istenhez, valóban istenivé lesz”.⁷² Ennek legszebb példája Mózes,⁷³ aki Isten vezetése alatt állt, s ezért prófétai módon szólalt meg.⁷⁴ Az elgondolás újszövetségi párhuzama a már többször idézett mondat: „mindig csak a Szentlélektől vezetve beszéltek – Isten megbízottaiként – a szent emberek” (2Pt 1,21b).

Az ember átalakulása e lélek-tapasztalásban háromlépcsős:

1. inspiráció,
2. benső találkozás Istennel,
3. „az ész, a szellem (és a test) jóléte, ami nem más, mint az átalakulás”.⁷⁵

Ahogy látható, a *πνεῦμα*-nak az emberre gyakorolt hatása minden, csak nem őrzöngés, épp ellenkezőleg, egyfajta szent józanság, melyben emberi képességei és adottságai a legsajátosabban kibontakoznak.

d) Átalakulás és küldetés

Philón szerint Mózes „nemcsak egyikévé válik a beavatottak gyülekezetének, de ő az isteni szertartások hierofánja és tanítója, melyeket azután továbbad azoknak, akiknek megtisztultak a fülei. Innentől kezdve mindig mellette van az isteni lélek, aki vezeti őt az igazság minden útján.”⁷⁶ Ez a Mózes-interpretáció alkalmas háttér a 2Tim 3,16 „hármásának” a keretbe foglalásához: tanítani, érvelni, feddni. Az itt szereplő szavak visszavezethetők hellenista párhuzamokra, ez „egyfajta bevett nyelvezet, amellyel több szövegkörnyezetben is találkozunk, akár zsidó, akár nem zsidó forrásokban”, különösen is Philónnál és Epiktétosznál.⁷⁷

Miért érdekes mindez a számunkra? Azért, mert így végső soron „etikai” éle is van az átalakulásnak, hisz végső formája az Isten előtti megigazultság:⁷⁸

⁷² PHILÓN: *Quaestiones et Solutiones in Exodum*, II, 29.

⁷³ PHILÓN: *De Vita Mosis*, I, 175.

⁷⁴ PHILÓN: *De Vita Mosis*, II, 264.

⁷⁵ VOLKER RABENS: *Pneuma and the Beholding of God*, i. m., 303.

⁷⁶ PHILÓN: *De gigantibus*, 54–55.

⁷⁷ MICHEL GOURGUES: *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite* (Commentaire biblique: Nouveau Testament, 14), Cerf, Paris, 2009, 397–398, idézi HENRI DONNEAUD: „Enseigner”, „exhorter” et „réfuter” (Tt 1,9; 2 Tm 3,16; 4,2). *Aux sources pastorales de la théologie, Science et Esprit* 63 (2011/1) 51–72, itt: 57.

⁷⁸ GOTTLÖB SCHRENK: *γραφή*, i. m., 759, 53. lábjegyzet.

„...a vallásos-erkölcsi élet megerősítése az átalakulás első eredménye, amelyet mind Philónnál, mind Pálnál az isteninek a Lélek által lehetővé tett szemlélése révén lehet elérni. [...] ...a hívők a Lélek által létrehozott, Krisztusban beteljesülő benső Isten-kapcsolatuk alapján alakulnak át »hozzá hasonlónak« [lásd 2Kor 3,18]. Másként: a Lélek misztikus műve inspirálja az életüket, hogy mind jobban tükrözzék Krisztus jellemvonásait, s ezt a folyamatot *khrisztószisz*nek nevezhetnénk.”⁷⁹

A 2Tim 3,16-ban ezt a szempontot leginkább az ἐπανόρθωσις (helyesbítés, kijavítás) jeleníti meg, ami semmi esetre sem pusztán moralizáló elem, hanem a versnek a megigazulás felé tartó crescendójában feltárja az üdvösség eszkatologikus távlatát.⁸⁰

6. ZÁRÓ MEGFONTOLÁSOK

Ahogy láthattuk, a θεόπνευστος sajátosan hangsúlyozza, hogy az Írásnak Istenben van az eredete,⁸¹ ugyanakkor a sugalmazás mikéntjét, a görög bölcselethez fogható „mechanikus leírását” nem érinti. Összegezve két dolgot szögezhetünk le:⁸²

1. A 2Tim 3,16-ból (és értelmezési spektrumából) hiányoznak a hellén irodalomból ismert extatikus vagy entuziasztikus elemek.

2. A szöveg nem kínál fel semmilyen konkrét alternatív sugalmazási módszertant.

A hellenista kontextus tükrében mindenképpen sajátos elem, hogy szövegünkben egyértelműen kiviláglik a sugalmazás elválaszthatatlansága az emberi megértés horizontjától. Ezt az is alátámasztja, hogy az Írás értelmességének, hasznosságának kijelentése „megkíván valamiféle alapvető kapcsolatot a szöveg szavai és az emberi agens kogníciója között; máskülönben a szöveg jelentésé-

⁷⁹ VÖLKER RABENS: *Pneuma and the Beholding of God*, i. m., 329.

⁸⁰ Lásd HERBERT PREISKER: ἐπανόρθωσις, *ThWNT* 5, 452; vö. Uő.: ὀρθοδοξία, uo. 453.

⁸¹ Ehhez lásd JARED M. COMPTON: *Shared Intentions? Reflections on Inspiration and Interpretation in Light of Scripture's Dual Authorship*, *Themelios* 33 (2008/3) 23–33, itt: 24; JOHN MURRAY: *The Inspiration of the Scripture*, i. m., 88–89.

⁸² Vö. EDUARD SCHWEIZER: θεόπνευστος, i. m., 453.

nek a meghatározása [...] igencsak nehéz lenne”.⁸³ Az persze már más lapra tartozik, hogy:

1. A sugalmazott írás folyamatában az isteni közlési szándék egyezik-e az emberivel?

2. Az Isten által akart jelentés meghaladhatja-e az emberi szerző kogníciójának a horizontját?

Annyi bizonyos, hogy a 2Tim 3,16 értelmében a sugalmazottság ténye elválaszthatatlan az értelmezés tengelyétől. Ennek tükrében, reflektálva a fenti kérdésekre, J. M. Compton kifejezéseit alkalmazva, két szélsőséges álláspontot is megfigyelhetünk:⁸⁴

1. *Hermeneutikai dokétizmus*. A szentíró pusztá (öntudatlan) eszköz, látszólagos szerző. A sugalmazásból így kiiktatódik az emberi elem.

2. *Hermeneutikai nihilizmus*. Istennek lehet az emberi szerző elől teljesen elrejtett közlési szándéka. Így azonban nincs az értelmezésnek „kontrollja és stabilitása”, hisz az utólagos teológiai recepció bármire azt mondhatja: ez az isteni közlési szándék, jóllehet az nem jelenik meg a szöveg szó szerinti, a szerzői intenciótól elválaszthatatlan értelemben.

A katolikus teológia állást foglalt a fenti kérdések kapcsán, ezzel együtt mégis érdemes szemügyre venni, hogy vizsgálódásaink alapján milyen válaszokat adhatunk a felmerült problémákra.

1. A szöveg keletkezésének idején már a hellenista bölcsélet is aggályosnak találta a merő dokétizmust, vagyis azt, hogy az ember öntudatlan eszköz lenne az istenség kezében.

2. A philóni megközelítés épp arra mutat rá, hogy az Isten és az ember között értelmileg is megvalósuló egységnek kell létrejönnie, így nem elfogadható a nihilizmus álláspontja sem.

Mindezek nyomán kijelenthetjük, hogy a 2Tim 3,16 alapján, a sugalmazás tényét világosan állítva sem tudunk egyértelműen válaszolni a miként kérdésre, hisz a szöveg szerzője erről nem mond ki semmit.⁸⁵ Másfelől a teljes kontextusnak máshol van a hangsúlya, mégpedig a lelkipásztori alkalmazást lehetővé tevő értelmezés tengelyén. Vagyis bizonyos értelemben kiemeltébb szempont a kiváltott hatás, mintsem a keletkezés dogmatikai felfejtése.⁸⁶

⁸³ JARED M. COMPTON: *Shared Intentions?*, i. m., 24–25.

⁸⁴ Uo. 23–24. és 33.

⁸⁵ JOHN MURRAY: *The Inspiration of the Scripture*, i. m., 90.

⁸⁶ Vö. HENRI DONNEAUD: „Enseigner”, „exhorter” et „réfuter”, i. m., 52–53.

Ez azt is jelenti, hogy a sugalmazás bibliai fogalmának dogmatikusan determinált „lényegszemlélete” helyett egyfajta dinamikus-funkcionális olvasat lehetősége áll elénk: az Írás mint θεόπνευστος az isteni étellel eltelt, ebből kifolyólag alkalmas (ὠφέλιμος) a tanításra.⁸⁷ Ez az élet hat az emberre: a 2Tim 3,16–17-ben nyilvánvalóvá válik, hogy az Írás sugalmazott bölcsessége „Isten emberének» az erkölcsileg makulátlan életátalakulásában nyer kibontást”.⁸⁸ Ezáltal az ihletettség kikerül a hellenista irodalom „ködös” köréből, és józan, mondhatni „próza” keretbe helyeződik. Az „Isten emberének” be kell teljesítenie a tanítványiságot (vö. 2Tim 3,14). Ennek útja pedig – miként az Újszövetség más helyein olvassuk – az *egyetlen* tanítványiság, azaz az élet Krisztushoz rendelése.⁸⁹ Ha a sugalmazás-problematikát megnyitjuk ebbe az irányba, vagyis az Írás „hasznosságának” az élet valósága felé, akkor – immár túlhaladva a 2Tim 3,16 konkrét keretét – szemünk elé áll egy olyan megtérési, átalakulási elem, amely teljesen ismeretlen a hellenista sugalmazás-értelmezésekben. Az Újszövetség azonban éppen itt ragadja meg a pneumatológiai tanítás szívéét: az Írás θεόπνευστος, s mint ilyen, alkalmas és hasznos arra, hogy a tanítványok θεοδίδακτος-ok [Istentől tanítottak] legyenek (lásd 1Tessz 4,9),⁹⁰ ennek minden következményével együtt. Az Írás sugalmazottságának hívő megvallása enélkül végső soron *flatus vocis*, semmit érő hittani okoskodás lenne.

⁸⁷ EDWARD W. GOODRICK: Let's put 2 Timothy 3:16 back in the Bible, i. m., 486.

⁸⁸ ULRICH WILCKENS: σοφίζω, ThWNT 7, 528–529, itt: 528.

⁸⁹ Ehhez lásd GERHARD KITTEL: ἀκολουθέω, ThWNT 1, 210–216, itt: 214.

⁹⁰ A szónak megvan az ószövetségi előlete is, ahol az új szövetség követőire, tagjaira vonatkozik, lásd Jer 31,34; Iz 54,13; ETHELBERG STAUFFER: θεοδίδακτος, ThWNT 3, 122.

Vallási tapasztalat és technológiai világkép

AMBRUS GÁBOR

Abstract

Martin Heidegger's essays "The Age of the World Picture" and "The Question Concerning Technology" converge in the thesis that – in the technological civilisation of modernity – the entire world becomes an entity at the disposal of humankind. By contrast, the course of human experience, as epitomised by religious experience and biblical stories, such as the one of Abraham and Mary of Nazareth, has an inescapable temporal character which is like waiting for a child to be born, as it were, from the womb of time. Through the Jewish legend of the golem, a humanoid figure which can be interpreted as an allegory of technology, religious experience can relate to the modern technological view of the world.

Keywords: *Martin Heidegger, modern technology, religious experience, time, golem legend*

Kulcsszavak: *Martin Heidegger, modern technika, vallási tapasztalat, idő, gölem legenda*

Az életadónak

Aki a vallás és a technika viszonyáról kíván értekezni, annak számolnia kell az-
zal, hogy ez sokak szemében szokatlannak fog tűnni, mintha egy ilyen témának
nem lenne semmi érvénye, mintha vallás és technika között semmiféle kapcso-
lat nem volna. Mások feloldhatatlan ellentétet vélhetnek a két dolog között,

AMBRUS GÁBOR katolikus teológus, a prágai Károly Egyetem oktatója és kutatója. Fő kutatói területe a vallás és a kortárs kultúra közötti párbeszéd; ambrus@ktf.cuni.cz – Az esszé a következő kutatási projekt keretében született: „Christianity after Christendom: Paradoxes of Theological Turns in Contemporary Culture”, Károly Egyetem, PRIMUS/HUM/23. A szerző köszönetet mond Szeiler Zsoltnak a kézirat gondozásáért.

és talán semmi reményét nem látják a közöttük való közvetítésnek vagy lehetséges vonatkozásaik feltárásának. Végére is nem az lenne a modern világ talán legsorszerűbb eseménye, hogy a technika és persze a tudomány térhódításával a vallás fokozatosan teret veszített? Ha pedig nem pusztán vallás és technika, hanem *vallási tapasztalat és technológiai világgép* kapcsolatáról gondolkodunk, még inkább úgy tűnhet, hogy ez a történetileg kialakult ellentét maga a dolog igazsága. Nem arról van szó, hogy amikor egy világegészre és benne az emberre is technológiai módon tekintünk, akkor ebben a képben a vallási tapasztalat egy múltból visszamaradt és érvényét veszített anomáliának tűnik? És nem úgy látszik, hogy már azon kevesek is, akik számára a vallási tapasztalat még őrzi jelentőségét, a világra és önmagukra immár alapvetően technológiai módon tekintenek, és e látásmód közepette a vallási tapasztalat pusztán zárványnak és merő következtetlenségnek tűnik?

Bármennyire jogosultak is ezek a kérdések, a továbbiakban megkísérlem megmutatni, hogy hibás előfeltevéseken nyugszanak, és vallás és technika, vallási tapasztalat és technológiai világgép között lehetséges közvetítés, és nem feltétlenül képeznek ellentétes opciókat. Egyben kísérletet teszek arra is, hogy a technológiai világgéppel szemben a vallási tapasztalat számára felvillantsak egy lehetőséget, és pedig a technológia – vagy legalábbis egy döntő jelentőségű technológia – vallási tapasztalatának lehetőségét. Hogy ezt megtehessem, a következőkben szólni fogok a világgép fogalmáról, a technológiai világgépről általában, és röviden korunk technikájáról, azután pedig a tapasztalatról, és különösen is a vallási tapasztalatról. Ezt követően szándékozom a kettőt, tapasztalatot és világgépet együtt elgondolni egy zsidó legendán, a gólem legendáján keresztül. A gólem alakja és története fogja megvilágítani a vallásban és a technikában rejtőzködő közös szótérológiai jelleget, azaz megváltás-ígéretet. Érvelésem végül azzal a belátással zárul, hogy a vallási tapasztalatban, mint minden tapasztalatban ott mozgó gondolkodás éppen olyan allegóriákon és történeteken keresztül, amilyen a gólemé, eljuthat a technika lényegéig, mert a technika lényege, legalábbis Heidegger szerint, valami mélységesen nem-technikai.

Martin Heidegger az a filozófus, aki a legmértékadóbban foglalkozott a világgép fogalmával. Ha *A világgép kora* című tanulmányát valamelyest együtt olvassuk *A kérdés a technika nyomán* című írásával, kirajzolódik egy technológiai világgép egységes heideggeri interpretációja. Nem mintha a korábbi nem tartalmazna a technikára vonatkozó referenciákat, melyek közül talán a legfontosabb az embernek az összes létező feletti uralmának gondolata.¹ Hogyan függ

¹ MARTIN HEIDEGGER: *A világgép kora*, in uő: *Rejtektutak*, Osiris, Budapest, 2006, 84.

össze ez az uralom a világgéppel? A modern világ olyan kép, melyben a létezők összessége mintegy „tétéleződik”, mégpedig az ember által tétéleződik. E képbe illeszkedik minden, és már minden létező dolog alapja az ember, és minden az emberre vonatkoztatott. Értsük meg világosan: nem arról van itt szó, hogy az ember képet formál a világról, hanem arról, hogy általa a világ maga válik képpé.² Másfelől Heidegger nyomatékosan óv bennünket a félreértéstől, hogy a nyugati civilizáció történetét világgépek soraként fogjuk fel. Tévedés lenne azt gondolni, hogy valaha létezett „ókori világgép” vagy „középkori világgép”. Az ókorban és a középkorban az ember nem tette a világot képpé, mert nem maga tétélezte a létezők egészét és nem gyakorolt uralmat fölöttük. Tehát ha világgépről beszélünk, az csakis egyet jelenthet: az újkor modern világgépét. És a modernségben a világ képpé válása és az ember szubjektummá válása egy és ugyanazon folyamat.³ A modernségben az ember szubjektum, azaz egy minden dolgok alatt meghúzódó mindent-megalapozó.

Ugyanakkor abban a pillanatban, amikor a modern világgépet már kifejezetten technológiai világgépként gondoljuk el, egy lépéssel tovább kell lép-nünk. *A kérdés a technika nyomán* című írásában Heidegger, jóllehet a világgép fogalmát nem használja, mégis arra enged következtetni, hogy a technika magát az embert is a világgép részévé teszi. A modern technikán keresztül a világ és maga az ember sajátos módon mutatkozik meg, amit Heidegger a német *Bestand* szóval jelöl.⁴ A *Bestand* szót magyarul igen pontosan vissza lehet adni. A *Bestand* ‘állomány’. Állomány az, ami rendelkezésünkre áll és parancsunkra vár. De már nemcsak a világ és benne minden létező ilyen rendelkezésre álló és parancsra váró állomány, hanem maga az ember is. Ismeretesek például az „emberállomány” és a „humán erőforrás” kifejezések. És valóban, a technológiai világgépben a világ és benne az ember olyan erőforrás, amelyet bármikor kinyerni, tárolni, rendszerezni lehet és munkába lehet állítani. Heidegger nyomatékosan hangsúlyozza, hogy mindebben óriási veszély leselkedik, nevezetesen az, hogy a világ és az ember ilyen jellegű feltárulkozása minden más feltárulkozást elfed. Mert van egy eredendőbb feltárulkozás és igazság, mint a technológia lényegéé.⁵ És másfelől éppen a technológia lényege tesz hallhatóvá

² Uo. 82.

³ Uo. 84.

⁴ MARTIN HEIDEGGER: Die Frage nach der Technik, in uő: *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2004, 20.

⁵ Uo. 32.

egy hívást és mutat meg egy adást és adományt (*das Gewährende*),⁶ mely egyre növekvő megváltó erővé (*das Rettende*)⁷ válik az iszonyú veszély közepette, melyet a technológia lényege jelent. Mi is tulajdonképpen ez a megváltó erő? Írása végén Heidegger két finom utalást tesz erre vonatkozóan. Megváltó erő lehet egyrészt a művészet a görög *techné* értelmében, mely ugyanúgy feltáró, mint a modern technika, de mégis egy eredendőbb igazság előhozatalára képes.⁸ Másrészt nem lehet nem észrevenni, hogy Heidegger írásának kezdete és vége a kérdező gondolkodásról medítál.⁹ Gondolkodás és kérdés nélkül az iszonyú veszély közepette nem növekedne a megváltó erő, mely egy a technológia lényegénél eredendőbb igazságé.

A „világgép” és a „technika” fogalmait fontos a heideggeri filozófia egészének összefüggésében látni, aminek legfőbb tétje nem más, mint a modern világ megértése, bírálata és egy alternatíva megmutatásának már-már reménytelen kísérlete. A modern világ Heidegger szerinti lényege és lehetséges alternatívája – vállalva a túlságos leegyszerűsítés kockázatát – talán így foglalható össze legtömörebben: az ember *feltétel* vagy *feltételezett*. Nemcsak a világ mint kép modern fogalma, hanem a modern technika természete is azt a végzetes látásmódot hordozza, hogy minden létező dolog feltétele az ember. Heidegger ugyan nem tagadja e látásmód sajátos igazságát, mégis úgy gondolja, hogy az ember feltételezettsége vagy függő viszonya a léttel, vagy ha úgy tetszik – noha a kettő nem egészen ugyanaz – a világ egészével szemben alapvetőbb igazság. A művészet értelmében vett *techné*, a költészet, és különösen a gondolkodás Heidegger szerint megnyithat egy utat, mely ez utóbbi, alapvetőbb igazság felé vezet.

S ha fontolóra vesszük korunk legirányadóbb technológiáját, világossá válik, hogy éppen a gondolkodás problémája a legsürgetőbb. Ugyanakkor azt is érdemes mérlegelni, hogy Heidegger írásai óta a technikában végbement egy paradigmaváltás, ami ugyan a legkevesbé sem csökkenti érvényüket, mégis továbbgondolásukra ösztönöz.

Heidegger számára a legmértékadóbb technológiai fogalom és képzet – nevezetesen az „energia” avagy „erőforrás” – a fizika tudományához tartozik, korunk vezető tudománya viszont a kibernetika, ami az informatika, az élettudo-

⁶ Uo.35.

⁷ Uo. 32.

⁸ Uo. 38–39.

⁹ Vö. uo. 9. és 40.

mányok és a társadalomtudományok egy sajátos együttállása.¹⁰ A kibernetika legmértékadóbb fogalma és képzete az „információ- vagy adatáramlás”, illetve az azzal szorosan összefüggő „algorithmus”. Az algorithmus nem más, mint adatok feldolgozása és továbbítása jól meghatározott szekvenciájú lépésekben, és a kibernetika sajátos vilásképe szerint a társadalmi folyamatok, az élettani funkciók és a digitális számítógépek működése egyaránt algorithmusok által vezérelt és adatáramlással telített. Egyáltalán nem félrevezető még a kibernetika esetében is világrépről beszélni, mégpedig egy mindent átfogó hálózat értelmében, melybe tökéletesen beágyazódni látszik minden emberi lény. Ez a beágyazódás természetesen nagyon is kétségessé teszi az emberek mint „humán algorithmusok” kitüntetett helyét az algorithmusok összességében.

A humán algorithmusok jellegét és belesimulását az adat- és információáramlás nagy egészébe tökéletesen érzékelteti egy fogalom és egy ahhoz kapcsolódó technológiai vízió, a Minden-Dolgok-Internete („Internet of All Things”).¹¹ A Minden-Dolgok-Internete egyetlen hálózatba dologként fogna össze és többé nem hagyja ki egyetlen tárgyat, élőlényt és gépet sem. Például a hűtőgépek ellátottsága, a levegő páratartalma vagy az élőlények biometrikai adatai, mint vérnyomás, agyműködés, légzésszám egyetlen rendszer részeként tehetnének lehetővé egy soha nem szűnő globális és totális kommunikációt. Az ugyan igaz, hogy a kibernetikai vezérlés itt működő eszméje érvényben hagyja, amit Heidegger a technikában megvalósuló feltárulkozásról mond. Világ és ember a Minden-Dolgok-Internetében is rendelkezésre álló és parancsra váró állomány. Másfelől minden szerves és szervetlen valóságnak a totális hálózatban végbemenő fúziója egy új mozzanatot hoz a világegészbe mint állományba: az élő és az élettelen, az organikus és a mesterséges helycseréjét és kölcsönös elmosódását.

Ez a helycsere és elmosódás pedig egyszerre feltárulkozás és elrejtőzés. Mert kétségtelenül helycserével állunk szemben, amikor egyfelől az élő szervezeteket a számítógépes algorithmusok mintájára már az informatika teszi láthatóvá, és

¹⁰ Ez az együttállás és kölcsönös vonatkoztatás világosan megjelenik a kibernetika alapművében: NORBERT WIENER: *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, MIT Press, Massachusetts, CA, 1961.

¹¹ Az „Internet of (All) Things”-nek a nyugati sajtó az utóbbi években igen sok figyelmet szentelt. A következő cikk példái segíthetnek világos képet alkotni, mit is jelent az „IoT”: ERIC A. TAUB: Diving Headfirst Into the Internet of Things, *The New York Times*, Aug 5th 2015; <https://www.nytimes.com/2015/08/06/technology/personaltech/diving-headfirst-into-the-internet-of-things.html> [2018.11.16.]

másfelől a digitális adatátvitel az élet áramlásaként jelenik meg. Ebben valóban van egyfajta feltárulkozás. Ugyanakkor az élő és az élettelen, az organikus és a mesterséges közötti ilyesféle elmosódás azzal fenyeget, hogy az élet lényege elrejtőzik. Ez az elrejtőzés még akkor is fenyeget, ha a kortárs technika nagy projektjében, a mesterséges intelligencia létrehozásában élet és intelligencia különös módon egyetlen kontinuumot látszik alkotni. A mesterséges intelligencia a mesterséges élet hatványozódásának és betetőzésének tűnik. Életnek és intelligenciának ilyen összekapcsolódása és folytonossága kísértetiesen emlékeztet egy másik folytonosságra, mely (organikus) élet és gondolkodás között áll fenn. Semmi kétség, az egyik „emlékeztet” a másikra, de a kettő között fennáll egy döntő különbség.

Ez a döntő különbség – egy sajátosság, mely csak a gondolkodást jellemzi – nem más, mint az időben végbemenő várakozás mozzanata, ami könnyen beláthatóvá válik a tapasztalat, és különösen a vallási tapasztalat fogalma felől.

Előjáróban fontosnak látom hangsúlyozni, hogy a vallási tapasztalat nem a tapasztalat mint „genus” egyik alelete. Nem tartom lehetségesnek a vallási tapasztalat megkülönböztető jegyeinek bemutatását a tapasztalatok összességén belül. Annak lényegét, hogy mi a tapasztalat, talán éppen a vallási tapasztalat példáinak megvilágító ereje mutathatja meg. Hölderlin nagy költeménye, *A Rajna* tartalmaz néhány sort, mely a tapasztalat lényegét a vallási tapasztalaton keresztül teszi láthatóvá: „És vannak, kiken csak / átsiet mindez, míg mások / hosszan megőrzik. / Az örök istenekben / teljes az élet (*voll Lebens*) mindig; de ember is / őrizheti hű emlékezetében / mindazt, ami legjobb volt: / s átélheti így a teljességet (*das Höchste*).”¹² Mikor a költő úgy látja, hogy azok élnek át az istenek életének teljességét, akik hű emlékezetükben hosszan őrizni képesek, e megőrzés döntő jelentőségét csak megerősíti a kontraszt: „...vannak, kiken csak / átsiet mindez...” És valóban: akiken csak átsiet mindez, nem képesek tapasztalni. Aki tapasztal, az istenek teljessége felé tart egy hosszas megőrzés által. Az istenek igazsága ugyan nem késik, de mégiscsak később jön elő, és csak azok számára, akik képesek várakozni, akik hajlandók elköteleződni és belebocsátkozni a tapasztalat mozgásába. A tapasztalat anyaga az idő, mégpedig a várakozás és a figyelem ideje.

¹² FRIEDRICH HÖLDERLIN: *Verse*, Európa, Budapest, 1980, 114, ford. Keresztury Dezső. A magyar fordítás és a német eredeti között – legalábbis esszém gondolatmenete szempontjából – nincs lényeges eltérés. Vö. FRIEDRICH HÖLDERLIN: *Gedichte*, Philip Reclam, Stuttgart, 2000, 300.

Ezt a belátást erősíti meg a bibliai vallás is, megmutatva egy további fontos mozzanatot is, az ígéret mozgását a beteljesedés felé. Ebben a tekintetben a bibliai hit két példája különösen szembeszökő: az egyik Ábrahám, a másik a názáreti Mária. A hittapasztalat folyamata mindkettejük esetében magában foglalja egy gyermek születésének ígéretét. De mindkettejük történetében ott kanyarog az isteni ígéret mérhetetlensége és ebből fakadó beláthatatlansága. Isten nemcsak egy földet ígér Ábrahámnak, és nemcsak azt, hogy „nagy néppé teszi”, hanem hogy „általa nyer áldást a föld minden nemzetsége” (Ter 12,3). Hogy mindez beteljesülhessen, Isten egy fiúgyermeket is ígér, noha Ábrahám és felesége, Sára már igen hajlott korúak (Ter 17,15–17). Máriának pedig Isten nemcsak azt ígéri, hogy szűz létére fogan és fiút szül, hanem hogy a gyermeket a „Magasságos Fiának mondják majd” és „az Úr Isten neki adja atyjának, Dávidnak trónját, ő pedig uralkodik Jákob házán örökké” (Lk 1,31–33). Kicsodák és mit jelentenek az ígéret gyermekei? Mi vár még Ábrahámbra Izsákon és Máriára Jézuson keresztül? Valóban egy mérhetetlenség és beláthatatlanság van itt, mely a hittapasztalat idejét nemcsak mint egy „hosszas megőrzést” nyitja meg, hanem mint a *gondolkodás mozgását*. Mert csakugyan többről van itt szó, mint arról, hogy Ábrahám és Mária, akiknek az ígéret szól, Istenhez, az ígérőhöz hasonlóan hűségesen tartják magukat az ígérethez és egy „hosszas megőrzésben” megjegyzik, hanem mindebben egy szükségszerű negatív mozzanat is működik, az, hogy egy ismétlődő emberi találkozás előrefutásában és egy újra és újra rákövetkező isteni korrekcióban a tapasztalat egyre csak mozog és gondolkodik.¹³ Ez a mélyebb értelme egy vissza-visszatérő utalásnak Lukács gyermekség-evangéliumában, nevezetesen annak, hogy Mária megőrzi és fontolgatja a hozzá intézett szavakat, legyen az akár az angyal köszöntése, akár a pásztorok beszámolója, vagy a gyermek Jézus szavai (Lk 1,29; 2,19; 2,51). Nem költői túlzás tehát azt állítani, hogy a bibliai vallás szerint a tapasztalat lényege a következő: az idő kihordja gyermekét.

Az idő kihordja gyermekét. A tapasztalat, és különösen a vallási tapasztalat ezen meghatározásában a gyermekvárás nem pusztán metafora. Ez a meghatározás sokkal inkább azt fejezi ki, milyen szoros kontinuitást alkot gondolkodás és organikus élet. A gondolkodás az organikus élet kiteljesedése, és ennek válik paradigmájává a gyermekvárás útja és folyamata, ahogy a hétköznapi csendessége és az idő gyöngédsége egyre kihordja a születendőről való gondolkodást.

¹³ Vö. HANS-GEORG GADAMER: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, Osiris, Budapest, 2003, 392, 395–396.

Fontos azonban itt megemlíteni egy másik lényegbevágó mozzanatot: az időben megfogható és megszülető tapasztalat egyben az ember végességének tapasztalata is. Hans-Georg Gadamer elsősorban a görög tragédiának tulajdonítja ezt a mélységesen vallási belátást: „Amit az embernek szenvedés árán kell megtanulnia, az nem akármilyen, hanem az emberi lét határainak a belátása, az istenitől elválasztó határ megszüntethetlenségének a belátása. Ez végső soron egy vallási felismerés, melyből a görög tragédia született. A tapasztalat tehát az emberi végesség tapasztalata [...], amelyben az ember saját végességének a tudatára ébred.”¹⁴ Ki tagadná, hogy a görög tragédiának ez a belátása és tapasztalata a zsidó-keresztény hagyományban is érvényes marad? Másfelől: emlékezzünk Hölderlin soraira, melyek hiába szólnak görög módon istenekről, egy végső soron keresztény érzékenységről árulkodnak. „Az örök istenekben / teljes az élet mindig; de ember is / őrizheti hű emlékezetében / mindazt, ami legjobb volt: / s átélheti így a teljességet.” Ezekben a sorokban is nyilvánvalóan ott bujkál az emberi végesség, de egyben az az ígéret is, hogy az emlékezés és tapasztalás útját járva az ember az isteni teljesség felé tart. Ebben a tekintetben különösen beszédes a Zsoltárok könyvének egy csodálatos költeménye, a 139. zsoltár. A szöveg sajátos ószövetségi spiritualitásában első pillantásra abszolútnak tűnik az Istent az embertől elválasztó határ, a határ Istent tökéletes emberismerete és az ember végessége között. „Uram, te megvizsgálasz / és ismeresz engem. / Tudod, ha leülök vagy ha felállok, / messziről is észreveszed szándékomat. / Szemmel tartod járásomat és pihenésemet, / gondod van minden utamra. / Még nyelvemen sincs a szó, / te már pontosan tudod, Uram. / Minden oldalról körülfogtál, / kezdet rajtam tartod. / Csodálatos nekem ez a tudás, / igen magas, nem tudom felfogni” (Zsolt 139,1–6). Valóban úgy tűnik itt, hogy Isten és az ember közötti különbség feloldhatatlan, és mégis – és mégis, a zsoltár sorai közül, az Isten iránti feltétlen rajongásból lehetetlen nem kihallani egy vágyat és ígéretet, hogy a várakozó tapasztalatnak, egy élet hittapasztalatának hosszú útján keresztül az embernek része lehet az isteni teljességben.¹⁵ A zsoltár a következőképpen zárul: „Vizsgálj meg, Istenem, ismerd

¹⁴ Uo. 396.

¹⁵ Frank-Lothar Hossfeldnek a zsoltárhoz írott kommentárja például újra és újra a zsoltáros istenközelségét hangsúlyozza, az „imádkozó intim kapcsolatát a transzcendens és ugyanakkor közeli Istenhez”. Lásd FRANK-LOTHAR HOSSFELD – ERICH ZENGER: *Die Psalmen III* (Die Neue Echter Bibel), Echter Verlag, Würzburg, 2012, 839.

meg szívemet! / Próbáld meg, és ismerd meg gondolataimat! / Nézd meg, nem járok-e téves úton / és vezess az örökkévalóság útján!” (Zsolt 139,23–24).¹⁶

Éppen a tapasztalat végességéből születő teljességnek ez a gondolata szolgálhat kiindulópontul, hogy gondolatmenetünkben most visszatérjünk a technológiához és világképéhez. Ahogy a tapasztalat lényegének megvilágításához, úgy ehhez a visszatéréshez is az „anyaméhből való születés” lesz az egyik vezérfonalunk, a másik vezérfonalunk pedig nem más, mint a „teremtés aktusa”. Az „anyaméhből való születés” és a „teremtés aktusa” Isten számára egybeeshet, de az ember számára sohasem. Mit is jelent ez? Mikor Isten életet teremt, és ember születik a világra, Isten mintegy megismétli az első ember teremtésének aktusát. A 139. zsoltár ezt félreérthetlenné teszi: „Te alkottad veséimet / te formáltál anyám méhében. [...] Csontjaim nem voltak rejtve előtted, / amikor titkon formálódtam / mintha a föld mélyén képződtem volna” (Zsolt 139,13.15). Ezzel szemben az ember számára „szülés” és „teremtés” nem esik egybe. Mikor az ember akár szó szerint, akár a tapasztalat tágabb értelmében gyermeket vár és gyermeket szül, sohasem teremt. Közkeletű szóhasználat szerint a művészi és egyéb alkotásban ugyan egybeeshet szülés és teremtés, de az emberi alkotás általában inkább tapasztalatként felfogott kihordás és szülés, mintsem isteni teremtés. A „teremtés” terminussal itt csak Isten legszigorúbb értelemben vett utánzását szeretném jelölni. Korunk technológiai civilizációjában ilyen teremtés a mesterséges élet és a mesterséges intelligencia projektje. Úgy *tűnik*, hogy ebben a projektben az ember nem tapasztal és nem hordja ki gyermekét, nem szül és nem életet ad, hanem inkább életet teremt. A mesterséges élet és a mesterséges intelligencia létrehozásának nagyszabású vállalkozása grandiózus kísérlet a tapasztalat mint gyermekvárás emberi világának átlépésére, az emberi végesség átlépésére, egészen az isteni teremtés aktusáig. És ha jól meggondoljuk, ez az élet és ez az intelligencia nem anyaméhből és nem az idő méhéből születik, hanem sokkal inkább csak létrejön egy teremtés aktusában, ami hasonló az első emberpár teremtéséhez. Hiba lenne figyelmen kívül hagyni, hogy Ádám és Éva sem anyaméhből született, és Isten nem az idő méhéből formálta őket.

A 139. zsoltár tartalmaz egy kifejezést, mely egy folytonos átértelmezés fázisain át később nagy karriert futott be a zsidó misztikában. A zsoltár 16. verse

¹⁶ Itt inkább az „út” metaforikáját, az Isten általi vezetettséget szeretném kiemelni, mintsem az „örökkévalóságot”, mely a héber eredetiben nem eszkatológiai értelmű, hanem Izrael által a múltban már hosszasan bejárt és ezért megbízható utat jelenti. Vö. FRANK-LOTHAR HOSSFELD – ERICH ZENGER: *Die Psalmen III*, i. m., 846.

így kezdődik: „Alaktalan testemet már látták szemeid...” Az „alaktalan test” vagy „formátlan anyag” a héber *gólem* szó fordítása, és csak itt bukkan fel a Szentírásban, hogy az anyaméhben rejtőző emberi test alaktalanságát vagy formátlanságát jelölje.¹⁷ A szó későbbi jelentéstörténetének különös ironiája, hogy éppen az anyaméh közbejöttét kizáró isteni és emberi teremtés-aktussal kezd asszociálódni. A gólem egy mesterséges antropoid, azaz ember formájú teremtmény, amelyet egy mágikus-misztikus rituálé jegyében a zsidó kabbalista földből vagy agyagból hív elő. A gólem rítusa és képzete a középkori zsidó misztikában jelenik meg, és kezdeti középkori formájában még nyoma sincs annak az újkori fejleménynek, hogy a gólem a technológia természetének és működésének lehetséges képe lenne – mindez legfeljebb csak lehetőségként van jelen benne. Mégis fontos a gólem korai alakját is újkori történetének fényében látni: ez biztosítja, hogy technológiai jellege mellett mélyebben megértsük vallási karakterét is, és a kettőt egymásra vonatkoztatva gondoljuk el. A gólem-elképzelés első nyomait a Talmudban találjuk. A Talmud egy helyen kijelenti, hogy az igazak képesek Isten teremtő hatalmából részesedni és egy világot teremteni, mert köztük és Isten között nincs többé ott a bűn által megvont elválasztó vonal. Rögtön ezután a Talmud egy rövid történetet mesél el: egy rabbi, Rabha embert teremtett és elküldte egy másik rabbihoz, Zerához. Amint Zera látta, hogy az ember nem képes beszélni, felismerte mesterséges jellegét, és megparancsolta neki, hogy térjen vissza a porba.¹⁸ Már ebben a kis történetben megjelenik a gólem későbbi alakjának az az igen fontos sajátossága, hogy nem rendelkezik a beszéd adományával. Ez egy szembeszökő fogya-tékosság, és nincs minden összefüggés nélkül azzal a veszéllyel, amit az újkori gólem testesít majd meg.

A gólem teremtésének módja és annak funkciója már nem a Talmudban, hanem a középkori zsidó misztika alapszövegének, a *Széfer Jecirának* a kontextusában válik nyilvánvalóvá. A *Széfer Jecira* annyit jelent, hogy a „Teremtés Könyve”, és egyik legalapvetőbb eszméje az a kabbalista gondolat, hogy Isten a világot a héber ábécé huszonkét betűjének segítségével teremtette. Ez a gondolat igen nagy jelentőségre tesz szert a gólem teremtésére nézve: a gólem alakja héber betűk és istennevek mágikus recitálása által formálódik meg a porból és

¹⁷ Vö. HANS-JOACHIM KRAUS: *Psalmen* (Biblischer Kommentar – Altes Testament), 2. Bd., Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1960, 914.

¹⁸ Lásd GERSHOM SCHOLEM: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, 218.

tér vissza oda.¹⁹ A *Széfer Jezirá*hoz írott egyes kommentárokból válik világossá a gólem vallási szerepe is: alakjában az ember teremtő hatalma Isten Ádámot teremtő hatalmát utánozza, és az ember ezáltal mintegy beavatást nyer a teremtés titkába;²⁰ teremtése és porba való visszatérése között a gólem a meditációban nyer életet, és a meditáción kívül nem ölt testet és nincs funkciója.²¹

Az újkorban, jelesül a XVII. században azonban a gólem értelmezése döntő átalakuláson megy át és sajátosan modern érzékenységet kezd kifejezni, finoman és implicit módon jelezve egy technológiai világgép születését. Az agyagból formált gólem parancsra váró hasznos szolgálóvá alakul, aki képes elvégezni mindenféle házimunkát. A szolga-motívum megjelenésével egyidejűleg azonban a gólem olyan teremtménnyé válik, aki veszélyt jelent a vele egy háztartásban élőkre. Teljes szolgaság és lappangó veszély itt szorosan összefüggenek. A keresztény asztronómus Christoph Arnold 1674-ben számol be arról a hiedelemről, hogy a lengyelországi zsidók háztartásaiban gólemek szorgoskodnak, de ahogy telik az idő, egyre növekszenek, kicsi figurákból nagy monstrummá változnak, olyannyira, hogy félni kezdenek tőlük a ház lakói. Arnold kifejezetten megemlíti a chelmi Elija rabbit, akit a gólem hatalmas tömege abban a pillanatban agyonnyomott, amint visszaváltoztatta élettelen agyaggá.²²

A gólem, a mesterséges és veszélyes szolga figurája később a német romantika szerzőinél bukkan fel, és legendájának máig legismertebb és legmértékadóbb változata a XIX. század közepén kezd kialakulni. Ekkor következik be a gólem-hagyomány összekapcsolása egy nagy prágai rabbi, a híres Maharal, Judah Löw emlékével, aki a XVI. században élt. Löw rabbi gólemében is megjelennek az eddig látott motívumok: a rabbi agyagból formálja, szájába illeszti az isten nevet, és ettől életre kel és házi szolgaként mindenféle manuális munkát elvégez, például fát vág és vizet hord. Péntek esténként a rabbi eltávolítja a szájából a Nevet, és ezzel élettelené teszi, hogy szombaton pihenjen. Ebben a változatban a gólem veszélyessé úgy válik, hogy egyik péntek este a rabbi elfelejti kivenni belőle az isten nevet, és a gólem őrjöngeni kezd, tör és zúz, sziklákat dobál és fákat tép ki. Ekkor gyorsan értesítik a rabbit, akinek a Név eltávolításával újra sikerül hatástalanítania. Az eset rádöbbenti, hogy szolgálja milyen

¹⁹ Uo. 220–221.

²⁰ Uo. 211, 231.

²¹ Uo. 240–241.

²² Uo. 255–256.

veszélyes és milyen kockázatot hordoz, és többé nem kelti életre.²³ A Judah Löw rabbi nevével összefonódó prágai gólem-legenda a XX. század elején egy igen fontos további dimenzióval gazdagodik. Két szerző, Yudl Rosenberg és Chayim Bloch szövegeiben a gólem megváltó hőssé magasztosul, aki az egész prágai zsidó közösséget védelmezi a keresztények vérvádjával és az abból következő üldöztetéssel szemben. Rosenberg verziójában a császár végül felmenti a zsidó közösséget a vérvád alól és Löw rabbi a szokott módon hatástalanítja a gólemet,²⁴ ám Bloch változatában a szolga veszélyessége és potenciális kontrolláhatatlansága ismét komoly hangsúlyt kap: a rabbi elfelejt utasításokat adni neki szombat napjára, és „örültként rohant keresztül a zsidó városrészen, pusztulással fenyegetve mindent”.²⁵

Először is vitathatatlanak látszik, hogy a gólem legendája jól megfeleltethető korunk technológiai világgépének. Ahogy azt Heidegger nyomán láttuk, korunkat a világ mintegy képpé válása, és azzal együtt az embernek a létezők feletti teljes uralma jellemzi. Nem túlzás azt állítani, hogy a technológiai civilizációban, ahol élünk, gólemek sokasága vesz körül bennünket, mely a heideggeri *Bestand* módján mintegy állományként áll a rendelkezésünkre és vár a parancsunkra. Az, hogy a létezők egésze csakis ezen a módon mutatkozik meg és tárulkozik fel, az emberre nézve már önmagában is iszonyú veszéllyel fenyeget. Ugyanakkor az a körülmény, hogy a gólem úgy bizonyul veszélyes szolgának, hogy kiszabadul az emberi ellenőrzés alól és kontrolláhatatlanná válik, igen beszédes korunk irányadó technológiáját, a kibernetikát és az automaták azzal összefüggő problémáját illetően. A gólem alakjában működő automata-jelleget már a zsidó misztika nagy történése, Gershom Scholem is felismerte,²⁶ és csakugyan, a gólem legendája egyívású az automata-legendákkal, melyek ugyan az ókorban és a középkorban is népszerűek, az újkorban azonban új életet nyernek, és végül valódi automaták, mérnöki mesterművek sokaságát inspirálják a XVIII. században, mely az automaták klasszikus kora.²⁷ A klasszikus automaták problematikája vetődik fel a mesterséges élet és a

²³ ELIZABETH R. BAER: *The Golem Redux: From Prague to Post-Holocaust Fiction*, Wayne State University Press, Detroit, 2012, 27.

²⁴ Vö. uo. 30.

²⁵ Uo. 35.

²⁶ GERSHOM SCHOLEM: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, i. m., 254.

²⁷ Vö. MINSOO KANG nagyszabású áttekintését, mely nyomón követi a fiktív és valódi automatáknak az ókortól a XX. századig ívelő történetét: *Sublime Dreams of Living Machines: The Automaton in the European Imagination*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2011.

mesterséges intelligencia projektjében is: élő és élettelen helyet cserél, és ezzel az élet lényege bizonyos szempontból ugyan feltárulkozik, másfelől homályba borul. Ahol az élettelen automata életre kel, ott az élő organizmus, amilyen az ember is, élettelen automatához és információt feldolgozó algoritmushoz válik hasonlónvá. Ebben az értelemben már az ember is a gólem jegyeit viseli, s élő és élettelen határainak elmosódása egy lázadás kontrolálhatatlanságának a veszélyét hordozza. Nem véletlen, hogy éppen a kibernetika atyja, Norbert Wiener jutott el arra a felismerésre, hogy szakterületét a gólem-legenda felől értelmezze.²⁸

Joggal merül fel a kérdés, pontosan mi teszi a gólemet a technológia, és különösen is a kibernetika megvilágító erejű képévé? Talán az, hogy mind a gólemeken, mind az algoritmusokon keresztül uraik és működtetőik hatalma túllép egy bizonyos határt, ami a kontroll elvesztésének és a hatalom összeomlásának veszélyét rejt magában, annak minden beláthatatlan következményével? Ha így van, pontosan milyen határról van szó? Scholem egy rövid esszéjét a fenti kérdéseknek szentelte.²⁹ Írásában nagy hangsúlyt helyez a misztikus szemlélődés eredeti góleme és a modern gólem mint engedelmes szolga közötti különbségre. Az előbbit a zsidó misztikus azért hívja életre, hogy e rítusban Isten teremtő hatalmán medítálgon. Az utóbbit teremtője szolgálatra hívja, s a felette és rajta keresztül gyakorolt hatalmával annak a veszélynek teszi ki magát, hogy bitorolja Isten hatalmát. Scholem világossá teszi, hogy ez az igazi veszély és ez a modern gólem-történet értelme, s pontosan ez a veszély leselkedik a Norbert Wiener és Neumann János ihlette „gólemek”, azaz technikai vívmányok – a kibernetikai látásmód és a számítógép – mögött. Scholem értelmezését az teszi igazán széppé, ami ugyan kimondatlan marad benne, de utalásképpen mégis jelen van: ha a technika által isteni hatalomra teszünk szert, tartanunk nem Isten megtorlásától kell, hanem saját gépeinktől és módszerainktól.

Kétségtelen, hogy a gólem-legenda nemcsak a technológia szolgásterőségét és roppant veszélyét mutatja meg, hanem megváltó erejét is. Ahogy az újkori gólem nemcsak szolga, hanem hős is, aki megmenti a zsidó közösséget, úgy a modern technológia történetében sem lehet nem észrevenni egyfajta megváltó hatalmat, amely segítette az emberiséget és enyhített az éhínség, a természeti katasztrófák, a járványok, a betegség és a halál szorításán. De ha jól meggon-

²⁸ Ezt az összefüggést fejti ki NORBERT WIENER 1963-ban megjelent vékonyka kötete: *God and Golem, Inc.: A Comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion*, MIT Press, Cambridge, MA, 1963.

²⁹ Lásd: The Golem of Prague and the Golem of Rehovoth, *Commentary* 41 (1966/1) 62–65.

doljuk, éppen e megváltás és megmentés teszi veszélyes szolgává a gólemet és a modern technológiát. Semmi kétség, hogy a technológiai világgép korában más természetű az a megváltó erő, amire Heidegger szerint oly égető szükségünk van, és ami mégiscsak a technológia lényegéből szólít meg bennünket.

Ilyen megváltó erő származhat a tapasztalat, és elsősorban a vallási tapasztalat mozgásából, mely, ahogy láttuk, egyben a gondolkodásnak egy ígéret felől egy beteljesedés felé tartó mozgása. Több van itt annál, mint hogy a modern technológia lényegét megvilágító gólem-legenda tulajdonképpen vallási természetű. Lehetetlen nem látni, hogy a gólem újkori történetének részletei igen távol állnak a vallási tapasztalat időben kibontakozó és várakozó folyamatától. A chelmi Elija rabbi és prágai Löw rabbi ugyan az istennévvel keltik életre a gólemet, de ez tulajdonképpen egy technikai jellegű mágikus szertartás, Isten teremtő aktusának olyan utánzása, mely ki akar lépni az emberi tapasztalat végességéből és egy engedelmes szolga létrehozására irányul az idő, a várakozás és az anyaméhből való születés teljes mellőzésével. És mégis: csak egyetlen nagy lépést kell visszalépniünk, és beláthatóvá válik, hogy a vallási tapasztalat mozgása mint „gyermekvárás” eljegyezheti magát a technika itt megmutatkozó lényegével. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a középkori gólem-hagyomány egy mélységes meditációt foglal magában, mely a teremtés titkaiba való beavatás ígéretét hordozza. Az újkori gólem-legenda egésze is egy ilyen meditáció, gondolkodás és tapasztalat lehetőségét nyitja meg. A legenda egészének narratív ereje által a gondolkodás útnak indul a technika lényege felé. A gólem-legenda egészéből kiinduló tapasztalat mozgása úgy gondolkodik a technika lényegéről, hogy világossá válik: immár nem technikai jellegű sem ez a gondolkodás, sem pedig maga a legenda. Hogy a legenda megvilágíthatja a technika lényegét, ígéretet jelent, melynek beteljesülése egyelőre beláthatatlan. Csak várhatunk és bizakodhatunk, hogy „az idő kihordja gyermekét”.

A spiritualitás fejlődését meghatározó pszichológiai tényezők Gondolatok Fowler szakaszelmélete kapcsán

KÉZDY ANIKÓ – SOMOGYINÉ PETIK KRISZTINA – URBÁN SZABOLCS

Abstract

This paper presents the psychological constructs underlying the stages of faith in J. Fowler's faith development theory (form of logic, social perspective taking, form of moral judgement, bounds of social awareness, locus of authority, form of world coherence, symbolic function). and their relationship to everyday spiritual and religious life.

Kulcsszavak: *hitfejlődés, spiritualitás fejlődése, szakaszelmélet, kognitív fejlődés, Fowler*

Keywords: *faith development, spiritual development, stage theory, cognitive development, Fowler*

BEVEZETÉS

A vallásgyakorlás, a hitoktatás, a lelkivezetés hétköznapi tapasztalatai szerint az ember hite, spiritualitása, vallásossága változik az életkora előrehaladtával. A valláspszichológia területén mind az elméleti modellek, mind az empirikus kutatások arra engednek következtetni, hogy a vallásosság, illetve spiritualitás ezen változása elválaszthatatlan a személy pszichológiai fejlődésének külön-

KÉZDY ANIKÓ pszichológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Pszichológia Tanszékének docense; kezdy.aniko@sapientia.hu – SOMOGYINÉ PETIK KRISZTINA pszichológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Pszichológia Tanszékének vezetője; somogyine.krisztina@sapientia.hu – URBÁN SZABOLCS pszichológus, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Pszichológia Intézetének oktatója; urban.szabolcs@btk.ppke.hu.

böző területeitől. Az egyes szerzők a személy más és más összetevőjéhez kapcsolják a spiritualitás változását: Meissner¹ pszichospirituális elmélete Erikson pszichoszociális stádiumaira épít, a vallásosság kötődésméleti megközelítései a személy Istennel való kapcsolatát a korai kötődési élményekkel hozzák összefüggésbe,² az istenkép fejlődésének modern elméletei³ a korai szülő-gyerek kapcsolatot, az önértékelést, a vallásos szocializációt együttesen tartják meghatározó szempontoknak. Fowler hitfejlődési szakaszelmélete⁴ a kognitív fejlődést tekinti a változást leginkább meghatározó tényezőnek. Bár elméletének a valláspszichológián belül abban az időben használatos hitfejlődés elnevezést adta, látni fogjuk, hogy mai szóhasználattal a spiritualitás fejlődése elnevezés is találó lenne. Tanulmányunkban az ő elméletének háttérében álló pszichológiai területeket tekintjük át, összefüggésben azzal, hogy ezek a területek hogyan jelennek meg a hit gyakorlásának formáiban a mindennapokban. Nem térünk ki ugyanakkor az elméletet megalapozó teológiai kérdésekre.

FWLER HITFEJLŐDÉS ELMÉLETE

James Fowler 1981-ben publikálta a hit élethosszig tartó változását hat fejlődési szakaszban leíró elméletét.⁵ Megközelítésében a hitet a megismerő-értékelő strukturális műveletek olyan mintázataként fogja fel, amely a tételes tartalom (a hittartalmak) háttérében áll, megalapozza és szervezi azt. Röviden összefoglalva, az elmélet a hitre való képesség kognitív alapjait, annak összetevőit írja le. A hit kifejezést („faith”) elkülöníti a hiedelmektől („beliefs”) és

¹ WILLIAM MEISSNER: *Life and Faith. Psychological Perspectives on Religious Experience*, Georgetown University Press, Washington DC, 1987.

² URBÁN SZABOLCS: *A vallásosság kötődésméleti megközelítése*, Doktori értekezés, Debreceni Egyetem, 2013.

³ ANA-MARIE RIZUTTO: *Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*, Chicago University Press, Chicago, 1979.

⁴ JAMES W. FOWLER: *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper and Row, San Francisco, 1981.

⁵ JAMES W. FOWLER: Faith Development Theory and the Postmodern Challenges, *The International Journal for the Psychology of Religion* 11 (2001/3) 159–172; JAMES W. FOWLER – HEINZ STREIB – BARBARA KELLER: *Manual for Faith Development Research*, 3rd Edition, Center for Research in Faith and Moral Development, Atlanta – Center for Biographical Studies in Contemporary Religion, Bielefeld, 2004.

a vallástól („religion”): hiedelmeken a tételes hittartalmakat érti, míg valláson a hittartalmak kifejezési formáit, például rítusokat, szimbólumokat. A hit tehát átfedésben lehet az intézményes vallásossággal és a vallásgyakorlással, de a kettőnek vannak egymástól teljesen független területei is. Ebből következik, hogy a hitnek lehetnek vallásos és nem vallásos megnyilvánulási formái is; és hogy a hit struktúrája alapvetően azonos lehet akár különféle vallásgyakorlatok esetében is. Huszonegyedik századi nyelvezettel szólva tehát elméletét a spiritualitás-fejlődés szakaszelméletének is nevezhetnénk. A pozitív pszichológia modern elméleteihez hasonlóan Fowler a hitet a személyiség központi struktúrájának tartja. Ez a központi struktúra az élet értelmének, az élet legfőbb értékeinek, valamint a transzcendenssel való viszonyának a keresésére irányul, melyben a kapcsolati aspektus és az elköteleződés járulnak hozzá az identitás kibontakoztatásához. A hit Fowler szerint egyetemes emberi jelenség, összetevői és fejlődése független az adott kultúrától.

Fowler a hit fejlődését hat (pontosabban hat plusz egy) lépcsőfokban írja le. Mint minden fejlődéslélektani szakaszelméletnek, ennek a modellnek a háttérében is az az alapfeltevés áll, hogy a fejlődés egymástól minőségileg és működésileg különböző lépcsőfokokon keresztül zajlik. Az egyes szakaszok (lépcsőfokok) a megismerés, az értelemalkotás és az értékek melletti elköteleződés integrációjából származó tipikus mintázatokat jelentik. Fowler ezeket hét pszichológiai terület (konstruktum) fejlődési jellemzője mentén vizsgálja. Az ő megközelítésében tehát a hit fejlődése nem a hittartalmak változását jelenti, hanem a hit szerkezetének, az elemek elrendezési módjának fejlődését – vagyis azt, ahogyan a hitbeli kérdésekről gondolkodunk. Éppen ezért szerinte a hittartalmak változása nem feltétlenül jár együtt a hit változásával, vagyis egy másik fokozatba lépéssel, és az életkor előrehaladása sem jelenti feltétlenül a következő szakaszba lépést. Kuhn tudományfilozófiai felfogásához hasonlóan,⁶ a következő szakaszba jutáshoz az értelemadás megszokott módjának lebontása és egy új rendszer felépítése szükséges; ez több éven át elhúzódhat. A korai szakaszok az egyes emberek között sokkal több hasonlósággal jelennek meg, hiszen a gyerekkori gondolkodás fejlődésmentét jobban meghatározza a biológiai érés, azonban az életkor előrehaladtával egyre kevésbé lehet egyértelműen megfeleltetni egymással az egyes életkorokat és a szakaszokat. A szakaszok között nincsen éles határvonal; és nem mindenki sorolható be egyértelműen

⁶ URBÁN SZABOLCS: Piaget valláslélektani értelmezéséről, in Horváth-Szabó Katalin (szerk.): *Vallásosság és személyiség*, PPKE, Piliscsaba, 2007, 37–50.

egy-egy szakaszba, mivel a hét besorolási szempont nem feltétlenül fejlődik azonos ütemben.

Ahogy látni fogjuk, a hitről való gondolkozás kibontakozását segítheti a hittel kapcsolatos kérdésekkel való foglalkozás – ezen ismét nem feltétlenül a hittartalmak elsajátítását, a tudás bővítését értjük, hanem a megismerő-szervező műveletek gyakorlását, aktuális korlátainak feszegetését, ami végül a struktúra változásához vezethet. Krízisek, döntéshelyzetek például vezethetnek így (az életkorhoz képest korábbi) továbblépéshez. A szakirodalom a poszttraumás növekedés egyik részeként írja le a spirituális növekedést, érést;⁷ ennek háttérében feltételezhető, hogy a nehéz élethelyzet a hitkérdések átgondolására, töprengésre szorítja rá a személyt, amely magával hozhatja a struktúra módosulását. Valószínűleg ezen a ponton lehet szerepe a hitoktatásnak, illetve lelkivezetésnek is a hit fejlődésének támogatásában, elősegítésében. Az utolsó szakaszt, az univerzáló, egyetemes hit szakaszát Fowler maga is úgy írta le, mint a fejlődés távlati célját, az emberi kiteljesedés azon formáját, amelynek megvalósítására törekedhetünk. Megkockáztathatjuk tehát azt a kijelentést, hogy a fejlődési szakaszokban való érés elősegítése, majd a továbblépésnek, a meglévő keretek meghaladásának bátorítása az emberekkel való foglalkozás feladata lehet.

A HIT SZAKASZAI FOWLER SZERINT

A következőkben röviden ismertetjük a Fowler által leírt hitfejlődési szakaszokat. Az elmélet a hat szakasz előtt egy nulladikat is megjelöl, a magzati- és csecsemőkorban jellemző *différenciálatlan hit* szakaszát. Fowler azért nevezi ezt nulladik szakasznak, mivel szerinte valódi hitről itt még nem beszélhetünk, hiszen a fogalmi műveletek kialakulását és a nyelvhasználatot megelőző időszakról van szó. Erikson⁸ elméletére alapozva feltételezhető, hogy a csecsemő gondozójával való kapcsolatában alapvető tapasztalatokat szerez a kölcsönösségről, hitről, bizalomról, autonómiáról, illetve ezek ellentéteiről, melyek a hit fejlődésének alapjait jelentik.

⁷ RICHARD G. TEDESCHI – CRYSTAL L. PARK – LAWRENCE G. CALHOUN: Posttraumatic Growth: Conceptual Issues, in Richard G. Tedeschi – Crystal L. Park – Lawrence G. Calhoun (eds.): *Posttraumatic Growth: Positive Changes in the Aftermath of Crisis*, Lawrence Erlbaum, Mahwah, NJ, 1998, 1–22..

⁸ ERIK H. ERIKSON: *Childhood and Society*, Norton, New York, 1963.

Az első szakasz a kisgyermekkorra jellemző *intuitív-projektív hit*. A hit a fantázia és a valóság keveredésével jellemezhető; az epizodikus, ok-okozati összefüggéseket nélkülöző gondolkodásból igen eredeti asszociációk, képek születnek. Ebben a szakaszban jut a legtöbb hely a képzelet számára. A hittel kapcsolatban ebben a korban megtapasztalt, fantáziával átszőtt képek, pozitív és negatív érzelmi benyomások (például biztonságérzet, félelem) közrejátszanak a hit későbbi alakulásában.

A második szakasz, a *mitikus-literális hit* a kisiskolás korra jellemző. A konkrét műveletek korszakába lépve a gyerekek képesek az eseményeket értelmes összefüggésrendszerbe összekapcsolni, elválasztani a fantáziát, a mesét a valóságtól, az ok-okozati összefüggések megértésével időben és térben rendezett történetekben gondolkodni; mindez kihat a vallásos tanítások megértésére is. Emellett egyre inkább a sajátjukként tekintenek azokra a történetekre, hittartalmakra, szokásokra, amelyek kifejezik a saját közösségükhöz tartozást. Istenképük a konkrét gondolkodás kötöttségei miatt még antropomorf. A szimbólumok, hitbéli kérdések magyarázatánál szintén hajlanak a konkrét, szó szerinti (literális) értelmezésre.

A harmadik szakasznak, a *szintetikus-konvencionális hit* szakaszának az elnevezése arra utal, hogy a személy a kezdeti formális műveleti gondolkodás, absztrakciós képesség, valamint a fejlett nézőpontátvétel segítségével egységbe rendezi (szintetizálja) a mások véleményén alapuló (vagyis konvencionális) hittartalmakat. Ebben a szakaszban a kapcsolatok kialakítása és fenntartása jelenti a legfőbb értéket a személy számára; (vallásos) identitását a számára fontos személyekből, valamint azokból a csoportokból vezeti le, ahová személyes kapcsolatok fűzik. Mindezek miatt hitében még inkább „konformista”: a gondolkodást, a viselkedést főképp a közösség értékrendjéhez való igazodás határozza meg, de már megjelennek a független, önálló identitás alakulására utaló, azzal összefüggő személyes elemek is. Ez a szakasz nagyjából kiskamasz korban jelenik meg, és sok esetben felnőttek hitére is jellemző lehet.

A késő serdülő-, illetve fiatal felnőttkorban megjelenő *individuális-reflektív hit* szakaszának legjelentősebb változása a formális gondolkodás kiteljesedésén (általában a tizenéves kor első felében), valamint a társas kapcsolatok körének kiszélesedésén (a késő serdülőkorban) alapszik. A személy kilép az elsődleges csoportok kötelékéből, és maga választotta személyekkel és csoportokkal alakít ki kapcsolatokat. A felismerés, hogy egy csoport normái, nézetei relatív természetűek és nem általánosak, valamint az a képesség, hogy az egyéni és a csoport normáit explicit fogalmakká alakítsa át, lehetővé teszi azt, hogy a személy kritikai távolságba kerüljön mások véleményétől, és kialakítsa saját álláspontját.

Ezen a szinten a személy autonóm módon alakítja ki azt, hogy miben hisz, és képes is azt kifejezni. Éppen ezért a hit ebben a szakaszban gyakran inkább ideológia- vagy világnézet-jellegű; a szakaszt az „életfilozófia” kialakítása időszakának is nevezhetjük. A személyes hitrendszer felépítése, az autonóm módon választott értékek melletti elköteleződés az identitás megszilárdulásának egyik sarokköve. Ugyanakkor a gondolkodás ebben a szakaszban még dichotóm jellegű, fekete-fehér: túlságosan élesen, átmenetek és közös pontok nélkül különbözteti meg a csoportokat, nézeteket. Időtartamát tekintve ez a szakasz hosszúra nyúlhat: a serdülőkor közepétől az életközépig is eltarthat.

Az ötödik szakasz, az *összekapcsoló-elmélyülő hit* leggyakrabban az élet közepén jelenik meg, és már dialektikus gondolkodással jellemezhető. A személy tudatában van annak, hogy a valóságot számos különböző értelmezési rendszerrel közelíthetjük meg, és ezek az értelmezési lehetőségek és szempontok gazdagítanak és távlatokat nyitnak. Kevésbé foglalkoztatja az, hogy – akár tényeket és értelmezési lehetőségeket figyelmen kívül hagyva vagy egy már létező fogalmi kerethez hozzáigazítva – megvédje saját álláspontját. Mer közel engedni magához olyan (hit)tartalmakat, spirituális vagy vallásos tapasztalatokat, amelyek nagyon különböznek eddigi felfogásától, vagy fenyegetőek lehetnek az identitás vagy a világnézet szempontjából. Ebben a szakaszban a személy kész arra, hogy befogadja a valóság sok szempontú megközelítéséből fakadó feszültséget, valamint arra, hogy integrálja azokat az elemeket, melyeket az előző fokozaton saját belső biztonsága és a valósághoz való kognitív és érzelmi alkalmazkodása érdekében figyelmen kívül kellett hagynia (például ellentmondások, a hit paradoxonjai). Tudatában van saját nézőpontja és a megértés korlátjainak. Fontossá válnak a számára eddig rejtve maradt dolgok, például énjének nem tudatos részei, cselekedeteinek tudattalan motívumai. Ez a nyitottság teszi egyre inkább képessé a személyt arra, hogy kapcsolatba lépjen azzal az Istennel, aki a misztérium, egyszerre ismeretlen és ismerős. A személy tudatában van a megértés történeti és adott pillanatra vonatkozó korlátjainak is; képes magát egy adott kultúra, hagyomány, történelmi kor kontextusában látni, és ezt figyelembe venni mások cselekedeteinek, gondolkodásának értelmezésénél is. (Itt jegyezzük meg, hogy ezt a fajta nyitottságot az értelmezés sokféleségére az elköteleződésben megnyilvánuló érett identitás különbözteti meg egyértelműen a diffúz identitásra jellemző kritikátlan szempont- és értékváltásoktól.)

Az utolsó szakasz, az *univerzáló, egyetemes hit* szakasza Fowler elméletében inkább feltételezett szakasz; az emberi kiteljesedés képeként fogható fel. Leírásának alapjául a kognitív fejlődés logikai alapokon történő kiterjesztése, erkölcsi és vallási vezetők életrajza, valamint főbb vallási hagyományok normatívái

szolgáltak. A személy itt túllép az ötödik szakasz paradoxonjain, mert a nézőpontátvétel tekintetében még kiterjedtebb benne-foglalás jellemzi: a minden élt befogadó közösség elgondolása. Míg az ötödik szakaszban a személy, a család, a saját csoport igényei még mindig befolyással lehetnek az egyén döntéseire, gondolkodására, a hatodik szakaszra ez megszűnik. Éppen ezért gyakran tekintenek úgy ezekre a személyekre, mint a biztonságot adó, a meglévő (valási, társadalmi) rendszereknek a felforgatóira, hiszen gondolkodásuk meghaladja a megszokott formákat. A mindennapi megtapasztalás központja elfordul az én-től és teljes nézőpontváltás következik be: a fókuszban az Istennel (vagy univerzummal stb.) való egység lesz. Ugyanakkor az én háttérbe szorulása ellenére a körülötte lévők szemében eleven és erőteljes személyiségek maradnak.

A HIT FEJLŐDÉSÉT MEGHATÁROZÓ PSZICHOLÓGIAI TÉNYEZŐK

A fent ismertetett hitfejlődési szakaszok felállításához Fowler hét pszichológiai változó egyenkénti fejlődését, valamint ezek fejlődési fokainak jellegzetes együttállásait vizsgálta – az elmélet szerint ezek a háttértényezők alakítják ki egy-egy szakasz hitének jellegzetességeit. Ezen változók tanulmányozása tehát segít megérteni az adott életkor spiritualitásának, vallásosságának, vallásos gondolkodásának sajátosságait. A hét megismerő-értékelő művelet a következő:

- 1) a gondolkodás jellegzetességei Piaget kognitív fejlődési szakaszai alapján;
- 2) társas nézőpontátvétel, vagyis az a képesség, hogy mások nézőpontjába beleképzeljük magunkat;
- 3) az erkölcsi ítéletalkotás módja Kohlberg erkölcsi fejlődés szakaszelmélete alapján;
- 4) a társas tudat határa, vagyis kikből áll a világ a személy számára;
- 5) a tekintély (autoritás) helye, vagyis kit és miért fogad el a személy a tekintély, a hatalom forrásának;
- 6) a világ koherenciája, vagyis a személy számára mennyire állnak össze egységes egészzé a történések, a világban tapasztalt jelenségek;
- 7) a szimbólumalkotás, szimbólumértelmezés képessége.

A következőkben ennek a hét pszichológiai változónak a fejlődését tekintjük át, különös tekintettel a vallásosság jellegzetességeit meghatározó oldalukra. Mint látni fogjuk, a hét konstruktum nem különíthető el élesen egymástól, az egyik területen bekövetkező változás összefonódhat a másik területen vagy területeken bekövetkező változással.

*Az első változó: a gondolkodás jellegzetességei (Piaget kognitív fejlődési szakaszai alapján)*⁹

Piaget-nak a gondolkodás fejlődéséről alkotott elmélete széles körben ismert, rövid ismertetését mégsem kerülhetjük el, hiszen ez alapozza meg a Fowler-i hitfejlődés-elméletet. A gondolkodás fejlődése megfigyelhető többek között a hitbeli kérdések értelmezésének változásában.

Az intuitív-projektív hitet a gondolkodás műveletek előtti korszaka jellemzi. Ezen a szinten a gyermek gondolkodásában a fantázia nem különül el a valóságtól, a kettő egybeesik. Az összefüggések megállapítása az ok-okozati következtetések helyett asszociációkon alapul. A gondolkodásra jellemző még az egocentrizmus, ami azt jelenti, hogy a másik nézőpontját nem képes átvenni. Ebben a szakaszban a gyermek világlátását az animizmus jellemzi: a tárgyakat élettel ruházza fel, és szándékokat tulajdonít nekik.

A mitikus-literális hit a gondolkodás konkrét műveleti szakaszában jellemző. Ebben a szakaszban a gyermek képes a konkrét ok-okozati összefüggések megértésére, így az élet eseményeit is ezek alapján írja le. Képes osztályozni, csoportba és sorba rendezni tárgyakat és eseményeket. Megérti a megfordíthatóságot és a megmaradás törvényét. Már elkülöníti a látszatot a valóságtól.

A szintetikus-konvencionális hit a formális műveletek kezdetén jelenik meg. Ekkor a személy kezdi felfedezni a világban a rendszereket és összefüggéseket. A logikai műveletek tekintetében inkább az induktív, mint a deduktív műveletekre képes, azaz adott eseményből tud általános szabályra következtetni, így egyszerű elméleteket, általánosításokat hoz létre, de az elméleteket még nem képes szisztematikusan tesztelni. Képesé válik arra is, hogy hipotézisekben gondolkodjék; ez előfeltétele annak, hogy magát egy harmadik személy nézőpontjába beleélje. Ennek megfelelően bele tud helyezkedni egy harmadik személy, vagy akár egy csoport nézőpontjába is. Hipotézis-alkotó képessége azonban még nem tudatos: gyakran eljut a helyes válaszokig, de nem tudja megmondani, hogyan jutott el oda (vagyis még nem képes magáról a gondolkodási folyamatról gondolkodni). Az absztrakció és az általánosítás képessé teszi arra, hogy lehetőségekben gondolkodjon – így túllépjen a jelen pillanat keretein. Összefoglalva: a formális műveletek megjelenésének kezdetén a fiatal nem képes se a szigorúan rendszeres, se a kritikai gondolkodásra. Szemlélete gyakran egyoldalú, vagy sztereotípiákat használ.

⁹ JEAN PIAGET: *Az értelem pszichológiája*, Gondolat, Budapest, 1993; Uő: Intellectual evolution from adolescence to adulthood, *Human Development* 15 (1972/1) 1–12.

Az individuális-reflektív hit lehetősége a formális gondolkodás úgynevezett dichotóm fajtájának kibontakozása után jelenik meg. A személy ekkor képes rendszereket, összefüggéseket létrehozni, és többdimenziós problémákat elemezni. Már nem csupán megalkot hipotéziseket, hanem képes e hipotézisek szigorú tesztelésére is, és reflektál magára a gondolkodási folyamatra. Érvelése lineáris, deduktív, a problémákra meghatározott rendszer vagy koncepciók alapján keres megoldást. Nagyon érdeklő a rendszerhatárok kérdése: a megkülönböztetés, a definíciók, így hajlamos a „vagy-vagy” osztályozásokra. Rendkívül fontos számára a világnézeti és hitbeli kérdések logikus igazolása, emiatt figyelmen kívül hagy bizonyos ellentmondásokat. Az ellentétes állításokat nem tartja feszült-ségben, inkább meg akarja őket szüntetni.

Az összekapcsoló-elmélyülő hit a formális műveletek dialektikus használatához köthető. Az előző szakaszhoz képest megjelenik a gondolkodás dialektikus jellege: a személy tudatában van a jelenségekben rejlő (lehetséges) feszültségeknek és ellentmondásoknak, és ezeket a mélyebb megértés lehetőségeként értékeli. Nem törekszik mindenáron a paradoxonok kiküszöbölésére; elviseli a két- vagy többértelműséget. Felismeri a véges (gondolkodási, megismerési) rendszerek korlátjait. Az előző szakasz dichotómiára való törekvésével szemben itt inkább a benne-foglalásra való törekvés a jellemző: képes egy adott problémát vagy kérdést számos perspektívából vizsgálni és több különböző elemzési módot használni. – A serdülőkortól az érett felnőttkor felé haladva tehát a hit fejlődésének területén a gondolkodás a redukcionizmustól az ellentétek és ellentmondások tudatosulása és elfogadása felé mozdul el. Hasonló folyamatot ír le Labouvie-Vief¹⁰ is: szerinte a kognitív és érzelmi tapasztalatok integrálásával párhuzamosan, az érett felnőttkor feladata az is, hogy a valóság dualista felfogását dialektikusabb, integráltabb fogalmak váltsák föl a transzcendensről vallott nézetek tekintetében is.

Az univerzáló-egyetemes hit képességét Fowler a szintetizáló formális műveletekhez köti. Ezen a gondolkodási szinten a felnőtt tudatában van a világban tapasztalható paradoxonoknak és ellentmondásoknak, de képes feloldani az ezekből származó feszültséget anélkül, hogy az ellentéteket figyelmen kívül hagyná vagy egybemosná. A paradoxonok feloldására egy mélyebb szintű elemzés segítségével képes: a sokszínűségben megtalálja a rejtett, mögöttes azonosságokat.

¹⁰ GISELA LABOUVIE-VIEF: Affect complexity and views of the transcendent, in Polly Young-Eisendrath – Melvin E. Miller (eds.): *The Psychology of Mature Spirituality: Integrity, Wisdom, Transcendence*, Brunner-Routledge, New York, 2000, 103–119.

A második változó: a társas nézőpontátvétel képessége

A hit alakulását befolyásolja az a képesség, hogy mások nézőpontjába mennyire tudjuk beleképzelni magunkat. Ezt a pszichológiai változót Fowler Selman¹¹ elmélete alapján építette bele a hit szakaszaiba. A társas nézőpontátvétel képességének változását a hit területén többek között a hitkérdésekről folytatott beszélgetések, vagy az imádság változásánál figyelhetjük meg.

Az intuitív-projektív hit szakaszában az egocentrikus gondolkodás miatt az empátia kezdetleges. Az empátia alapjai megtalálhatók a személyiségben, azonban az empátia kifejezése utánzáson alapul, ugyanis a gyerek a másik személy nézőpontját nem tudja felvenni. Nem ismeri fel azt sem, hogy mások ugyanazt az élményt vagy cselekvéssort az övétől eltérő módon is értelmezhetik. A másik személy észlelésében a döntő szempont a megfigyelőre tett hatás (például félek tőle, vagy jutalmat várhatok). A beszélgetések inkább monológ jellegűek.

A mítikus-literális hit szakaszát az egyszerű perspektíva-átvétel jellemzi. A gyerek ezen a ponton már megérti, hogy mások nézőpontja különbözhet az övétől, és konkrét helyzetekben képes átvenni mások nézőpontját. Megszűnik a párhuzamos monológ, hatékonyabb lesz a kommunikáció, azonban érzelmi, akarati szempontból még tapasztalható az a tendencia, hogy a másik személynek is ugyanolyan vágyakat, szükségleteket tulajdonít, mint saját magának.

A szintetikus-konvencionális hit szakaszában a kölcsönös interperszonális perspektíva-átvétel figyelhető meg. A serdülő már felismeri, hogy a másik személynek saját belső világa van. Képes erről a belső világról elképzelést alkotni, és megpróbálja megérteni azt. A „Mit gondolsz, mit érez ő ezzel kapcsolatban?” típusú kérdéseket saját magától elvonatkoztatva képes megválaszolni. Ugyanakkor ebben a folyamatban a fantázia és a projekció még keveredik a megfigyeléssel, emiatt gyakran inkább a másik érzelmeit, hangulati állapotát tudja elképzelni, sok sztereotíp elem felhasználásával. Ezen a szinten a személy arra is képes, hogy saját gondolatait és érzéseit egy másik személy nézőpontjából szemlélje (önreflexív nézőpont). Kezdi megalkotni az „általánosított másik”-at (mit gondolnak általában mások), ez azonban még nem tudatos, és leginkább a személy konkrét társas kapcsolatai alapján alakul. Foglalkoztatja az, hogy mások mit gondolnak, szeretne megfelelni mások elvárásainak, különösen a „általánosított másik”-nak. Az önmeghatározásra ebben a szakaszban a társas kapcsolatokba ágyazottság jellemző: a másik (például a jelentős másokkal való

¹¹ ROBERT L. SELMAN: *The growth of interpersonal understanding: Developmental and clinical analysis*, Academic Press, New York, 1980.

kapcsolat) meg tudja határozni az ént, és gyakran veszi át mások véleményét tudatos kiértékelés nélkül.

Az individuális-reflektív hit szintjén a saját maga választotta csoportra kiterjesztett nézőpont jellemző (társadalmi perspektíva). A serdülőkor második felétől kezdve fokozatosan bontakozik ki a nézőpontátvételnek az a formája, amely átgondoltabb, fogalmi alapokon nyugszik, kevésbé játszanak bele az érzelmek, tehát a személy rendszerezett alapon közelít mások nézőpontjához. Képes a magáévá tenni a társadalom, a törvények vagy az erkölcs általánosított nézőpontját. Megérti a másik személy teljesen egyedi mivoltát (például a gondolkodás, az élettörténeti sajátosságok tekintetében). A másik személy belső világát elméleti alapokon – a személyiség vagy az ideológia mentén magyarázza. Figyelembe veszi és elemzi a másik nézőpontját, ezt azonban gyakran defenzív módon teszi, a saját álláspontját védve. Saját világnézetét összehasonlítja másokéval, azok fényében indokolja és törekszik fenntartani azt.

Az összekapcsoló-elmélyülő hit szintjén a személy kölcsönösséget él át azokkal a csoportokkal, társadalmi osztályokkal, hagyományokkal is, amelyek „mások”, mint a sajátja. Ebben a szakaszban a személy identitása már eléggé kiforrott, ezért képes úgy felvenni a másik nézőpontját, hogy közben nem foglalkoztatja őt a saját álláspontjának megvédése. Képes elgondolni azt, hogy mit jelenthet valami a másik számára anélkül, hogy abba belevetítené saját elképzeléseit. Olyan nézőpontokat is fel tud venni, amelyek gyökeresen különböznek a sajátjától, és képes a saját nézőpontját félretenni azért, hogy a világot a másik szemszögéből lássa. Tudatában van annak, hogy a különböző nézőpontok nemcsak lehetségesek, hanem szükségesek is, hiszen a problémák vagy a valóság csak sokféle nézőpontból közelíthető meg igazán.

Az univerzáló-egyetemes hit szintjén a személy a létezés közösségéhez tud kapcsolódni. A személyre a szolidaritás és az azonosulás érzése jellemző. Közösséget vállal minden létezővel, miközben képes konkrét személyek nézőpontjával való azonosulásra is.

A harmadik változó: az erkölcsi ítéletalkotás módja (Kohlberg elmélete alapján)¹²

Kohlberg, a korábbi morális fejlődés teóriákkal ellentétben, elméletében szétválasztotta az erkölcsi gondolkodás fejlődését a vallásosságtól. Az ő értelme-

¹² JAMES FOWLER: Moral Stages and the Development of Faith, in Brenda Munsey (ed.): *Moral Development, Moral Education, and Kohlberg. Basic Issues in Philosophy, Psychology, Religion and Education*, Religious Education Press, Birmingham, Alabama, 1980, 130–160.

zésében a moralitás fogalma független a vallás (vagy bármely világnézet) által kínált értékektől, és leírható pusztán a kognitív fejlődés egy vonulataként.¹³ Fowler elmélete ezt a Kohlberg által felkínált kognitív vonalat használja fel, így kapcsolva vissza a moralitást a hithez. Az erkölcsi ítéletalkotás fejlődése többek között a vallás által előírt szabályok értelmezésének módjában, a szabályok követésének indítékaiban figyelhető meg.

Az intuitív-projektív hit a „jutalmazás-büntetés” erkölcsével jár együtt. Ezen a szinten a gyermek (vagy akár felnőtt) számára az erkölcsi ítéletalkotás (vagyis, hogy valamit jónak vagy rossznak ítél meg) legfőbb szempontja az, hogy ő maga milyen fizikai következményekkel számolhat az adott cselekedetet követően. Leginkább a büntetés (különösen a fizikai büntetés vagy a megvonás) elkerülése a meghatározó.

A mitikus-literális hit szintjét az instrumentális hedonizmus (a kölcsönösség elve) jellemzi. Az erkölcsi ítéletek alapja az instrumentális kölcsönösség („Azt teszem meg neked, amit te megteszel nekem.”). A kölcsönösség egyszerű és konkrét dolgokra, tevékenységekre vonatkozik. A szabályok követésének legfőbb kritériuma, hogy azok a személy szükségleteit, érdekeit szolgálják-e.

A szintetikus-konvencionális hit szakaszában az erkölcsi gondolkodást az interperszonális elvárások jellemzik. Mivel ebben a szakaszban a legfontosabb értéket a kapcsolatok jelentik, ezért az erkölcsi ítéletek alapja is a harmóniára és kölcsönösségre való törekvés a személyes kapcsolatokban. A személy olyan értékek mellett köteleződik el, amelyek a kapcsolatokat szolgálják: lojalitás, őszinteség, kölcsönösség, egyetértés stb. A személy számára a szabályok betartásában az a legfontosabb, hogy megfeleljen (a számára fontos) mások elvárásainak, és teljesítse a szerepéhez tartozó kötelezettségeket. Mivel a társas tudat, a „világ” azokból áll, „akik olyanok, mint mi”, az idegenekhez (vagyis azokhoz, akik nem ebbe a kategóriába tartoznak) morális szempontból kétféle módon viszonyulhat: 1. úgy kezeli őket, mint a saját csoportot (vagyis projektál), ekkor ugyanazok az erkölcsi kötelezettségeket kéri rajtuk számon, mint a saját csoport esetében; 2. deviánsnak tartja őket, így ők nem léphetnek fel erkölcsi követelésekkel az egyénnel szemben. Vagyis a „társadalom” normáit nem absztrakt módon képezi le, hanem a saját csoport normáit kezeli úgy, mintha általános érvényűek lennének. Ezt a szintet – a negyedik szakasszal együtt – Kohlberg az „igazságosság és rend” szakaszának is nevezi. A harmadik szakaszban azonban mindez csak a saját csoportra vonatkoztatva jelenik meg.

¹³ HORVÁTH-SZABÓ KATALIN: *Vallás és emberi magatartás*, PPKE, Piliscsaba, 2007.

Az individuális-reflektív hit szintjét a társadalmi perspektíva, átgondolt relativizmus vagy osztályhoz kötött univerzalizmus jellemzi. Az erkölcsi ítéletek fókuszában a társadalom rendjének fenntartása és az egyének az ezzel kapcsolatos kötelezettségei állnak. Kohlberg a „törvény és rend” központú indoklás szakaszának nevezi: az a helyes, a jó, ami az adott rendszerben az egyén kötelessége. Ezeket a szabályokat a személy racionális alapokon meg is tudja védeni. Saját maga és mások megítélése a társadalmi rend fenntartásához való hozzájárulásukon alapul. A társadalmi rend fenntartása előrébb való, mint az egyén jogai vagy szükségletei. A betartandó törvények azonban a saját maga választotta csoport törvényei: nem képes még a törvények feletti (vagy törvényeken túli) perspektívát felvenni.

Az összekapcsoló-elmélyülő hit szintjén az egyén a fölrendelt törvényekben gondolkodik. Ezen a szinten az erkölcsi ítéletalkotásnak több, jól elkülöníthető módja lehet: például utilitarista (haszonelvű), antropológiai szemléletű, társadalmi szerződésen alapuló; közös azonban bennük a társadalmi normákon felüli perspektíva. A személy feltételezi olyan erkölcsi szabályok létét, amelyek felette állnak a konkrét társadalmi vagy kulturális normáknak, emellett az erkölcsi vonatkozású kérdésekben több szempontot is figyelembe tud venni. Az erkölcsi ítélet gyakran egy dialektikus érvelési folyamat során születik, amelyben egymásnak feszülnek az ellentmondó igények, és a megoldás egy olyan elv megtalálását jelenti, amely feloldja ezt a feszültséget. Az erkölcsi ítéletalkotás gyakran utilitarista szempontú: az erkölcsi döntés meghozatalánál a versengő igényeket összeveti a lehetséges előnyökkel (például minél jobbat minél többeknek). Azonban gyakran figyelmén kívül kerülnek olyan személyek vagy csoportok, akik érdekeit az utilitarista elv nem szolgálja. Tudatában van a kulturális értékek és normák relatív voltának, mégis igazodik hozzájuk, ha magasabb elvekkel nem ütköznek.

Az univerzáló-egyetemes hit erkölcsi gondolkodásának lényege a létezéshez való hűség. Ezen a szinten az erkölcsi ítéletalkotás univerzális megközelítésen alapszik; az egyenlő bánásmód mindenkire kiterjed. Magában foglalja az önfeláldozást az emberiség szolgálatában.

Egy kis kitérő: az erkölcsi gondolkodás fejlesztésének szempontjai

Fowler hitt abban, hogy az ember erkölcsisége fejleszthető az erkölcsi gondolkodás fejlesztése által, és ezt leginkább erkölcsi dilemmák megvitatása révén érhetjük el. Az erkölcsi gondolkodás fejlődésével kapcsolatos empirikus vizsgálatok kimutatják, hogy az erkölcsi dilemmák segítségével történő fejlesztési kísérletek akkor hatásosak, ha a dilemmák feldolgozásánál a személyek az aktu-

ális fejlődési szakaszokat csak egy fokkal meghaladó érvekkel, szempontokkal találkozunk a megbeszélés során. A fejlettségi szintjüket két vagy három fokban meghaladó érvelés már nem képes fejlesztő hatást kifejteni.¹⁴ – A hétköznapi tapasztalatok ugyanezt látszanak igazolni a hit fejlődésével kapcsolatban is, ám empirikus vizsgálati eredmény nem áll rendelkezésre ezen a téren.

A negyedik változó: a társas tudat határa

A társas tudat határa hétköznapi kifejezéssel azt jelenti: kiből áll a világ a személy számára. Ez a fejlődési vonulat spirituális szempontból leginkább a (valási) közösség, a közösségvállalás témájánál érhető tetten.

Az intuitív-projektív hit szintjén a család és a „jelentős mások” számítanak. A gyerek számára a világ leginkább a családból áll. Felismer és megnevez más személyeket is, de a kapcsolati viszonyok rendszerezéséhez nem állnak rendelkezésre kategóriák.

A mitikus-literális hit szakaszában a gyermek azokra fókuszál, akik „olyanok, mint mi” (családi, etnikai, faji, társadalmi osztály, vallási viszonylatban). Elsődlegesen még mindig a családdal azonosul, de a társas tudat határa jelentősen kitér: megjelennek az iskolatársak, tanárok, barátok, a vallási közösség. Mások elfogadásánál külsőségekre támaszkodik, és mások csoportosításának is ez az alapja: „akik olyanok, mint mi” és „akik nem olyanok, mint mi.” A sztereotípiák hangsúlyosan vannak jelen. A saját csoport szokásaitól eltérő jelenségeket figyelmen kívül hagyja, vagy sztereotípiák segítségével oldja fel.

A szintetikus-konvencionális hit szakaszában azok a csoportok számítanak, ahová személyes kapcsolatok fűződnek. A társas tudat határai nem nyúlnak túl azokon a csoportokon, amelyeknek a személy közvetlenül tagja: család, kortárscsoport, valamint, újabban, a médián keresztül megjelenő csoportok. Ezek közül a kortárscsoport fontossága kezd hangsúlyosabbá válni. A saját csoport normáihoz még nem képes kritikailag vagy független nézőpontból viszonyulni; gyakran törvényerejűnek tekinti, olyannak, amitől nem lehet eltérni. A saját kapcsolati hálóján kívül eső csoportokat a személy erősen sztereotíp módon kezeli; általánosít, a sztereotípiákat nem vizsgálja felül, és időnként más csoportokra is projektálja a saját csoport normáit, érzéseit. Ez az időszak általában az identitás, így a vallásos identitás formálásának a kezdete is, és ebben a

¹⁴ ELLIOT TURIEL: The Development of Morality, in Nancy Eisenberg – William Damon – Richard M. Lerner (eds.): *Handbook of Child Psychology: Social, emotional and personality development*, Wiley and Sons, Hoboken, NJ, 2006, 789–857.

személyes kapcsolatokon alapuló csoport értékrendje fontos kiindulópontot jelent a személy számára. Az istenkép is a személyes kapcsolatok kiterjesztése mentén alakul: a személy Istent úgy tapasztalja meg, mint barátot, társat. Fowler szerint a serdülőkor igazi vallásos élménye az, hogy létezik egy olyan Isten, aki ismer engem, igazán értékkel, és megadja az identitásomat akkor, amikor azon küzdök, hogy megtaláljam önmagam.

Az individuális-reflektív hit szintjén a személy kapcsolódni tud olyan közösségekhez, amelyek világnézetileg összhangban vannak a személy maga választotta normáival és meglátásaival. A saját csoport határait kiterjeszti azokra, akiknek ideológiája valamilyen mértékben kompatibilis a sajátjával, azonban mindenki mást a saját világnézete szempontjából kiindulva kritikusan kezel. Hogy valaki egy adott csoporthoz tartozik-e, azt az ideológia egyezése alapján dönti el. Hajlik a dichotómiára: kompatibilis és nem kompatibilis kategóriákat állít fel. Emellett hajlamos az egyéneket csoportok részeként kezelni, nem pedig egyénekként.

Az összekapcsoló-elmélyülő hit szintjén a személy átlépi a társadalmi osztály normáit és érdekeit. Már nyitott arra, hogy olyan személyeket vagy csoportokat is bevonjon a társas tudata határain belülre, akik az övétől nagyban különböznek. Összehasonlítás céljából aktívan keresi a kapcsolatot a tőle különböző emberekkel vagy csoportokkal, és vallja, hogy a pluralizmus olyan jelenség, amely gazdagít. Mindehhez elköteleződésekben megnyilvánuló szilárd identitás adja az alapot.

Az univerzáló-egyetemes hit szintjén a személy azonosul az emberi fajjal, és a narcizmuson túlmutató szeretetet tanúsít a lét iránt. A társas tudat egyetemleges, az emberi fajjal való azonosulás konkrét tetteken keresztül is megnyilvánul. A személy minden egyes emberre úgy tekint, mint az egyetemes létezés hordozójára, megnyilvánulására. Képes bárkivel párbeszédre lépni, függetlenül attól, hogy a másik a hitfejlődés mely szakaszában van.

Az ötödik változó: a tekintély (autoritás) helye

A tekintély helye a gyakorlatban azt jelenti, hogy kit és miért fogadunk el a hatalom hordozójának, kinek engedelmességek, kinek a szavára hajlunk. Ez a változó a személy autonómiájának kibontakozásában kulcsfontosságú. A hitfejlődés szempontjából azt a vonulatot mutatja be, hogy hitbeli, vallási kérdésekben, döntéshelyzetben kinek az útmutatását vagy felszólítását tartjuk irányadónak, és miért.

Az intuitív-projektív hit szintjén a kötődési és függőségi kapcsolatok jelentik a hatalom látható szimbólumait. A tekintélyhez való viszony alapja az elsődleges gondozótól való függés, valamint a vágy a kapcsolat fenntartására és a büntetés elkerülésére. A gyerekek a tekintélyt gyakran vetik próbák alá, hogy kiderítsék, mit szabad és mit nem.

A mitikus-literális hit szakaszában a hatalmi szerepeket betöltő személyek számítanak tekintélynek, és személyes kapcsolódás esetén hatalmuk felerősödik. A tekintély még mindig külsődleges, de az egyén már elmozdult egy autonómabb pozíció felé a tekintélyszeméllyel való kapcsolat tekintetében. Képes megkérdőjelezni a tekintélyt, és rákérdezni egy kérés vagy tiltás okára, ezzel túllép az előző szakasz függőségi-engedelmességi viszonyulásán. Ez egyrészt abból következik, hogy a konkrét művelleti gondolkodás már keresi a szabályok mögötti okokat, másrészt abból, hogy a nyelvi fejlődés már képessé teszi őt a kommunikációra, így nem a viselkedésével kell feszegetnie a korlátokat. Tudatában van saját szükségleteinek és vágyainak, és képes alkudozni, „tárgyalásokat folytatni” a tekintélyszeméllyel a legkedvezőbb megoldás elérése érdekében. A tekintély igazi képviselői még mindig azok az emberek, akiknek hatalmuk van arra, hogy konkrét befolyást gyakorolhassanak a személyre – vagyis továbbra is elsősorban a család tagjai (a kortársak irányába történő elmozdulás a következő szakasz jellegzetessége lesz). A társas környezet horizontjának kiszélesedésével ugyanakkor kezdi megérteni a szerepviselkedéseket és a szerepekből következő kapcsolati viszonyokat (például alá- és fölrendeltség), ezáltal a szerepelvárásoknak megfelelően képes a társadalom által tekintélyszereppel felruházott személyekhez viszonyulni (például paphoz).

A szintetikus-konvencionális hit szakaszában a személy a tekintélyt a megbecsült csoportok konszenzusa alapján választja ki; olyanokat, akik a hit-érték hagyományoknak személyesen is hiteles képviselői. Ebben a szakaszban a tekintély legitimitását leginkább a csoportkonszenzus és a társadalmi konvenció adja; a társas jóváhagyás gyakran a legfontosabb tényező annak megítélésénél, hogy az adott tekintélyt a személy elfogadja-e vagy sem. A társas konszenzust nem vizsgálja felül, megkérdőjelezés nélkül igazodik hozzá. A jelentős csoport, a jelentős személyek befolyása a tekintély helyének meghatározásában nem tudatos, és nagyon erős. A tekintélyszemélyeket gyakran az alapján választja ki az egyén, hogy rendelkeznek valamilyen mások által elismert, személyközi kapcsolatokban megmutatkozó erénnyel, például őszinteség, megbízhatóság, igazságosság.

Az individuális-reflektív hit szintjén a személy a saját ítéletalkotása alapján választ tekintélyt, az önmaga által jónak tartott világnézeti perspektívából kiindulva. A tekintély helye bensővé tett és explicit; az egyén a tekintélyszemélye-

ket racionális szempontok alapján választja ki. A tekintélyszemélyek követéseit, kéréseit az alapján teljesíti vagy utasítja vissza, hogy azok összhangban állnak-e a saját világnézetével. A szakaszra jellemző a (társadalmi) szabályok hangsúlyozása és az a meggyőződés (érzés), hogy a tekintély ezekből a szabályokból vezethető le, mivel a tekintély feladata a társadalmi rend és az emberek közötti harmonikus kapcsolatok fenntartása. A tekintély sokféle formát ölthet: személy, törvény, hagyomány, szokás; ugyanakkor ezen a szinten a tekintély gyakrabban kapcsolódik világnézethez vagy intézményhez, mint személyhez. A tekintélyhez való viszonyulás explicit: a személy képes kritikai távolságból és ideológiai nézőpontból elemezni a tekintélyhez való kapcsolatát.

Az összekapcsoló-elmélyülő hit szintjén az ítéletalkotási és döntéshozatali folyamatok dialektikusan összekapcsolódnak mások jogos igényeivel és a felhalmozott emberi bölcsesség különféle kifejezésformáiból származó jogos igényekkel. Ebben a szakaszban a tekintély(személy) meghatározása, megközelítése nem abszolútizáló (mint az előző szakaszban), hanem megfigyelhető a több szempont figyelembevételéből származó feszültség. A tekintély meghatározása egyetemes elvek szempontjából történik, és a hozzá fűződő viszony értékelésénél a tapasztalat, a szituáció és az elvek dialektikus összekapcsolása jelenik meg. A tekintély kiválasztásánál a személy figyelembe veszi a felhalmozódott emberi bölcsességet és a hagyományt is.

Az univerzáló-egyetemes hit a személyes ítéletalkotásban jelenik meg. A tekintély teljes mértékben belsővé válik, és a személyes ítéletalkotásban és döntéshozatalban található, amely gyakran transzcendentális vonatkozással kapcsolódik össze. A döntéshozatal – a transzcendens elvek mellett – személyes tapasztalatokon, intuíción vagy vallásos írásokon alapul, és megtisztult az énközpontú törekvésektől.

A hatodik változó: a világ koherenciája (összefüggésformája)

Ez a változó hétköznapi nyelvre lefordítva azt jelenti, hogy a személy számára mennyire állnak össze egységes egészé a történések, a világban tapasztalt jelenségek, vagy akár a saját élete eseményei. A pozitív pszichológia a koherencia érzését a lelki egészség egyik kulcsfogalmának tartja, amely abban segít, hogy a velünk vagy körülöttünk történő eseményeket értelmezzük, reagáljunk rájuk, és jelentőséget tulajdonítsunk nekik.¹⁵ A spiritualitás szempontjából a hitrend-

¹⁵ AARON ANTONOVSKY: The structure and properties of the sense of coherence scale, *Social Science & Medicine* 36 (1993/6) 725–733.

szer belső összefüggéseinek, a bibliai történetek belső logikája megértésének, a személy életútja értelmezésének szempontjából van szerepe.

Az intuitív-projektív hit szintjének világlátása epizodikus: egymástól többé-kevésbé független eseményekből áll. A gyermeknek töredékes és benyomásszerű képei vannak a világról. Megnyilvánulásaiban a fantázia és a valóság gyakran keveredik. Gyakori az animizmus: a tárgyakat élettel és akarattal ruházza fel. A történetmesélés képzeleti elemekben gazdag, de epizodikus és asszociatív, az események nem feltétlenül kötődnek egymáshoz logikailag.

A mitikus-literális hit szakaszában a személy narratív-dramatikus képet alkot a világról. Képes narratív (elbeszélő) formát használni az események leírásánál, képes az eseményeket sorba rendezni, és képes logikai kapcsolatokat felállítani az események időben és térben való összekapcsolásakor. Gyakran használ antropomorf képeket, és ezek koherensebbek és kidolgozottabbak, mint az előző szakaszban. Rendkívüli módon érdeklik a konkrétumok: a gondolkodása „empirikus”, logikai összefüggéseket keres; a fizikai világ eseményeit ok-okozati elven magyarázza. Fontos számára az események megjósolhatósága, befolyásolhatósága. A valóságot és a fantáziát elkülöníti, ugyanakkor saját magát nem választja el az elmondott történetektől, nem tart távolságot. Számára a történet konkrét és szó szerinti. A szó szerintiség a formális műveletek kialakulásával kezd gyengülni, ekkor gyakoriak lehetnek a történet-értelmezés következtében megjelenő konfliktusok.

A szintetikus-konvencionális hit szintjén nem tudatosan átgondolt rendszerben mozog az egyén. Érték- és hitrendszerei „passzívak”: nincsen tudatában annak, hogy gondolkodásában az egyes elemek rendszerbe foglalhatóak lennének. Nem reflektált még gondolatai, attitűdjei, hittartalmai általánosabb következtetéseire, jelentőségére (és mivel nincsen tudatában, logikusan érvelni sem képes ezekkel kapcsolatban). Szintézist alkot a számára jelentős személyeknek és csoportoknak az elveiből, attitűdjeiből, hittartalmaiból, de a tartalmi elemek között megjelenő esetleges ellentmondásokat figyelmen kívül hagyja, és nem próbál meg mélyebb megértésre jutni vagy hierarchiát felállítani ezekkel kapcsolatban. E szakasz gyakori „világképe” az egyszerű vagy kritikának nem alávetett pluralizmus.

Az individuális-reflektív hit szintjén fogalmilag közvetített explicit rendszeralkotás zajlik. A világ összefüggésformája (például mi miért történik) absztrakt műveleteken alapszik. A személy képes saját világnézetét kritikai átgondolásnak alávetni, így világnézete tudatos, explicit és racionálisan felállított rendszer. A személy törekszik arra, hogy ez koherens, konzisztens és átlátható legyen. Fontos számára az ideológiák átgondolt, letisztult és konzisztens volta, ezért

saját nézőpontját védi a relativitás vagy más nézőpontok jelentette fenyegetéstől. Fontosak a személy számára az általános szabályok, törvények, normák. A világnézeti kérdéseket nem szereti megválaszolatlanul hagyni; jellemző lehet ezért a redukcionizmus, a feszültségek és paradoxonok kiküszöbölése, kioltása (a világnézet koherenciájának érdekében).

Az összekapcsoló-elmélyülő hit szintjén szimbolikus és fogalmi kapcsolattartás zajlik több elméletrendszer között. A személy nyitott a tapasztalatokban mutatkozó sokrétűsége, tudatában van az ellentmondásoknak és összetettségeknek, amikor a világról gondolkodik, és hajlandó is elfogadni ezeket. A valóság megértésénél hangsúlyozza a különböző nézőpontok szerepét, és inkább megérteni akar, mint megmagyarázni. Nyitott a valóság rejtett jelenségeire, különösen az emberrel kapcsolatban (például tudattalan).

Az univerzáló-egyetemes hit szintjén a személy egy egyesítő valóságképpel rendelkezik, és egységet él meg „a sokaságon túlmutató Egy”-gyel. A létezés alapjaival való egység megélését a nyelvi korlátok miatt gyakran csak metaforák segítségével (példákkal, történetekkel, példabeszédben vagy versben) tudja kifejezni.

A hetedik változó: a szimbólumalkotás és szimbólumértelmezés képessége

Fowler a szimbólumalkotás, illetve a szimbólumok értelmezésének fejlődését a kognitív fejlődéstől különválasztva tárgyalja, önálló háttérváltozóként. Bár a szimbólumok megértésének fejlődése nem választható el a kognitív fejlődéstől,¹⁶ a hit fejlődésének vizsgálatakor valóban érdemes külön is tanulmányozni ezt a területet, hiszen a spiritualitás, illetve a vallásosság előszeretettel használja a szimbólumok nyelvét. Nem véletlen: a szimbólum azáltal, hogy valami önmagán kívülre mutat, a valóságnak egy olyan szintjét képes kifejezni, amely a hétköznapi nyelvhasználattal, a logikai gondolkodás fogalmaival nem közelíthető meg; ilyen például a transzcendens vagy a tudattalan tartalmak, folyamatok.¹⁷ A szimbólumok megértésének, befogadásának képessége két dimenzió mentén fejlődik: az egyik az életút során szerzett tapasztalatok köre, a másik a szimbólumok megértését segítő kognitív képességek kibontakozása;¹⁸ Fowler elméletében ez utóbbi a hangsúlyos szempont. A rítusok (vagyis a szimbolikus cselekedetek) értelmezésének képessége is ezt a vonulatot követi.

¹⁶ JEAN PIAGET: *Szimbólumképzés a gyermekkorban*, Gondolat, Budapest, 1978.

¹⁷ CARL GUSTAV JUNG: *Az ember és szimbólumai*, Göncöl Kiadó, Budapest, 1993.

¹⁸ FRIEDRICH SCHWEITZER: *Vallás és életút*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1999.

Az intuitív-projektív hit szintjén a szimbólumalkotás úgynevezett mágikus-numinózus. A szimbólum még nem válik el attól, amit hivatva van ábrázolni (például egy képen látható állat éppúgy félelmet kelthet, mint a valódi), hiszen a gyermek még nem képes elkülöníteni a fantáziát a valóságtól.

A mitikus-literális hit szakaszában egydimenziós, szó szerinti szimbólumokat találunk. A gyermek már képes különbséget tenni szimbólum és szimbolizált között, ugyanakkor a szimbólumokat szó szerint értelmezi. Értelmezési módként csak a konkrét tapasztalat dimenziója létezik számára, így a szimbolikus kijelentéseket nem átvitt értelemben fogja föl, hanem szó szerint érti őket. A szimbolikus történeteket is szó szerint magyarázza.

A szintetikus-konvencionális hit szintjén megjelenik a többdimenziós szimbólumértelmezés, az evokatív erő a szimbólumhoz kapcsolódik. A személy a szimbólumokat több szinten értelmezi, azaz elszakad a szó szerinti értelmezéstől, és felismeri a szimbólumok ráutaló tulajdonságát, átvitt értelmét. Ugyanakkor a szimbólumokat nem veti kritikai analízis alá. A szimbólum érzelmkiváltó ereje van előtérben (nem pedig a fogalmakat megjelenítő volta). A szimbólumok értelmezése és elfogadása erősen függ a tekintélyszemélyektől és a csoport-, illetve közösségi normáktól. A vallási szimbólumokat konvencionálisan értelmezi, és értelmezésében gyakoriak a személyközi kapcsolatokban megjelenő tulajdonságok.

Az individuális-reflektív hit szintjén a szimbólum elválik attól, amit szimbolizál; az evokatív erő a szimbólum által közvetített jelentésben van. A személy a szimbólumokat fogalmakra, képzetekre „fordítja le”, és a szimbólumoknak egyetlen jelentést tulajdonít. Gyakran redukálja a szimbólumot a saját világnézetébe illeszthető igazságtartalommal: Ricoeur ezt a reduktív hermeneutika szakaszának nevezi. A szimbólumokat megkísérli egy rendszerben vagy egy szisztematikus világnézetben elhelyezni. A mitológiáktól való tudatos megfosztás (demitologizálás) jellemzi. A szimbólumoknak a társadalomban, a csoportban betöltött funkcionális hatását hangsúlyozza, és mivel a kifejezések pontosságára törekszik, a két- vagy többértelműséget, így a szimbólumok többértelműségét is hibának tekinti.

Az összekapcsoló-elmélyülő hit szakaszában az evokatív erő a szimbólumban és a szimbólumon túl létező valóságban, valamint a személyben zajló tudattalan folyamatok erejében együttesen rejlik. A személy fokozottan megnyílik a szimbólum evokatív (felidéző) ereje felé. Tudatában van a szimbólum többszintű természetének, így a szimbólumot nem redukálja egyetlen jelentésre. A szimbólum evokatív ereje és képzetalkotó tartalma között folytonos feszültség van, de egyiket sem redukálja a másikra (vagyis hogy mit ébreszt fel és hogyan

gondolkodtat tovább). Tudatában van a szimbólumok idő- és térbeli relativitásának, értelmezhetőségének, és képes figyelembe venni az adott szimbólum értelmezésének történetét.

Az univerzáló-egyetemes hit szintjén a szimbólum evokatív ereje hangsúlyos, a szimbólum és a valóság nem választhatók el egymástól. A metaforák és a szimbólumok – a valóság kifejezésének nyelvi korlátai miatt – a szinthez tartozó természetes kifejezési módok. A szimbólumok gyakran a transzcendensre nyíló kapuként jelennek meg.

* * *

Tanulmányunkban Fowler hitfejlődés elméletének háttérben álló pszichológiai változók fejlődését tekintettük át. Láthattuk, hogy az ő értelmezésében a hit felfogható a transzcendensről való gondolkodás, és így az emberi létezés értelmének kereséseként is. Záró gondolatként ki kell emelnünk, hogy Fowler szerint a hitfejlődés egyik szakasza sem értékesebb vagy tökéletesebb a többinél – csupán a hitkérdéseknek más-más megközelítését, értelmezését jelentik, a gondolkodás különbözőségéből kifolyólag. Egy-egy szakasz gondolkodási jellegzetességének megértése hozzásegít az emberekkel való eredményes foglalkozáshoz, tapasztalataik megértéséhez.

Ál-Areopagita Szent Dénes: *Isten nevei* című művének III. része
Fordítás bevezetéssel

VASSÁNYI MIKLÓS

Abstract

This paper consists of a very short introductory study and a translation of Part III of Saint Dionysius the Areopagite's *On the Divine Names*. The introduction first gives an overview of the contents of this part of Dionysius' major positive theological treatise, then enumerates the instruments of research and translation, and makes technical and philological remarks. The translation itself is based on B. R. Suchla's edition of the *Corpus Dionysiacum* as *textus receptus* while the notes draw extensively on the *Scholion* of John of Scythopolis, Pachymeres' paraphrase and Saint Thomas Aquinas' commentary, and try to establish historical links with major Neoplatonic source texts like Proclus' *Elementatio theologica* and Damascius' *De primis principiis*.

Keywords: *Saint Denys the Areopagite, the Divine Names, Greek patristics, Byzantine mystical theology, Proclus*

Kulcsszavak: *Ál-Areopagita Szent Dénes, Isten nevei, görög patrisztika, bizánci misztikus teológia, Proklos*

I. DÉNES ÉS AZ *ISTEN NEVEI*

Az *Isten nevei* (Περὶ τῶν θεῶν ὀνομάτων, *De divinis nominibus*) az ismeretlen személyazonosságú szeráfi teológus, platonizáló keresztény filozófus, az 500 körül élt Ál-Areopagita Szent Dénes leghosszabb s legjelentősebb műve, mely a pozitív teológiából Isten lehetséges neveinek elemzésén keresztül vezet át a

VASSÁNYI MIKLÓS filozófus, vallástörténész; vassanyi.miklos@gmail.com – Jelen tanulmány és műfordítás elkészültét az OTKA K 101503 számú, „A misztika fogalma és hagyományai az európai gondolkodásban” című projektje támogatta.

negatív teológiába. Dénes, aki feltehetőleg Szíriában működött, az ihletettsége és filozófiailag iskolázott, ugyanakkor eredeti gondolkodása folytán kétségkívül a legnagyobb keleti keresztény atyák – Hitvalló Szent Maximos, Új Teológus Szent Simeon, Palamas Szent Gergely – közé tartozik. Fő műve tizenhárom részből áll, melyek közül itt a III. rész fordítását adjuk közre.¹

2. TARTALMI ISMERTETÉS

Az *Isten nevei* III. része átvezetés a bevezető jellegű első két rész és a tartalmi fejtegetést igazán megkezdő negyedik rész között (bár filozófiailag fontos téziseket már az első két rész – különösen a II. – is tartalmazott).² Két fő témája az imádság fontosságának igazolása és Dénes (ismeretlen) tanítója, a „szent Hierotheos” hosszas dicsérete.

A III/1 fejezet propozíció, mely szerint Dénes a következőkben: a IV. részben mindenekelőtt a „Jó” istennevet fogja vizsgálni, mivel – úgy tűnik – ez áll legközelebb Istenhez, illetve közelebbről a Szentháromsághoz mint a Jó forrásához. Ehhez azonban előbb imádság szükséges. Az imádság lényegileg valóságos fölemelkedés Istenhez és az Ő közelében lévő szent dolgokhoz, nem pedig Isten lehívása a mi régiónkba. Ez a rövid, mindössze egyoldalas fejezet az úgynevezett „ontológiai imádság” hagyományába illeszkedik, melynek keresztény oldalról

¹ Az I–II. rész és a XIII. rész fordítása már megjelent (lásd Bibliográfia: Fordítások), a IX. fordítása megjelenés előtt áll a *Studia patrum* D. Tóth Judit és Papp György szerkesztette következő kötetében (Ál-Areopagita Szent Dénes: *Isten nevei* IX. Fordítás bevezetéssel és magyarázatokkal).

² A II. rész filozófiai jelentőségére különösen CHRISTIAN SCHÄFER hívja fel a figyelmet: *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise On the Divine Names*, Brill, Leiden – Boston, 2006, 76–80. Az *Isten nevei* felépítésének logikáját kereső hagyomány gyakran elhanyagolja az első két részt – még Aquinói Szent Tamás kommentárja szerint is tulajdonképpen csak a III. résszel kezdődik el a fejtegetés lényegi része (*In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, Caput 3, www.corpusthomicum.org).

(Órigenés, Evagrius Pontikos,³ Nyssai Szent Gergely) és újplatonikus oldalról (Platón, Plótinus, Proklos) egyaránt vannak előzményei.⁴

A III/2 fejezet apológia amiatt, hogy bár a „szent Hierotheos” már írt egy teológiát, Dénes is ír teológiai szövegeket: Hierotheos ugyanis magasabb szinten és átfogóbb jelleggel írt, Dénes pedig alacsonyabb szinten, s inkább a részletekbe menve. Szerzőnk dicséri Hierotheos kiválóságát, az atyák szent gyülekezetéből való szellemi kiemelkedését (a hagyományosan *Dormitio Mariae*-ként [félre]értelmezett jelenet rövid leírásával).⁵ A „szent Hierotheos” történeti azonosítása – illetve egyáltalán azonosíthatósága – kétséges, de I. P. Sheldon-Williams eléggé meggyőzően érvel amellett, hogy Proklos Diadochosra (†485) kell gondolnunk, az athéni platonikus Akadémia utolsó előtti-előtti vezetőjére, akinek fundamentál-ontológiájából Dénes sokat átemel a keresztény alapteológiába.⁶

A III/3 fejezet Hierotheos további dicsérete: kiváló tanító is volt, akihez képest Dénes kicsiny. Ennek ellenére vállalkozik a tanításra, tulajdonképpen a tanítás szent kötelességének engedelmességgel, de leszögezi, hogy semmi újat nem fog mondani, csak megvilágítja azt, amit Hierotheos mondott. Ha a „szent Hierotheos” figurája alatt valóban Proklost, Hierotheos tanai alatt pedig a kései újplatonizmus metafizikáját kell sejtenuünk, akkor Dénes mindenesetre nem tartja be ezt az ígérését, ahogyan azt az – *Isten nevei* több részében önmaga számára lefektetett – szabályt sem, hogy minden teológiai fejtegetésének egyetlen szövegszerű alapja a Biblia kell legyen. Valójában teljesen eredeti: keresztény-újplatonikus teológiai szintézist alkot, amely így se nem tisztán proklosi, se nem tisztán

³ VASSÁNYI MIKLÓS: Evagrius Pontikos (345–399): *Az imádságról* (Περὶ προσευχῆς / *De oratione*) 1–80. Forrásközlés történeti-filológiai bevezetővel, *Vallástudományi Szemle* 11 (2015/3–4) 77–90.

⁴ A történeti előzmények rövid felsorolását lásd VASSÁNYI MIKLÓS: In infinitum ire: Ál-Areopagita Szent Dénes végtelen közeledése Istenhez (*Isten nevei* IX és XIII). Közlésre elfogadva az Ötvös Csaba et al. szerkesztette *A Jézus-ima és a keleti szerzetesség* 2 című kötetben (Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 2018–2019). A szakirodalomból lásd JEAN TROUILLARD: *L'Un et l'âme selon Proclus*, Belles Lettres, Paris, 1972 (178: *prière ontologique*); és ANDREW LOUTH: *Denys the Areopagite*, Continuum, London – New York, 2001 (92: *ontological prayer*).

⁵ Lásd erről PERCZEL ISTVÁN tanulmányát: Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin, *Le Muséon* 125 (2012/1–2) 55–97.

⁶ INGLIS P. SHELDON-WILLIAMS: The Pseudo-Dionysius and the Holy Hierotheus, *Studia Patristica* 8 (1966) 108–117.

biblikus, hanem leginkább talán egy eredetileg újplatonikus képzésű, de később keresztény hitre tért, szeráfi módon ihletett gondolkodó egyedi istentana.⁷

3. FILOLÓGIAI MEGJEGYZÉSEK

Az alapul vett szöveg a mai *textus receptus*, Beate Regina Suchla szövegkiadása: *Corpus Dionysiacum* I (CD/I). Fordításom ezenkívül támaszkodik a túlnyomórészt Skythopolisi János, kisebb részben Hitvalló Szent Maximos és mások által írott *Scholionra* (CD IV/1 – a Maximostól származó részeket, melyeket B. R. Suchla azonosított, külön jelöltem a jegyzetekben);⁸ Rēsh'aynōi Sergios VI. századi szír fordítására (melyet Emiliano Fiori olasz fordításában olvastam, és amely különösen ott segít, ahol feltehetően szövegromlással van dolgunk a görög szöveg hagyományban);⁹ Geórgios Pachymerés, XIII. századi bizánci író parafrázisára (PG 3); Aquinói Szent Tamás kommentárjára, amely helyenként inkább filozófiai elemzés, másutt inkább egyszerű parafrázis (www.corpus-thomisticum.org); és Salvatore Lilla szövegkritikai tanulmányára.¹⁰ A modern szövegközpontú kommentárok közül érdemes olvasni Paul Rorem művét,¹¹ a filozófiai elemzések közül Christian Schäfer, Eric Perl és Andrew Louth monográfiáit.¹² – A magyar fordítás nyelvezete és szerkesztése kapcsán meg-

⁷ Proklos Dénesre gyakorolt hatásáról lásd MIKLÓS VASSÁNYI: Structure and Meaning of St. Denys' Fundamental Theology in *De divinis nominibus*. A Comparison with Proclus' Theory of the One in *Institutio theologica. Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology* 73 (2012/4) 1–12.

⁸ A *Scholion*ról („Magyarázat”) lásd még PAUL ROREM és JOHN C. LAMOREAUX könyvét: *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

⁹ EMILIANO FIORI (ed.): *Dionigi Areopagita: Nomi divini, Teologia mistica, Epistole. La versione siriana di Sergio di Rēsh'aynā (VI secolo)*, In aedibus Peeters, Lovanii, 2014.

¹⁰ SALVATORE LILLA: Osservazioni sul testo del *De divinis nominibus* dello Ps. Dionigi l'Areopagita, *Annali della Scuola Normale di Pisa Serie III*, vol. X/1 (1980) 125–202.

¹¹ *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

¹² ANDREW LOUTH: *Denys the Areopagite*, i. m.; ERIC D. PERL: *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, State University of New York Press, Albany, 2007; CHRISTIAN SCHÄFER: *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise On the Divine Names*, i. m.

jegyzendő, hogy a *nous* terminust egyes számban vagy az „ész”, vagy az „elme” szóval adom vissza attól függően, hogy az adott mondat jelentéséhez magyarul mi illik jobban. Többes számban azonban egyetlen alkalommal „szellemek” a megfelelője, mert sem az „ész”, sem az „elme” szót nem szoktuk magyarul többes számban használni. A *noeros* és a *noétos* mellékneveket ennek megfelelően a „szellemi” terminus fordítja. Dénes szövegében a *praeteritum imperfectum* – mint az *Isten nevei* más részeiben is – űv nélkül is kifejezhet *irrealist*. A fejezetek számozása nem szerzői, hanem szerkesztői eredetű. A szögletes zárójelek [] az eredeti görög terminusokat közlik, a csúcsos zárójelek <> szükségesnek látszó fordítói kiegészítéseket tartalmaznak.

Ál-Areopagita Szent Dénes: Isten nevei III.

1. S elsőként, ha jónak látod, a tökéletes és az Isten összes kiáradását [προόδων]¹³ megmutató „Jó” nevet vizsgáljuk meg,¹⁴ miután segítségül hívtuk a Jót vezérlő és a Jó fölötti Háromságot, amely megmutatja a mindenség iránti igen jó gondoskodásait. Először ugyanis imáinkkal kell fölemelkednünk a Háromság-

¹³ A *proodos* („előjövétel, emanáció”) plótonosi metafizikai terminus, amely az alacsonyabbrendű valóságok előjövételét írja le a magasabb rendűekből.

¹⁴ A „Jó” istennév Istent mindenekelőtt a teremtéshez való viszonyában mutatja meg, tehát mint Teremtőt. Aquinói Szent Tamás az *Isten nevei* III. részéhez írott kommentárjában a következőképpen indokolja Dénes döntését, hogy a „Jó” istennevet a „Lét” elnevezés előtt tárgyalja, valamint azt, hogy a „Jó” név alkalmazható Istenre: „Sic igitur bonum est universalior et altior causa quam ens, quia ad plura se extendit eius causalitas. [...] Intendit enim in hoc libro agere de divinis nominibus manifestantibus processiones creaturarum a Deo, secundum quod est causa rerum. Id autem quod habet rationem causae, primo et universaliter est bonum. [...] Sic igitur, quidquid Deus facit creaturis, sive esse sive vivere et quodcumque aliud, totum ex bonitate divina procedit et totum ad bonitatem pertinet creaturae. Et ideo dicit quod nominatio est perfecta, in quantum omnia comprehendit et est manifestativa omnium divinarum processionum” (www.corpusthomicum.org).

hoz mint a Jó forrásához [ἀγαθαρχίαν],¹⁵ és jobban közelítve¹⁶ hozzá ezáltal kell beavatást nyernünk a tökéletesen jó adományokba, amelyek körülötte helyezkednek el. Mert Ő maga jelen van ugyan mindenk számára, de nem minden dolog van jelen az Ő számára.¹⁷ Ám amikor segítségül hívjuk Őt tökéletesen tiszta imáinkkal, zavartalan elmével¹⁸ s az isteni egyesülésre alkalmasan, akkor mi is jelen leszünk előtte. Elvégre Ő nem is helyen van, hogy távol lehetne valamitől, vagy hogy bizonyos helyekről más helyekre mehetne át. De ha azt mondjuk is, hogy Ő minden létezőben benne van, még az sem fejezi ki az Ő mindeneket meghaladó és mindeneket átfogó határtalanságát.

Önmagunkat emeljük tehát föl imáink révén¹⁹ az isteni és jó sugarak magasabb rendű felfelé irányulásához [ἀνάνευσιν],²⁰ mintha csak sokfényű láncolat

¹⁵ Posztklasszikus szó, az újplatonikusoknál sem szerepel, Dénes alkotása. Filozófiai teológiai szempontból fontos, hogy Dénes itt kimondja: az isteni Háromság meghaladja, sőt megala-
pozza Isten jóság-aspektusát, Istent mint a Jót.

¹⁶ πλησιάζοντας; Geórgios Pachymerés parafrázisa szerint „közelítés”-ként értelmezendő (PG 3, 688 A 5–8).

¹⁷ *Scholion* PG 4, 233 B 7–10 = CD IV/1, 198. Aquinói Szent Tamás magyarázata: „dicit quod ipsa quidem sancta Trinitas omnibus adest, in quantum omnibus sua dona communicat, sed non omnia ipsi adsunt, in quantum deficiunt a participatione eius” (www.corpusthomisticum.org).

¹⁸ ἀνεπιθολώτω δὲ νῶ

¹⁹ *Scholion*: „Figyeld meg, hogy az imádság minket visz fel Istenhez, nem Őt hozza le hozzánk; és figyeld meg, hogy a példák jól kiválasztottak.” (PG 4, 233 B 11–14 = CD IV/1, 199.) Ez Evagrios Pontikos szellemében fogant magyarázat arról, hogy az imádság bennünket visz fel Istenhez, nem Őt hozza le hozzánk (VASSÁNYI MIKLÓS: Evagrios Pontikos (345–399): *Az imádságról* (Περὶ προσευχῆς / *De oratione*) 1–80, i. m.).

²⁰ A kifejezés szerepel a *Septuagintában* (Zsolt 72, 4) és a görög atyák közül Nagy Szent Vazulnál, Damaszkuszi Szent Jánosnál „felmenetel, visszatérés” értelemben, de Damaszkios *De primis principiis*-ének 56. fejezetében is (JOSEPH KOPP, ed.: *Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν – Damascii philosophi Platonici quaestiones de primis principiis*, H. L. Broenner, Francofurti ad Moenum, 1826, 154). Damaszkios a megelőző fejezetben az Egy és a Sok, illetve a Kevert Egész és az Elemek viszonyát tárgyalja, az 56. fejezetben pedig az Egy, a Kevert és a Sokaság viszonyát: eszerint a Kevertben lévő elemsokaság a Sok forrása. Az Egy által a Kevertbe (*to mikton*) belevitt egység – *henōma*, Damaszkios alkotta *terminus technicus* – így a forrás forrása. A Kevert részei igyekeznek megszüntetni az osztódást (*merismon*) az Egészbe való visszatérés, felmenetel (*ananeusis*) révén.

[σειρᾶς]²¹ függene a mennyei magasságból [ὑψρότης],²² mely azonban leér idáig, s mi ezt váltott kézzel mindig előrébb megragadva azt hinnénk, hogy lehúzzuk őt, holott valójában nem őt hozzuk le – hisz ő fent és lent egyaránt jelen van –, hanem mi magunk emelkedünk föl a sokfényű sugarak magasabb rendű ragyogásához [μαρμαρυγᾶς].²³ Vagy amiként hajóra szállva s az egy sziklától hozzánk kifeszített és mintegy a megfogatas céljából nekünk odanyújtott kötelekbe kapaszkodva²⁴ nem a sziklát húznánk magunk felé, hanem igazság szerint önmagunkat és a hajót húznánk a szikla felé. Ahogy fordítva is: ha valaki a tengerparti sziklát a hajón állva ellöki magától, az semmit sem fog tenni az álló és mozdulatlan sziklával, hanem önmagát távolítja el attól, és amennyivel inkább eltaszítja azt, annyival inkább ő maga lökődik el tőle.²⁵

²¹ DAMASKIOS: *De primis principiis* 45, *passim* (JOSEPH KOPP, ed.: *Damascii quaestiones de primis principiis*, i. m., 118). Ezen alapvető fejezet szerint, mely az Egy és a Sok metafizikájával foglalkozik, a létezők két princípiuma az Egy és a Sok, melyekből két párhuzamos sorozat (*seira, systoikhia*) indul ki. Az Egynek és a Soknak azonban Damaskios szerint van egy még magasabb rendű közös forrása: a Kimondhatatlan (*to arrēton*).

²² Az *akrotés* („csúcs”) szó terminusnak tűnik Proklos *Elementatió*jának 147. tételében, amely szerint „minden isteni rend [διακόσμων] legmagasabb rendű része a határával hasonul a fölötté levőkhez” (lásd a 148. tételt is; ERIC R. DODDS, ed.: *Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1963, vonatkozó tételek).

²³ A „ragyogás” Damaskios *De primis principiis*ének 213. fejezetében szintén szereplő terminus.

²⁴ A kép Platón *Törvények* című művének egy olyan passzusából származik, ahol szintén arról van szó, hogy egy nehéz fejtegetés előtt (mely az istenek létét hivatott bizonyítani) egy istent kell segítségül hívni (893 B 3–4). Ezt Platón úgy fejezi ki, hogy az istenek segítségül hívását egy megbízható kötélbe való kapaszkodáshoz hasonlítja (ἐχόμενοι δὲ ὡς τινοῦ ἀσφαλοῦς πείσματος ἐπεισβαιώμεν εἰς τὸν νῦν λόγον). Suchla hivatkozása Proklosra (*In Crat.* 51) téves. Lehetséges továbbá, hogy Dénes Mt 16,18-ra is gondol, amikor „sziklá”-t emleget.

²⁵ Aquinói Tamás a Gondviselés öt lehetséges értelmezésének felsorolása után szépen fejti ki Dénes két hasonlatának rejtett teológiai tartalmát az *Isten nevei* III. részéhez írt kommentárjában: „Unde, sola quinta opinio rectum iudicium de oratione habet, quam Dionysius hic sequitur ut scilicet per orationem nos ipsos trahamus mutabiles existentes ad divinae providentiae participationem, non autem credamus nos divinae providentiam posse mutare. Catena ergo luminis ab immobili coeli summitate dependens vel funes qui ab immobili petra extensi sunt, significant ordinem divinae providentiae ab immobilitate divinae sapientiae procedentem. Quod autem dicit catenam ubique praesentem in coelo et in terra et deinde omnibus adesse, significat providentiam eius ad omnia se extendere... Quod

Ezért mielőtt bármit csinálnánk, de különösen mielőtt a teológiához fognánk, imádsággal kell kezdenünk, nem úgy, mintha magunkhoz húznánk a mindenütt jelen lévő s ugyanakkor sehol sem lévő hatalmat, hanem úgy, hogy az Istenre való emlékezések és a hozzá szóló invokációk révén önmagunkat bízunk Őrá, és egyesítjük vele.

2. S talán az is magyarázatot igényel, hogy bár híres tanítónk, Hierotheos természetfeletti módon állította össze a *Teológia elemeit*,²⁶ mi mégis – mint ha e mű nem lenne elégséges – más értekezéseket írtunk, valamint a jelen teológiát. Hiszen ha ő érdemesnek vélte volna sorjában taglalni az összes teológiai érvelést, és részletes fejtegetésekkel kidolgozta volna az egész teológia összefoglalását, akkor mi sem lettünk volna olyan örültek vagy ostobák, hogy akár azt gondoljuk: nála elmélyültebben és istenibben tudunk foglalkozni az isteni tanokkal, akár kétszer, feleslegesen mondván el ugyanazokat a dolgokat, fecsegjünk, s ráadásul még igazságtalanságot is kövessünk el azzal szemben, aki tanárunk és barátunk is, ha mi, akik – az isteni Pál után – Hierotheos tanításai révén sajátítottuk el az alapokat, magunknak tulajdonítanánk az utóbbi igen híres szemlélődését és megnyilatkozását.²⁷ Hanem <azért jártunk el így,> mert Hierotheos az isteni dolgokat valóban érettebb módon magyarázva átfogó és sok dolgot egybefoglaló meghatározásokat fejtett ki nekünk, azzal az utasítás-

autem dicit de immutabilitate lapidis et quod catena luminis ad nos trahi non potest, significat divinam providentiam immobilem esse... Quod autem dicit quod nos ipsi sursum ducimur per catenam immobilem et petrae appropinquamus per funem aut ab ea separamur per impulsione[m], significat mobilitatem nostram ad sequendum divinae providentiae fructum..." (www.corpusthomicum.org).

²⁶ *Theologikai stoikheióseis* – a Hierotheosnak tulajdonított mű címe feltűnően emlékeztet Proklos *Stoikheiósis theologikéjének* (*Teológiai elemtan*) címére. INGLIS P. SHELDON-WILLIAMS ennek alapján eléggé meggyőzően érvel amellett, hogy a Szent Hierotheos figurája alatt feltehetőleg Proklosra kell gondolnunk: The Pseudo-Dionysius and the Holy Hierotheus, i. m.

²⁷ Hitvalló Szent Maximós *scholionja*, Geórgios Pachymerés parafrázisa és Aquinói Szent Tamás kommentárja szerint Dénes itt kronológiai értelemben használja az „után” szót (amely azonban esetleg értékrendet is kifejezhet). Maximós így fogalmaz: „Azt mondja: ‘az ő révén sajátítottuk el az alapokat’, ahelyett hogy ‘ő segített nekünk’; Pál után tudniillik a szent Hierotheos tanította őt...” (PG 4, 256 A 2–4 = CD IV/1, 200, apparátus). Tamás szerint „aliud inconveniens est quod, quasi furtive arripiendo sibi nobilissimam contemplationem et manifestationem divinorum ipsius Hierothei, faceret <Dionysius> ei iniuriam, cum tamen ipse fuerit magister eius et amicus et Dionysius fuerit introductus ad theologiam cognitionem, maxime ex verbis Hierothei, tamen post doctrinam Pauli” (www.corpusthomicum.org).

sal, hogy – amennyire ez nekünk s az újonnan beavatott lelkek összes tanítójának lehetséges²⁸ – a hozzánk illő érveléssel fejsük fel és bontsuk ki az ő teljesen szellemi képességének átfogó és egységes reflexióit [συνελεύσεις]; s magad is gyakran buzdítottál minket erre, és a könyvet magát is mint magasröptűt küldted vissza.²⁹ Így hát egyfelől mi is mint beavatott és érett értelmek tanítóját különítjük el őt a sokaság fölé emelkedők számára, mint egyfajta második és az Istentől adotthoz igazodó kinyilatkoztatást [λόγια]. A mi képességeinkkel bírók számára azonban a hozzánk illő módon fogjuk átadni az Istenről szóló tanítást. Hiszen ha „tökéletesek a tömör táplálék”,³⁰ akkor mások ezzel való megvendéglése ugye mennyire tökéletes dolog?³¹

²⁸ ὡς οἶον ἡμῖν καὶ ὅσοι καθ’ ἡμᾶς διδάσκαλοι τῶν νεοτελῶν ψυχῶν: Salvatore Lilla két kézirat alapján a ὅσοι ... διδάσκαλοι kifejezés helyett ὅσοις... διδάσκαλοις-t javasol, ezt az olvasatot követjük (SALVATORE LILLA: Osservazioni sul testo del *De divinis nominibus* dello Ps. Dionigi l’Areopagita, i. m., 142). A *Scholion* hyperbatonként értelmezi ezt a tömör szakaszt, és a mondat utolsóelőtti tagmondatával köti össze: „Vagyis ‘magad is buzdítottál, hogy elmagyarázzam úgy, ahogyan nekem lehetséges, és valahány tanárunk csak volt, így magyarázta’ – ez a *hyperbaton* összefoglalása” (PG 4, 236 A 12–B 2 = CD IV/1, 201). Pachymerés parafrázisa szerint: „Hanem azért, mert ő érett és tudós módon beszélt, s tömören és összefoglalásszerűen adta elő a tanításait, arra utasítva engem is és az újonnan beavatott lelkek más tanítóit is, hogy amennyire lehetséges, külön-külön fejsük ki és taglaljuk az ő egységes és teljesen szellemi képességének tömör és rövid kifejezéseit; és ugyanerre te is többször biztattál minket, visszaküldve a könyvét is” (PG 3, 689 A 8–B 1). Aquinói Tamás így értelmezi a teljes mondatot: „Sed Hierotheus exposuit quaedam determinationes conspicaces, id est ex magna difficultate et intelligentia acceptas et comprehendentes multa in uno universali, secundum rei veritatem prudenter homines ad divina inducens; et praecepit Dionysio et aliis ei similibus qui sunt magistri animarum quae de novo instruuntur, quod secundum eorum possibilitatem manifestarentur et distinguerentur ab eis universales determinationes profundae contemplationis illius viri, in quibus multa involvebat in uno et hoc facerent sermone eis commensurato, non ita universali sicut usus fuerat Hierotheus. Ipse etiam Timotheus multoties exhortatus est Dionysium ad hoc ipsum complendum et librum Hierothei ei remiserat, sicut eius capacitatem excedentem” (www.corpusthomisticum.org). Rêsh’aynôî Sergios – szövegének olasz fordítása alapján ítélve – lényegileg ugyanígy fordítja szírrre ezt a szakaszt (EMILIANO FIORI, ed.: *Dionigi Areopagita*, i. m., 43).

²⁹ Ez a könyv Hierotheos imént említett *Theologikai stoikheioseise* lehetett.

³⁰ Zsid 5,14.

³¹ A szónoki kérdés Pachymerés és Tamás szerint egyaránt változatlanul Hierotheos dicséretét fejezi ki: Dénes méltónak bizonyult a „tömör táplálék” befogadására, mivel meg tudja

Helyesen mondtunk tehát azt is, hogy a szellemi kinyilatkoztatások közvetlenül látó [αὐτοπτικῆν]³² szemlélete [θεῶν]³³ és azok átfogó oktatása érettebb képességet tételez fel, míg az ehhez vezető érvelések tudománya s tanulmányozása az alacsonyabbrendű beavatókhöz és papokhoz illik.³⁴

Ugyanakkor arra is nagy gondot fordítottunk, hogy ama dolgokkal, melyeket isteni tanítónk maga világosan megmagyarázott, egyáltalán ne foglalkozzunk, nehogy ugyanazt mondjuk az általa előterjesztett ige³⁵ ugyanolyan megvilágításául. Hiszen még maguk az Istentől ihletett, szent vezetőink között is – amikor mi is, mint tudod, és magad és a szent testvéreink közül sokan összejöttünk az életadó s az Istent befogadó test látására,³⁶ és ott volt Isten

emészteni azt, de mennyivel tökéletesebb nála Hierotheos, aki képes másokat is ilyen táplálékkal táplálni?

³² A terminus a személyes tapasztalatra utal, szemben a pusztá következtetéssel – de mágikus papiruszokon is előfordul a közvetlen, személyes istenlátást kifejező jelentésben. Az újplatonikusoknál Iamblichos *De mysteriis*ének II. könyvében jelenik meg, melynek kiindulási témája a *hérosok*, illetve a lelkek *daimónjai* közötti különbség. A 3. fejezettől kezdve Iamblichos már a hét természetfeletti rend (istenek, arkangyalok, angyalok, *daimónok*, *hérosok*, arkhónok, lelkek) sajátosságait igyekszik egymástól elhatárolni, és azt tárgyalja, hogy a természetfeletti lények különböző rendjeinek megmutatkozásai (*epiphaneiai*) milyen hatással vannak az emberre. A világot átfogó arkhónok megjelenése – „személyes látást adó megmutatkozása”, *autoptiké deixis* – „világot átfogó adományokat ad” a szemlélőnek (2, 6, 27; lásd még 2, 3, 63). – Hitvalló Szent Maximos csupán a következő magyarázatot fűzi a szóhoz *Scholion*ban: „<Dénes> a leplezetlen és világosabb megismerésről beszél” (PG 4, 236 B 6–7 = CD IV/1, 201, apparátus).

³³ A platóni ideaelmélet szókészletében az értelmi szemléletet jelölő terminus, így például az *Államban*: ἡ τοῦ ὄντος θεῶν (582 C 7–8).

³⁴ Tamás magyarázata a szakaszhoz: „Sicut igitur per se inspicere et docere scientiam divinorum perfectam ad Hierotheum pertinebat qui perfectus fuit, ita habere scientiam exponendi praedictam doctrinam et addiscere huiusmodi expositionem, ad minores pertinet, inter quos Dionysius se computat” (www.corpusthomicum.org). Pachymerés parafrázisa a következő mondat kapcsán utal arra, hogy Dénes a III. rész utolsó mondataiban még egyszer visszatér ugyanerre a témára (PG 3, 689 C 5).

³⁵ τοῦ προτεθέντος αὐτῷ λογίου: A kommentátorok egy része szentírási szakaszra gondol, de λόγιον valójában bármilyen tanítás vagy ihletett kijelentés lehet.

³⁶ ἐπὶ τὴν θεῶν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος. A *Scholion* ezt így értelmezi: „Életet adó és Istent befogadó test’-nek talán a szent Istenszüdő testét nevezi, aki akkor hunyt el. Figyeld meg az ‘Isten testvére, Jakab’ kifejezést is, és hogy ez az isteni férfiú együtt volt jelen

testvére, Jakab is, valamint Péter, a teológusok fő és kimagasló nagysága, s helyesnek tűnt, hogy a szemlélődés után minden szent vezető himnuszt zengjen, ki-ki ahogyan képes volt rá, az isteni princípium gyöngeségének végtelen erejű jóságáról³⁷ – az összes többi beavatót felülmúlta a teológusok <kórusa> után,³⁸ mint tudod, amennyiben a teljes lényével elhagyta önmagát, egészen kilépett

Péterrel és Jakabbal, az apostolokkal” (PG 4, 236 C 1–5 = CD IV/1, 202–203). A Hitvalló Szent Maximostól származó *Scholion*-rész majdnem pontosan ugyanígy fogalmaz (CD IV/1, 203, apparátus). Rēsh’aynői Sergios fordítása ezzel szemben nem dönti el a kérdést; az Aquinói kommentárja pedig csak két lehetőség egyikének látja ezt az értelmezést: „Dicit ergo primo quod ipse Dionysius simul cum Timotheo et ipso Hierotheo et multis aliis sanctis fratribus convenerunt apud apostolos ad videndum corpus eius qui est principium totius vitae et quod suscepit Deum. Et potest intelligi de corporali visione Christi, de qua facit mentionem apostolus I Corinth. 15. Corpus enim Christi est corpus Dei qui est vitae princeps et illud corpus per unionem Deum suscepit, unde et templum dictum est, secundum illud Ioan. 2: hoc autem dicebat de templo corporis sui. Potest etiam intelligi quod convenerunt ad videndum corpus beatæ virginis Mariæ in eius morte, quod etiam suscepit Deum, incarnatione” (www.corpusthomicum.org). A modern elemzők közül Perczel István nem fogadja el a szakasznak Mária halálára – *Dormitio Mariæ* – való vonatkoztatását, hanem meggyőző érveléssel Krisztus testére vonatkoztatja a szöveget, lásd ISTVÁN PERCEL: Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin, i. m., különösen: 64–79.

³⁷ Α τὴν ἀπειροδύναμον ἀγαθότητα τῆς θεαρχικῆς ἁσθενείας kifejezés bizonyára a *kenósis*-ra, Krisztus önküresítésére utal, mely a megváltás kieszközlése révén egyben végtelen erejű is volt. Ezt támasztja alá az is, hogy a mondat megelőző részében az Istent befogadó – krisztusi – testről volt szó. Geórgios Pachymerés is így: a *synkatabasis*ra utalva foglal állást (PG 3, 689 D 3), Hitvalló Szent Maximos szintén így érvel a *Scholion*ban (PG 4, 236 C 7–237 B 10 = CD IV/1, 204–204, apparátus), Tamás pedig hasonlóképpen *humanitasként* fogja fel a *divina infirmitast* (www.corpusthomicum.org).

³⁸ A szöveget Rēsh’aynői Sergios fordítása alapján („a teológusok áldott kórusa után”) egészíthetjük ki így. Emiliano Fiori, a szír szöveg szerkesztője és fordítója szerint Sergios itt egy jobb szövegvariánst őrzött meg, mint a Beate Regina Suchla által a kritikai kiadásban közölt *hyparchetypus*, a szerzői eredetiről készült másolat (EMILIANO FIORI, ed.: *Dionigi Areopagita*, i. m., 44–45, lásd az apparátust is). Fiori támaszkodik Perczel István imént idézett tanulmányára is (ISTVÁN PERCEL: Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin, i. m., 71).

önmagából,³⁹ s a himnikusan megénekelte dolgokkal való közösség állapotába került,⁴⁰ és mindenki, aki csak hallotta és látta és ismerte és nem ismerte őt,⁴¹ úgy ítélte meg, hogy az isteni elragadtatás állapotában [θεόληπτος] van, és hogy isteni himnusz-énekes.⁴² S mit is mondhatnék Neked az ott elhangzott teológiai fejtegetésekről? Hiszen – hacsak magamról is el nem felejtkezem – bizonyos részeket azért tudok azokból az ihletett himnuszokból, mert Tőled sokszor hallottam őket. Ennyire fontos Neked, hogy ne mellékesen kutasd az isteni dolgokat!⁴³

3. S hogy az ottani rejtelmeket és a sokaság számára úgyszólván kimondhatatlan és számodra már ismert dolgokat elhagyjuk – amikor a sokasággal kellett közösségben lennie, és ahányakat csak lehetett, elvezetnie az isteni dolgok emberileg elérhető tudására, mennyire felülmúlta a szent tanítómesterek többségét az időráfordításban és szelleme tisztaságával és bizonyításainak pontosságával s a többi szent megnyilatkozásával, úgyhogy egy ennyire nagy Napra nem is merészeltünk rátekinteni! Mert úgy érzékeljük és ismerjük magunkat,

³⁹ ὄλος ἐκδημῶν, ὄλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ. Az *ekdēmōn* és az *existamenos* terminusok egyaránt a misztikus extázist leíró kifejezések.

⁴⁰ A „himnikusan megénekelte dolgok” a Megváltó tulajdonságai, tehát Hierotheos az ezekkel való közösség állapotába kerülve a misztikus uniót tapasztalta meg. Paul Rorem felhívja rá a figyelmet, hogy a „himnikusan megénekelte dolgokkal való közösség” kifejezés az *Egyházi hierarchia* 3. részében az Eucharisziára utal: PG 3, 425 D 4–9 (a mise leírása), 440 B 11–13 (az Eucharisztia leírása a *koinōnia* terminus nélkül), 444 A 1–B 12 (a legrészletesebb leírás ugyanarról, amelyben azonban a *koinōnia* terminus nem közvetlenül a „megénekelte dolgokkal való közösség”-re utal; PAUL ROREM: *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, Oxford University Press, Oxford, 1993, 147).

⁴¹ „aki csak... ismerte és nem ismerte őt”: Geórgios Pachymerés kétféleképpen értelmezi ezt a különös kifejezést: 1. „az ismerősök és a nem ismerősök egyaránt” – ez Aquinói Szent Tamás értelmezése is; 2. „akik megértették, illetve akik nem értették meg, miről zengett himnuszt”, mindazok egyaránt úgy gondolták, hogy Hierotheos az isteni elragadtatás állapotában van (PG 3, 689 D 6–671 A 5).

⁴² A bonyolult szintaxis kapcsán Geórgios Pachymerés figyelmeztet rá, hogy Dénes „mesterként fejezi ki magát, mintha elfelejtette volna a mondat összefüggését” (PG 3, 689 C 8–10).

⁴³ Tamás értelmező megjegyzése: „Dionysius... multoties recognovit quosdam partes illarum divinarum laudum, quas Hierotheus protulerat, Deo inspirante, dum eas a Timotheo prolatas audivit. Tantum enim fuit Timotheus in studio circa divina, ut ea quae audivit, etiam curavit memoria retinere” (www.corpusthomicum.org).

hogy az isteni dolgok szellemi részét se megfelelően elgondolni nem vagyunk képesek, sem pedig kimondani és megfogalmazni mindazt, ami az istenismeretből kimondható. Messze felülmúl bennünket az isteni férfiak tudománya a teológiai igazságról, úgyhogy⁴⁴ rendkívüli istenfélelmünk [εὐλάβειαν] folytán mindenképp csak oda jutottunk volna el, hogy se ne halljunk, se ne mondjunk egyáltalán semmit az isteni filozófiáról [θείας φιλοσοφίας], ha eszünkkel fel nem fogtuk volna, hogy nem szabad elhanyagolni az isteni dolgokról elérhető ismeretet. S erről nemcsak a szellemek természetes vágyai győztek meg,⁴⁵ amelyek mindig szerelmesen vágyakoznak a természetfeletti dolgok lehetséges szemléletére, hanem maga az isteni törvények kiváló szabályozása is, mely nem engedi, hogy a minket meghaladó dolgokba beleártsuk magunkat, mivel azok értékünkön felüliek s elérhetetlenek számunkra, ugyanakkor azonban előírja, hogy mindama dolgokat, melyekre vágyakozunk, s amelyeket megadatott megtudnunk, másoknak is figyelmesen, jóságosan átadjuk.

Miután tehát ezek az érvek minket is meggyőznek, és mert az isteni dolgok számunkra lehetséges értelmezésében nem késlekedünk, illetve nem félünk tőle, hanem inkább képtelenek vagyunk segítség nélkül hagyni azokat, akik nem tudják szemlélni az embert meghaladó dolgokat, ezért fogtunk bele az írásba, anélkül hogy bármi újat merészelnénk bevezetni – ehelyett inkább könnyebb s az egyes részletekre vonatkozó vizsgálódásokkal bontjuk fel és világítjuk meg azt, amit a valóban isteni szent Hierotheos összefoglalóan mondott.

BIBLIOGRÁFIA

ELSŐDLEGES FORRÁSOK:

CD I = *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysios Areopagita: De divinis nominibus*, Hrsg. von Beate Regina Suchla, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1990. (Patristische Texte und Studien, Bd. 33.)

CD IV/1 = *Corpus Dionysiacum IV/1: Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum 'De divinis nominibus' cum additamentis interpretationibusque*, Hrsg. von Beate Regina Suchla, Walter de Gruyter, Berlin – Boston, 2011. (Patristische Texte und Studien, Bd. 62.)

⁴⁴ ὅτι: Salvatore Lilla szerint ὅστε („úgyhogy”) értelemben.

⁴⁵ A „szellemek” (νοῶν) Geórgios Pachymerés parafrázisa szerint az angyalok (PG 3, 692 C 8).

- DODDS, ERIC R. (ed.): *Proclus: The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary, Clarendon Press, Oxford, 1963.
- KOPP, JOSEPH (ed.): *Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν – Damascii philosophi Platonici quaestiones de primis principiis*. Ad fidem codicum manuscriptorum nunc primum edidit Jos. Kopp professor Lycei Monacensis. Sumptibus et typis H. L. Broenneri, Francofurti ad Moenum, MDCCCXXVI. [Modern kiadások más fejezetbeosztást alkalmaznak, de feltüntetik Koppét a margón.]
- PG = Patrologia Graeca
- WESTERINK, LEENDERT GERRIT (ed.): *Damascius: Traité des premiers principes I*, Les Belles Lettres, Paris, 1986.
- www.corpusthomisticum.org [Aquinoi Szent Tamás összes művei eredetiben *online*.]

FORDÍTÁSOK:

- FIORI, EMILIANO (ed.): *Dionigi Areopagita: Nomi divini, Teologia mistica, Epistole. La versione siriana di Sergio di Rēsh'aynā (VI secolo)*. Tradotta da Emiliano Fiori, In aedibus Peeters, Lovanii, 2014. (Corpus scriptorum Christianorum orientalium, Volumen 657, Scriptores Syri, Tomus 253)
- LUIBHEID, COLM (transl.): *Pseudo Dionysius: The Complete Works*. Foreword, notes and translation collaboration by Paul Rorem, Paulist Press, New York, 1987. (The Classics of Western Spirituality) [Mint Eric Perl is rámutat *Theophany* című műve ix. oldalán, ez a kiadás inkább parafrázis, mint fordítás.]
- SUCHLA, BEATE REGINA (transl.): *Pseudo-Dionysius Areopagita: Die Namen Gottes*, Hiersemann Verlag, Stuttgart, 1988.
- VASSÁNYI MIKLÓS: Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész: *Isten nevei I–II*. Bevezetés, fordítás, jegyzetek, bibliográfia, *Magyar Filozófiai Szemle* 57 (2013/2) 147–186.
- VASSÁNYI MIKLÓS: Evagrius Pontikos (345–399): *Az imádságról (Περὶ προσευχῆς / De oratione)* 1–80. Forrásközlés történeti-filológiai bevezetővel, *Vallástudományi Szemle* 11 (2015/3–4) 77–90.
- VASSÁNYI MIKLÓS: Ál-Areopagita Szent Dénes: *Isten nevei XIII*. Bevezetés, fordítás, jegyzetek, in Dávid Nóra (szerk.): *Tíz évhét. Tanulmányok Fröhlich Ida 70. születésnapja alkalmából*, Szent István Társulat, Budapest, 2018, 279–285.

SZAKIRODALOM:

- LILLA, SALVATORE: Osservazioni sul testo del *De divinis nominibus* dello Ps. Dionigi l'Areopagita, *Annali della Scuola Normale di Pisa Serie III.* vol. X/1 (1980) 125–202.
- LOUTH, ANDREW: *Denys the Areopagite*, Continuum, London – New York, 1989 and 2001.
- PERCZEL ISTVÁN: Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin, *Le Muséon* 125 (2012/1–2) 55–97.
- PERL, ERIC D.: *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, State University of New York Press, Albany, 2007.
- ROREM, PAUL: *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- ROREM, PAUL, and LAMOREAUX, JOHN C.: *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Clarendon Press, Oxford, 1998. (Oxford Early Christian Studies)
- SCHÄFER, CHRISTIAN: *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise On the Divine Names*, Brill, Leiden – Boston, 2006. (Philosophia antiqua, vol. XCIX)
- SHELDON-WILLIAMS, INGLIS P.: The Pseudo-Dionysius and the Holy Hierotheus, *Studia Patristica* 8 (1966) 108–117.
- SUCHLA, BEATE REGINA: *Dionysius Areopagita: Leben – Werk – Wirkung*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2008.
- VASSÁNYI MIKLÓS: Structure and Meaning of St. Denys' Fundamental Theology in *De divinis nominibus*. A Comparison with Proclus' Theory of the One in *Institutio theologica*, *Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology* 73 (2012/4) 1–12.

Assisi Szent Ferenc és a monasztikus rendek

VARGA KAPISZTRÁN OFM

Abstract

Literature about Saint Francis and his order generally emphasizes originality, while this study points out that Francis and his movement was deeply rooted in an earlier monastic tradition. Saint Francis often visited Benedictine monasteries, he was familiar with the Rule of Saint Benedict, the lifestyle of the monks and the modern Benedictine spiritual literature of his time. Meanwhile, all Benedictine abbeys supported the new Franciscan communities (by handing over deserted monasteries and chapels, with financial support, etc.). Francis also knew groups, who wished to reform monastic life from a hermitic perspective. He did not only take over hermitages from them, but adopted several elements of their lifestyle as well. However, mendicant orders started to have an effect on monastic groups in the second half of the 13th century.

Keywords: *Saint Francis, Franciscan friaries, monasticism, monastic reforms, Benedictine abbeys*

Kulcsszavak: *Szent Ferenc, ferences kolostorok, monasztikusok, szerzetesi reformok, bencés apátságok*

BEVEZETÉS

„Így mikor Szent Ferenc a Sancta Maria de Portiunculánál tartott egyetemes káptalanon volt, amit gyékényes káptalannak neveztek,¹ és amelyen ötezer testvér vett részt, számos bölcs és tudományban jártas testvér kérte a bíboros urat, a későbbi Gergely pápát, aki jelen volt a káptalanon, hogy

VARGA KAPISZTRÁN ferences szerzetespap, az esztergomi ferences rendház gvardiánja, egyháztörténész, a Sapientia Hittudományi Főiskola tanára; varga.kapisztran@sapientia.hu

¹ 1221 vagy 1222 májusában.

beszélje rá Szent Ferencet: kövesse az említett bölcs testvérek tanácsát, és hagyja, hogy egyszer-egyszer ők vezessék. Idézték Szent Benedek, Szent Ágoston és Szent Bernát reguláját is, amelyek tanítják, hogyan lehet így vagy úgy rendezetten élni. Szent Ferenc, miután meghallgatta a bíboros úr erre vonatkozó intelmeit, kézen fogta, a káptalanon összegyűlt testvérekhez vezette, és így szólt a testvérekhez: »Testvéreim! Testvéreim! Isten hívott engem az egyszerűség útján, és ő mutatta meg nekem az egyszerűség útját. Nem akarom, hogy bármiféle regulát is emlegessetek nekem, sem Szent Ágostonét, sem Szent Bernátét, sem Szent Benedekét. Azt mondta az Úr, azt akarta, hogy én egy új bolond² legyek a világban; és nem akart benneteket más úton vezetni, mint az effajta tudás útján, de tudományotok és bölcsességtek miatt az Isten meg fog benneteket szégyeníteni. Bízom azonban az Úr büntető szolgáliban,³ hogy általuk az Úr meg fog benneteket büntetni, és szégyenetekben visszatértek majd korábbi állapototokba, akár akartok, akár nem.« A bíboros elképedt, nem felelt semmit, és minden testvért félelem fogott el.⁴

A Perugiai legenda, vagy más néven Assisi kompiláció a következő cím alatt hozza Szent Ferenc életének ezt az epizódját: *Szent Ferenc a gyékényes káptalanon Hugolino úr jelenlétében elutasítja a korábbi regulákat*. Könnyen lehet azonban, hogy a Ferenc szavaiból sugárzó öntudat – „nem akarom, hogy bármiféle regulát is emlegessetek nekem” – megtéveszti mind az olvasókat, mind a ferences rendtörténet kutatóit. Ugyanis erre az öntudatra csak ráerősítenek a Celanói Tamás tollából származó legkorábbi életrajzok, amikor a rend újdonságát (*novitas*) hangoztatják. A rendtörténeti kutatókat az a veszély fenyegetheti, hogy a Celanói Tamás által is emlegetett novitást, újdonságot keresik csak, és a rend kezdeteit meg Szent Ferenc életét bemutatva csupán ezt akarják hangoztatni, mert ebben vélik megragadhatónak a kialakuló rend kezdeti identitását.⁵ Ebben részben igazuk is van. De csak részben.

² 1Kor 1,20.

³ Lásd ezt a kifejezést még a PL 76. és 92. fejezetében.

⁴ PL 114, in *Assisi Szent Ferenc perugiai legendája* (Ferences Források 5), Agapé, Újvidék – Szeged – Csíksomlyó, 1997, 144 (ford. Varga Imre Kapisztrán).

⁵ Bartolomeo di Sassoferrato, XIV. századi jogász megjegyzése: „A testvérek élete olyan újdonság, hogy előzmény hiányában nem lehet rá formulát alkalmazni.” Idézi VÁRNASI JAKAB: *Regula. Magyarázat a novíciusok számára* [kézirat], é. n., 1.

Egyrészt azért van csak részben igazuk, mert az újdonság mindig csak valamihez képest újdonság, tehát valódi jelentőségét csak a „régí”, akkor természetes valóság ismeretében értékelhetjük igazán. Másrészt pedig azért, mert a rend kialakulása, Ferenc életformájának intézményesülése – még ha valósággal be is robbant a nyugati kereszténység életébe – nem egy csapásra történt, hanem folyamat volt, és még a Szent Ferenc halálát követő két-három évtizedben is folytatódott. A rend kialakulásában természetesen van egy fejlődés, amit egyfajta artikulálódásnak is nevezhetünk. Nézzük meg most ennek három mozzanatát.

E folyamat első lépése az, amikor még sem Ferenc életmódjának, sem a formálódó közösségnek nem volt neve. Iordanus a Iano így kezdi krónikáját: „Az Úr 1207. esztendejében Ferenc, foglalkozására nézve kereskedő, szívében megrendülve, a Szentlélek ihletésére remete habitusban bűnbánó életet kezdett.”⁶ A *modum penitentiae* kifejezés a bűnbánókra, (*penitentes*) utal, ez azonban még sokkal közelebb áll egy laikus mozgalomhoz, mint egy klasszikus monasztikus programhoz. A monasztikum világában leginkább talán még a konverzusok intézményének felelne meg.

Második ilyen artikulációs mozzanatként érdemes egy olyan epizódot megemlítenünk, melyet a *Fioretti* és más források is megőriztek. Egy alkalommal Ferenc azért kért imádságot Szent Klárától és Szilveszter testvértől, hogy el tudja dönteni, csak remete legyen, vagy prédikáljon is? A *Fioretti*-ben ezt olvassuk:

„Jézus Krisztus alázatos szolgáját, Szent Ferencet nem sokkal megtérése után, mikor már jó néhány társat gyűjtött és vett föl a szerzetbe, az a probléma foglalkoztatta, mit kell tennie: kizárólag a szemlélődésnek szentelje-e magát, vagy olykor-olykor prédikáljon is? Nyugtalanul vágyott arra, hogy megtudhassa ebben a kérdésben Isten akaratát. Mivel azonban alázatossága nem engedte, hogy önmagában és imádságában bízzék, elhátározta, hogy mások imája révén fogja kifürkészni Isten szándékát.

Magához hívta tehát Maseo testvért, és ezt a megbízást adta neki: Fiacskám, menj el Klára nővérhez, és mondd meg nevében: legjámborabb társnőivel könyörögjön Istenhez, hogy kegyesen mutassa meg nekem, mi lenne jobb, ha prédikálnék is olykor-olykor, vagy ha egyedül csak az

⁶ „Anno Domini 1207 Franciscus vir negotiator officio compunctus corde, afflatus Spiritu Sancto in habitu heremitico modum penitentiae est aggressus.” *Chronica Fratris Iordani a Iano O.F.M.* 1, in *Analecta Franciscana I*, Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1885, 2.

imádságnak élnek. Aztán menj el Szilveszter testvérhez s ugyanezt mondd el neki is.”⁷

A válasz ismert. A *non sibi soli vivere, sed et aliis proficere* (nemcsak magunknak élni, hanem másoknak is hasznára lenni) elv szellemében Ferenc prédikálni is kezdett. A kérdés azonban annak ismeretében kap különös jelentőséget, hogy Szent Romuáld és Damiáni Szent Péter kétszáz évvel korábban éppen Ferenc tágabb pátriájában, Umbriában és az azzal határos területeken fejtette ki reformtevékenységét, melynek során a hagyományos monasztikus életet és sivatagi atyák világából ismert remete életformát egyesíteni akarta.

A fejlődés harmadik, egyben záró mozzanata pedig az, hogy a ferences közösség is megkapta az *ordo*, illetve *religio*, azaz szerzetesrend elnevezést. Ez azt jelenti, hogy mind a kánonjog, mind a világi jog az addig a monasztikus és kánonokrendekre alkalmazott terminus technicusszal tudta leírni a ferences közösség jogi státusát. Ferenc ekkoriban fogalmazta meg fent idézett öntudatos mondatát: „Nem akarom, hogy bármiféle regulát is emlegessetek nekem, sem Szent Ágostonét, sem Szent Bernátét, sem Szent Benedekét. Azt mondta az Úr, azt akarta, hogy én egy új bolond legyek a világban; és nem akart benneteket más úton vezetni, mint az effajta tudás útján...”

Ez a kijelentés azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy Ferenc ne ismerete volna a korábbi szerzetesi regulákat, vagy hogy ne tudta volna, hogy mit nem akar. Épp ellenkezőleg. Nagyon pontosan tudta, mit akar és mit nem, s éppen ezért állt ellen minden olyan – akár a renden belülről, akár kívülről jövő – törekvésnek, mely hivatásától eltérítette volna. Fenti mondatával nem a monasztikusok ellen beszélt, és soha nem is folytatott velük semmiféle polémia, küzdelmet, míg a történelemből ismert, hogy a bencés monachizmus

⁷ Fior 16. Vagy lásd még: „Az igazság valódi követői abban az időben nagyon sokat vitatkoztak arról, vajon az emberek között kell-e maradniuk, vagy pedig remeteségbe vonulniuk. Szent Ferenc azonban, aki legkevésbé sem bízott magában, hanem minden ügyes-bajos dolgában buzgó imádsággal igyekezett kiérdemelni a döntést, úgy határozott, hogy nem magának, hanem Annak szenteli életét, aki mindnyájunkért meghalt.” „Gyakran kereste fel tehát a remeteségeket, hogy ott egészen Isten felé tudja irányítani lelkét. Mindazonáltal, ha elérkezettnek látta az időt, nem volt rest belevegyülni a világ dolgaiba, és teljes odaadással munkálkodni felebarátainak üdvösségén.” (CÉ1 35. és 71.) CELANÓI TAMÁS: Szent Ferenc első életrajza, in *Celanói Tamás életrajzai Szent Ferencről* (Ferences Források 2), Agapé, Újvidék – Szeged – Csíksomlyó, 1993, 52; 80 (ford. Balanyi György, javította: Hidász Ferenc és Várnai Jakab).

irányzatai gyakran polemizáltak egymással.⁸ (De így volt ez minden más rend esetében is.) Ferenc egyszerűen mást akart élni. Jól érzékelték ezt azok a bencés monostorok, melyek Ferencet támogatták. Pontosan ez a támogatás jelzi azt, hogy nem riválist láttak benne.

Ha alaposabban szemügyre vesszük a tényeket, kiderül, Ferenc számára egyáltalán nem volt ismeretlen a monasztikus világ, sőt nyugodtan állíthatjuk, nagyon is jól ismerte, otthonosan mozgott benne mind lelkeségi, mind pedig földrajzi értelemben. Gyakran vendégeskedett bencés monostorokban, kapcsolatot tartott apátokkal és monostorokkal, ezenfelül pedig jól ismerte nemcsak Szent Benedek reguláját, hanem a korabeli „kurrens” monasztikus lelkeségi irodalmat is. Gondoljuk csak el, honnét ismerhette volna ezeket, ha nem éppen a bencés monostorokból? De ha azt kérdezzük, mint csinált akkor, amikor egyik-másik monostorban vagy főpap udvarában vendégeskedett, leginkább azt válaszolhatjuk: imádkozott, dolgozott vagy koldulni ment, és olvasott.

Assisi Szent Ferenc és a monasztikus rendek kapcsolatát számos tanulmány, kötet, konferencia tárgyalta már,⁹ bár nem tartozik a leginkább kutatott témák közé. Magyarul azonban eléggé híjával vagyunk ezeknek, pedig Ferenc lelkülete, újdonsága nem érthető meg a nélkül a környezet nélkül, amiben megszületett. Tanulmányunkban ezt a kérdést próbáljuk meg körüljárni.

SVZT BENEDEK REGULÁJA ÉS SVZT FERENC

Amint a fentiekből láttuk, az, hogy Szent Ferenc ellenállt minden arra irányuló nyomásnak, hogy az akkor ismert regulák valamelyikét fogadja el életformájaként, nem jelenti azt, hogy nem ismerte ezeket a regulákat, különösen Szent Benedekét.

Ha erre utaló jeleket keresünk, kétfélét találhatunk. Egyrészt Ferenc megnyilvánulásaiban (mondásaiban és írásaiban) néhányszor szó szerint vagy gon-

⁸ Vö. PETER KING: *A monachizmus nyugaton. A monasztikus szerzetesség története a latin egyházban*, Szent István Társulat, Budapest, 2007, 171.

⁹ Lásd ANTONIO QUACQUARELLI: *Il primitivo movimento francescano e il monachesimo benedettino*, in uő. – Stanislao Benito Andreotti: *San Francesco d'Assisi, la sua gente poverella e il monachesimo benedettino* (Quaderni di ricerche storiche sul primo movimento francescano ed il monachesimo benedettino 1), S. Francesco a Ripa, Roma, 1977, 19–60; LUIGI PELLEGRINI: *Insedimenti Francescani nell'Italia del Duecento*, Laurentianum, Roma, 1984.

dolatilag idézi Szent Benedek reguláját, másrészt ugyanezekben tematikus egyezéseket is találunk a két rendalapító tanítása között.

Nézzünk először néhány példát a szó szerinti vagy tartalmi idézésre. Az egyik életrajzban arról olvasunk, Ferenc miként fedd meg egy testvért, aki nem akart koldulni menni, és aki végül el is hagyta a rendet.

„A szent, mikor látta, milyen nagy barátja hasának, s milyen derekasan kiveszi részét a munka gyümölcsének elfogyasztásából, ellenben mennyire húzódozik a dologtól, egyszer így támadt rá: »Menj csak utadra, légy testvér, mert te kizárólag a testvérek verejtékéből akarsz élni, míg *Isten művének végzését elhanyagolod.*«”¹⁰

Az eredeti latin szövegben Celanói Tamás az *opus Dei* kifejezést használja, ami Benedek regulájának egyik kulcsfogalma. Persze erre azt lehet mondani, hogy ezt Celanói Tamás írta, és ebből az egy kifejezésből nem lehet messzemenő következtetéseket levonni. Ennél azonban sokkal mélyebb, tartalmi megfeleléseket is találunk éppen Szent Ferenc reguláiban.

Ilyen például Szent Benedek regulájának előbb már említett kitétele is, hogy ti. „az istenszolgálatnak tehát semmit elébe ne tegyenek”.¹¹ Nem ugyanezt jelenti-e a Ferenc írásában háromszor is felbukkanó intelem? „Azok a testvérek, akiknek az Úr megadta a munka kegyelmét, dolgozzanak hűségesen és odaadással, úgy, hogy távol tartva a lélek ellenségét, a tétlenséget, *ki ne oltsák a szent imádság és áhítat lelkületét, amit a többi, mulandó dolognak szolgálnia kell.*”¹²

A Meg nem erősített regula kissé bővebben beszél a munkáról, s ebben még a benedeki regula 48. fejezetének szó szerinti idézetét is megtaláljuk: „Minden testvér *igyekezzék verejtékes munkával tenni a jót*, mert írva van: Mindig *tégy valami jót*, hogy az ördög elfoglalva találjon. És ismét: *A tétlenség a lélek ellensé-*

¹⁰ CÉ2 75, in CELANÓI TAMÁS: Szent Ferenc második életrajza, in *Celanói Tamás életrajzai Szent Ferencről*, i. m., 211. (Kurzivált kiemelések a későbbiekben is tőlem – V. K.)

¹¹ Lásd 43,3, fejezet, in *Szent Benedek regulája*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 1995, 92 (ford. Söveges Dávid OSB).

¹² RB 5,1–2, in *Assisi Szent Ferenc írásai* (Ferences Források Magyarul 3), Magyarok Nagyszonya Ferences Rendtartomány, Budapest, 2018,137 (ford. Berhidai Piusz és Hidász Ferenc).

ge.¹³ Ezért szükséges, hogy Isten szolgálói mindig el legyenek foglalva imádsággal vagy más jó cselekedettel.”¹⁴

Ferenc azonban általában nem elégszik meg korának ismert lelki tanácsaival, gyakran tovább is fejleszti a lelkiéleti utasításokat. Végrendelésében éppen a munkával kapcsolatban látjuk ezt. Itt ismét idézi Szent Benedek reguláját, amely szerint a munka a tétlenség elűzése miatt fontos, de hozzátesz egy társadalmi vonatkozást is: a testvéreknek dolgozniuk kell a jó példaadás kedvéért is. „Akik nem tudnak [dolgozni], tanuljanak meg, nem kapzsiságból, hogy munkabért kapjanak, hanem a példaadás kedvéért és a tétlenség elűzése végett.”¹⁵

Érdemes talán még egy témát érintenünk, a böjtölést, amit a regulák és korabeli *consuetudines* meglehetősen részletesen szabályoznak.

„A böjtölés módjáról Ferenc más regulákkal ellentétben nem ad pontos utasításokat – írja Kajetan Esser. – Meg akarja őrizni testvérei számára az evangéliumi szabadságot, hogy mindent mint alamizsnát fogadjanak el, amit az emberek szeretete nyújt számukra. Egy koldus ugyanis semmilyen alapon nem támaszthat igényeket.”¹⁶

Hogy ezen a téren nagy különbséget találunk a monasztikus hagyomány és Szent Ferenc előírásai között, azt az életforma különbözősége magyarázza. Ferenc tehát, aki kortársai szerint is túlzottan sokat böjtölt, bölcs mértékletességről tesz tanúságot.

A tematikus, tartalmi egyezés szempontjából elsősorban Szent Ferenc műveinek egy sajátos csoportját, az úgynevezett *Intelmeket* (latinul *Admonitiones*) érdemes szemügyre vennünk, melyek formájuk szerint leginkább a sivatagi atyák mondásaihoz hasonlítanak, de amint a későbbiekben látni fogjuk, ezek a formák ismeretesek más szerzetesrendek és alapítók esetében is. Érdekes, hogy Benedek már a Regula prológusában használja ezt a szót, *admonitio*,¹⁷ Ferenc

¹³ 48. fejezet, in *Szent Benedek regulája*, i. m., 97.

¹⁴ RnB 7, 10–12, in *Assisi Szent Ferenc írásai*, i. m., 106–107.

¹⁵ Végr 21, in *Assisi Szent Ferenc írásai*, i. m., 165.

¹⁶ KAJETAN ESSER: „Melius catholice observemus”. Rendünk regulájának magyarázata Szent Ferenc írásainak és egyéb szavainak fényében, in Varga Kapisztrán – Várnai Jakab (szerk.): *A ferences regula. Korai és mai értelmezések* (Vita Consecrata 5), L'Harmattan Kiadó – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2011, 175.

¹⁷ „Obsculta, o filii, precepta magistri, et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe...”, in *Szent Benedek Regulája*, i. m., 19.

intelmei pedig nagyon hasonlóak a benedeki regula VI. fejezetében található, hat szentírási idézet összefűzéséből kialakult intelmhez.¹⁸

Szent Ferenc *Intelmeinek* kiváló kutatója, az amerikai ferences Rober J. Karris az *Intelmeket* éppen a bencés tradíció segítségével értelmezi. Ezt írja: „Szent Ferenc *Intelmei*hez fűzött kommentárjaimban ritkán hívtam segítségül Assisi Szent Ferenc különböző életrajzainak tanúságait. Megelégedtem azzal, hogy a nem ferences lelkiségi tradíció jelentésével és saját írásaival értelmezsem Ferencet.”¹⁹ Karris azt állítja, hogy míg Ferenc visszautasította a bencés regula átvételét, az *Intelmeket* azonban befolyásolta Szent Benedek regulája és a bencés életformát megreformáló ciszterciek írásai. Így Ferenc *Intelmei* igazából lefedik egy monasztikus regula főbb témáit. Könyvének befejező részében, miután Karris felsorol tizenhat monasztikus témát, és ezekkel állít párhuzamba Ferenc huszonnyolc intelméből tizenhatot, ezt írja:

„Arra szeretném invitálni az érdeklődő olvasót, hogy hasonlítsa össze ezeket a témákat Szent Benedek regulájával és a *Regula Magistralis*. Szent Benedek, szemmel láthatóan Johannes Cassianustól függve, sokat időzik az alázatosságnál, és még felsorolja annak tizenkét fokát. Vajon csak véletlen egybeesés volna, hogy Ferenc oly sok intelmet szentel ugyanannak a témának, az alázatosságnak?”²⁰

Nem folytatjuk a példák keresését. Legyen elég ennyi annak alátámasztására, hogy Ferenc ismerte és idézte Szent Benedek reguláját, de a korabeli bencés, illetve reform lelkiségi irodalmat is, aminek részleteire még visszatérünk más, ugyancsak a bencés regulát követő csoportok kapcsán.

A továbbiakban nézzük meg, hol tehetett szert Ferenc ezekre az ismeretekre, vagyis hol és milyen formában találkozhatott a monachizmussal, illetve annak reformirányzataival.

¹⁸ ROBERT J. KARRIS: *The Admonitions of St. Francis: Sources and Meanings*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, New York, 1999, 3.

¹⁹ Uo. 13.

²⁰ Uo. 276–277.

AZ UMBRIAI MONACHIZMUS HELYZETE SZENT FERENC KORÁBAN

Umbriában a történelem során 90 bencés apátság létezett.²¹ Ez a hatalmas szám ugyanakkor csak a monostorok száma, amibe nem számoljuk bele a monostorokhoz tartozó kápolnákat, templomokat, gangrinákat stb. Ráadásul a XI–XII. század során éppen Közép-Itáliában, és benne Umbriában formálódtak a szerzetesi élet akkori legmodernebb formái. Ennek illusztrálására elég három monostort és három nevet megemlítenünk: Camaldoli, Vallumbrosa és Fonte Avellana; valamint Szent Romuáld, Damiáni Szent Péter (Petrus Damianus) és Gaulberti János. Közép-Itálián kívül esett, de feltehetőleg Camaldolin vagy a cisztercieken keresztül hatást gyakorolt Ferencre Grandmont és alapítója, Murat/Murra Szent István. Úgy tűnik, ez utóbbiak hatást gyakoroltak a ciszterci rendre is,²² ennek megfelelően a környéken ciszterci szokásokat átvevő monostorokat csak később, a XIII. vagy a XIV. században találunk. E két irány miatt a továbbiakban külön tárgyaljuk a hagyományos bencés monostorok, valamint a reformmonostorok és Szent Ferenc, illetve a ferences rend kapcsolatát.

A HAGYOMÁNYOS BENCÉS MONOSTOROK ÉS SZENT FERENC KAPCSOLATA

Amikor áttekintjük azokat a bencés monostorokat, melyekkel Szent Ferenc kapcsolatba került, két csoportot különböztethetünk meg. Az elsőbe azokat soroljuk, ahol Ferenc maga is megfordult, és/vagy amelyek kapcsán a források (akár ferences, akár nem ferences források) megörökítették életének valamely epizódját, vagy ottlétéről tárgyi emlékek tanúskodnak. A másodikba azokat a helyeket soroljuk, amelyek eredetileg bencés vagy valamelyik remeteközösség monostorai, templomai vagy kápolnái voltak, de amiket az adott monostorok vagy a terület birtokosai Szent Ferenc vagy a ferencesek rendelkezésére bocsátottak.

²¹ NADIA TOGNI: Repertorio dei monasteri benedettini in Umbria, in Giustino Farnedi (szerk.): *Monasteri benedettini in Umbria. Alle radici del paesaggio umbro* (Biblioteca del Monasticum Italiae 1), Regione Umbria – Centro Storico Benedettino Italiano, 2014, 389–391.

²² PETER KING: *A monachismus Nyugaton*, i. m., 174.

Monostorok, ahol Szent Ferenc megfordult

Subiaco

Subiaco Szent Benedek lelki fejlődésének igen fontos állomása. A teljes magányban itt eltöltött három év olyan tapasztalatokkal ruházta fel, amelyek nyomán a környékbeli pásztorok, majd szerzetesek lelki vezetője, a nyugati szerzetesség atyja lehetett. Szent Ferenc többször is megfordult Subiacóban, mind a Szent Benedek barlangja körül kiépült monostorban (Sacro Speco di San Benedetto), mind pedig a városban, de fontos emléket őrzött tőle a Santa Scolastica-monostor könyvtára is.

Talán meglepő, de a Szent Benedek barlangja köré épült monostor egyik kápolnája őrzi Assisi Szent Ferenc legrégebbi, még életében készült ábrázolását, ráadásul egy kettős ábrázolásról van szó. Az ember nagyságú freskó az 1223-ban felszentelt Szent Gergely-kápolna előterében található, és joggal tartják úgy, hogy 1224-ben készülhetett. Ferencet ugyanis még gloriola és stigmák nélkül ábrázolja, vagyis nemcsak a szenttéavatás előtt, hanem a stigmatizáció előtt készült. A stigmákat pedig 1224 szeptemberében kapta meg Ferenc. A kép felirata is erről az időről tanúskodik, ugyanis még nem nevezi szentnek Ferencet, egyszerűen csak ennyit ír: „Fr. Franciscus”, azaz Ferenc testvérnek hívja őt, ahogy mindenki ismerte – nem pedig Szent Ferencnek. Kezében kigöngyölt tekerccset tart. Feliratának alja kissé rongált már, de annyi még kiolvasható: „Pax huic domui...”, azaz „Békesség e háznak...” A freskó a nyilvánvalóan a szentesség hírében álló Ferencet szürke habitusban ábrázolja. Arca kissé hosszúkas, fülei is kissé hosszúak, szakálla elég gyér, de tekintete nyílt, arcvonásai egyszerűek és derűsek. Kezével a kápolna szentélye felé mutat, ahol a felszentelés ténye van megörökítve. A kápolnát ugyanis Hugolino bíboros, a későbbi IX. Gergely pápa, Ferenc jó barátja szentelte fel 1223-ban. A konzekrációt ábrázoló ablak melletti képen azonban nemcsak Hugolino bíborost láthatjuk, hanem mögötte jól kivehető Ferenc ismételt ábrázolása is, akit öltözete és arcvonásai alapján könnyedén beazonosíthatunk az egész alakos kép alapján. Ferenc tehát – feltehetőleg Hugolino bíboros kíséretében – jelen volt a Szent Gergely-kápolna felszentelésén Subiacóban. Különösen is érdekes ez annak fényében, hogy Nagy Szent Gergely Szent Benedek életrajzírója volt, Hugolino pedig pápaként a Gergely nevet vette fel.

A hagyomány szerint Ferenc 1223-as itt-tartózkodásakor kapta a Santa Scolastica-monostor apátjától azt a kis kápolnát, mely mellé a ma is meglévő fe-

rences templomot emelték 1327-ben.²³ A kolostor ma is a ferences ideálnak megfelelő helyen, város szélén, a folyó túlsó partján fekszik, és egy Szent Ferenc nevét viselő középkori hídon keresztül lehet a legkönnyebben megközelíteni.

Visszatérve Szent Benedek barlangjához, meg kell említenünk még egy Ferenchez is köthető emléket, Szent Benedek rózsakertjét.

Subiaco Szent Benedek számára a megkísértés helye is volt,²⁴ de hasonló megkísértés történetet olvasunk Szent Ferencsel kapcsolatban is. Ez a Porciunkula kápolna szomszédságában történt, és a megkísértés, illetve az annak során megtapasztalt isteni kegyelem lett a porciunkulai búcsú kiindulópontja.²⁵

²³ Lásd ismertetőtábla a subiaco-i Szent Ferenc-templom falán.

²⁴ „Mikor azonban a madár eltűnt, oly nagy testi kísértés következett utána, amekkorát a szent férfiú még soha nem tapasztalt. Látott ugyanis valamikor egy bizonyos nőszemélyt; a gonosz lélek most ezt lelki szemei elé hozta vissza, és alakja által Isten szolgájának lelkét úgy feltűzelte, hogy a szerelem lángja alig tudott keblében megmaradni. Már-már arra határozta el magát, hogy engedve a vágynak, elhagyja a pusztaságot; de hirtelen rátekinített az égi kegyelem és magához tért. Megpillantva maga mellett az ott nőtt sűrű csalánt és túskebokrot, ledobta a ruháját és belevetette magát csak úgy csupaszon a szúrós tövis és égető csalán közé. Itt sokáig hempergett és csupa-seb testtel jött ki onnan. Teste sebével távolította el testéből a lélek sebéit, mivel a gyönyört fájdalommal változtatta át. Azzal, hogy külsőleg kínosan égette a fájdalom, eloltotta azt, ami tiltott módon lángolt bensejében. Legyőzte a bűnt, minthogy átváltoztatta a lángolást.” NAGY SZENT GERGELY: Szent Benedek élete és csodái, II, in Szennay András (szerk.): *Népek nagy nevelője... Szent Benedek, Európa védőszentjének emlékezete*, Szent István Társulat, Budapest, 1981, 232 (Rados Tamás fordítása Szabó Flóris és Sólymos Szilveszter átdolgozásában). A kérdést mélyrehatóan taglalja Mauritius Wilde *A lelki út* 8. fejezetében, *Szexualitás – avagy: tövisek között* címen. Szent Benedek megkísértését tárgyalva arra hívja fel a figyelmet, hogy így születik meg Benedek személyiségének egysége, világossá válik számára az a minden életállapotban alapvető igazság és lépés, hogy csak a felszínes kielégülést elhagyva lehet eljutni az igazi szabadságra és a mély békére. Lásd MAURITIUS WILDE: *A lelki út. Szent Benedek fejlődése*, Bencés Kiadó és Terjesztő Kft., Pannonhalma, 2002, 31–36.

²⁵ *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, Appendix II, in *Annalecta Franciscana II*, Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1897, 632–634. és MARIO SENSI: *Il perdono di Assisi*, Porziuncola, S. Maria degli Angeli, Assisi, 2002, 177–183. A kettő között vannak eltérések. Itt az AF szövegét követjük. (A forrás az 1310 és 1335 közötti időből származik.) „...éjszaka, éjfél körül eljött a sátán Szent Ferenchez ennek a cellának a közelébe, amikor az éppen imádkozott, és mondta neki: »Ferenc, mit csinálsz, idő előtt meg akarsz halni? Miért csinálsz ilyesmit? Nem tudod, hogy az alvás a test legfontosabb

A két történetben közös, hogy a megkísértett Benedek, illetve Ferenc csalánba, túskebokorba veti magát. Egyszerű hagiografikus toposznak is tarthatjuk ezt az egyezést. A subiacói rózsakert azonban minimum elgondolkoztató. A hagyomány szerint ugyanis Ferencet annyira megrendítette Benedekével közös tapasztalata, hogy abból a túske nélküli rózsából hozott Subiacóba, Szent Benedek megkísértésének helyére, amibe ő magát a Porciunkula mellett belevetette. Ferencnek ezt a tettét egy felirat és egy freskó is megörökíti a subiacói rózsakert melletti falon.²⁶ Számunkra azonban az a fontosabb, hogy Szent Benedek rózsakertje, amit Ferenc ültetett, egyrészt Ferenc porciunkulai tapasztalatának valódiságát erősíti meg. Másrészt, ha elfogadjuk Mario Sensi állítását, amely szerint Ferenc megkísértésének leírásában és Ilario da Viterbónak a Porciunkula kápolnában ma látható XIV. századi táblaképén fontos szerepet játszó rózsza a rend és a rendalapítás allegóriája, akkor Ferenc azzal, hogy ebből a rózsából Subiacóra hozott, mintegy beoltotta rendjét a szerzetességnek abba az ősi, nagy hagyományába, melyet a nyugati Egyház számára Szent Benedek jelenít meg.²⁷

Egyébként a legendás hagyomány szerint, amit inkább etiológiai mondának tarthatunk, a Porciunkula mellett ma is élő túske nélküli rózsza akkor veszítette el tuskéit, amikor Ferenc belevetette magát. Ez a vörös színű rózsza a botanikai vizsgálatok szerint egy keleti rózsák kereszteződéséből létrejött önálló fajta, melynek „*Rosa Assisiensis*” a botanikai neve.²⁸

Végül egy nagyon fontos, Subiacóhoz kötődő, Szent Ferencsel kapcsolatos tárgyi emléket kell még megemlítenünk. A IV. Lateráni Zsinat határozatai nyomán Ferenc írásában és prédikációiban gyakran buzdította rendtársait és hallgatóit az Eucharisztia tiszteletére, Krisztus testének vételére, illő helyen történő őrzésére. Egy ilyen buzdító levele, amelyet a klerikusoknak írt, fenn is

szükséglete? Te fiatal vagy, akinek a leginkább szüksége van az alváásra és a pihenésre. Másrészről én neked. Minthogy fiatal vagy, más elégtételt is tudsz szolgáltatni bűneidért. Miért gyötröd hát magad virrasztással és imádsággal?» Akkor Szent Ferenc levetette tunikáját és alsónadrágját, kiment a kunyhóból, keresztülment a nagy és zárt kerten, és bement a lehető legvadabb és legtuskésebb erdőbe, ami Szűz Mária porciunkulai temploma mellett Philippus Nurbíé. S amikor Szent Ferenc az erdő közepén volt, egész teste vérről bemozgolt, és vérezett a tövisektől, ezt mondta: »Jobb az, hogy így ismerjem meg az én Uram, Jézus Krisztus szenvedését, mint hogy elviseljem a csábító hízelgéseit.«” (ford. V. K.)

²⁶ *Sacro Speco di San Benedetto e il monastero di Santa Scolastica di Subiaco*, Monastero San Benedetto, Subiaco, é. n., 54.

²⁷ MARIO SENSI: *Il perdono di Assisi*, i. m., 99.

²⁸ Uo. 108.

maradt (*Epistula ad Clericos* vagy *De reverentia Corporis Domini*).²⁹ A levélnek két változata ismert. A korábbi még 1219 előtt keletkezett, a későbbi 1220-ban. Az első változat a subiacói Szent Skolasztika-monostor egy 1238 előtt íródott misekönyvébe bejegyezve maradt fenn. A kódexet ma Rómában őrzik.³⁰ A levél másolatának van azonban még egy különlegessége. Ti. az, hogy a levél alján ott találjuk a Taut és a koponyarészletet (fejtetőt), amit Ferenc autográf leveleiből is ismerünk aláírásként. Ez azt jelenti, hogy a misekönyvbe egy olyan példányról másolhatták be a levelet, amin ezek az ábrák még ott voltak, tehát egy nagyon korai, első vagy második generációs másolatról van szó.³¹

A subiacói apátságok ferences emlékei jól illusztrálják e fontos monostorok nyitott és támogató hozzáállását a kor új szentjéhez, akit nemcsak hírből, hanem személyesen is jól ismertek. Talán Subiaco és Ferenc különleges kapcsolata volt az oka annak, hogy a ferences rendtörténet különös fordulata idején éppen itt, a bencés celesztinusok között keresett és kapott menedéket a spirituális Angelus Clarenus az „avignoni disputa” után,³² az 1320-as években.

Monte Subasio (Assisi): San Benedetto-apátság (Abbazia di San Benedetto al Subasio)

A ferences rendnek talán a Monte Subasio-i Szent Benedek-apátsággal való kapcsolata a legismertebb.³³ Az Assisitől mintegy 6 km-re, és a Subasio-hegy oldalában kb. 700 m magasságban fekvő monostor Assisi területének legjelentősebb apátsága volt. Alapításának idejéről nincs biztos tudásunk: van olyan hagyomány, amely szerint még maga Szent Benedek alapította. 1051-ben említik először, akkoriban a latiumi Farfa apátságához tartozik. A XIII. században több intézmény is tartozott hozzá, úgymint egy ispotály, tíz templom és huszonhárom kápolna Assisi és Foligno területén. Ezek egyike volt a Porciunkula, vagy más néven a Santa Maria degli Angeli-kápolna, amit még a rend alapítá-

²⁹ Assisi Szent Ferenc írásai, i. m., 63–65.

³⁰ Roma, Biblioteca Vallicelliana, Cod. B 24, 93–95, 194–195; FRANCESCO D’ASSISI: *Scritti*, a cura di Carlo Paolazzi, Frati Editori di Quaracchi, Grottaferrata, 2009, 17, 136–145; FRANCIS OF ASSISI: *Early documents I. The Saint*, eds. Regis J. Armstrong – J. A. Wayne Hellmann – Wililiam J. Short, New City Press, New York – London – Manila, 1999, 52–53.

³¹ LUIGI PELLEGRINI: *Ignorans sum et idiota*, Cittadella Editrice, Assisi, 2017, 93–95, 194.

³² FRANCIS OF ASSISI: *Early documents III. The Prophet*, eds. Regis J. Armstrong – J. A. Wayne Hellmann – Wililiam J. Short, New City Press, New York – London – Manila, 2002, 376.

³³ PIERRE MAURIZIO DELLA PORTA – EZIO GENOVESI – ELVIO LUNGHI: *Guide to Assisi History and Art*, Coop. Editrice Minerva, Assisi, 1992, 178.

sának kezdetén Szent Ferencnek adtak. A Perugiai legenda 8. fejezete meséli el, hogyan adták a kápolnát Szent Ferencnek.

Miután hiába kértek kápolnát a San Rufino kanonokjaitól és az assisi püspöktől is,

„elment hát a Subasio-hegyi bencés monostorba, és az apát előtt ugyanazt elmondta, amit a püspöknek és a kanonokoknak, azonfelül még azt is, hogyan válaszoltak neki azok. Az apát pedig együttérzéstől indítva tanácskozott ez ügyben testvéreivel, és mintegy az Úr akarata szerint Szent Ferencnek és testvéreinek átengedték a Sancta Maria de Portiuncula templomát mint legszegényebb templomukat. Szegényebb volt, mint bármely más templom Assisi városának környékén. Épp erre vágyott régóta Szent Ferenc. Az apát így szólt hozzá: »Testvér, kérésedet teljesítjük, de azt akarjuk, hogy ha majd az Úr megsokasítja rendeteket, ez a hely legyen mindnyájatok feje.« [...] Ahogy odaköltöztek a testvérek, az Úr szinte napról napra növelte számukat, és a róluk szóló szóbeszéd meg jó hírük elterjedt az egész spoletói völgyben. [...]

S jöllehet az apát és a szerzetesek ingyen engedték át Szent Ferencnek és testvéreinek a templomot, minden fizetség és évi járadék nélkül, Szent Ferenc mégis, mint jó és tapasztalt mester, aki házát biztos sziklára, vagyis rendjét a tökéletes szegénységre akarta építeni, a nagyobb alázat és szegénység jeléül évente küldött a szerzeteseknek egy kosár koncérnak nevezett apró halat. Azt akarta ezzel biztosítani, hogy a testvéreknek ne legyen saját szállásuk, és ne tartózkodjanak olyan helyen, ami nem mások fennhatósága alatt áll, hogy így a testvéreknek semmiképpen ne legyen adásvételi joguk. S mikor évente a testvérek a szerzeteseknek a halat viték, azok, Szent Ferenc alázatossága miatt, aki önszántából cselekedett így, neki és testvéreinek egy olajjal teli korsót szoktak adni.”³⁴

A leírás még jelen időben említi a bencések adományát, de a XIV. század során már elnéptelenedett a monostor, és mivel a lázadó polgárok és hasonló elemek búvóhelyeül szolgált, 1399-ben Assisi városa leromboltatta.³⁵

³⁴ PL 8, in *Assisi Szent Ferenc Perugiai legendája*, i. m., 27–29.

³⁵ 1945-ben az Assisi San Pietro-apátság visszavette és restaurálni kezdte, de a legutóbbi föld-rengéskor ismét lakhatatlanná váltak az épület maradványai. Lásd PIERRE MAURIZIO DELLA PORTA – EZIO GENOVESI – ELVIO LUNGI: *Guide to Assisi*, i. m., 178; FERNANDO URIBE:

Az egykori San Verecondo (ma Vallingegno)-apátság (Gubbio)

Történelmileg talán a Gubbio területén fekvő San Verecondo (mai nevén Vallingegno)-apátsággal való kapcsolata volt a legérdekesebb Szent Ferencnek. Mint ismeretes, apjával való szakítása után Ferenc északnak vette útját. Itt először rablók verték meg, majd

„végre egy bencés monostorhoz érkezett. Úgy, ahogyan volt, egy szál hitvány ingben, több napon át kiségitő kuktaként teljesített szolgálatot a konyhán, és legalább levessel szerette volna csillapítani éhségét. Mivel azonban semmi részvételre nem talált, és még csak egy elnyűtt barátságát sem tudott megszerezni, nem annyira neheztelésből, mint inkább kényszerűségből megint útnak eredt. Így jutott el Gubbio városába, ahol egy régi barátja végre egy szegényes tunikát kerített neki.

Nem is olyan sokára aztán, amikor Isten emberének a híre már terjedőben volt, s neve ismertté lett az emberek közt, a mondott monostor perjele, fontolóra véve az Isten emberével szemben tanúsított magatartás fonákságát, felkereste őt, és az Üdvözítő iránti tiszteletből a maga és társai nevében bocsánatot kért tőle.”³⁶

A szóban forgó monostor pontosan San Verecondo monostora, régi barátja pedig Giacomello, a tekintélyes Spadalunga család egyik tagja volt. Celanói Tamás leírásának különösen szép mozzanata, ahogy a perjel megváltozott hozzáállásáról is beszél, ami a forrásokból is egyértelmű.

A kolostort egyébként először a VII. században keletkezett *Legenda Sancti Verecundi*-ban említik. 1131-ben *Ecclesia Sancti Verecundi* néven jelölik a források.³⁷ Noha a monostor épülete ma is áll, csak temploma működik templomként, egyébként szekularizálták. Különös értéként azonban fennmaradt a XIII. század harmadik negyedéből származó, a monostor ismeretlen szerzetese által írt *Passio Sancti Verecundi* című apátsági krónika. A krónika jelentősége abban rejlik, hogy nem ferences szemszögből beszéli el a monostor és Szent Ferenc meg a rend kapcsolatát, valamint abban, hogy megőrzött két olyan Szent

Itinerari Francescani. Visita ai luoghi dove visse San Francesco, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2010, 112.

³⁶ CÉI 16, in CELANÓI TAMÁS: *Szent Ferenc első életrajza*, i. m., 35–36.

³⁷ ANGELA MARIA SERACCHIOLI: *Di qui passò Francesco*, Terre di Mezzo Editore, Milano, 2018, 7. kiadás, 87.

Ferencsel kapcsolatos epizódot, amit más forrásban nem olvashatunk. Ezeket a részeket most először közöljük magyar fordításban.

„A legutóbbi időkben gyakrabban vendégeskedett Szent Verecundus monostorában Boldog Ferenc, a kis szegény,³⁸ akit a jámbor apát és a szerzetesek szívesen fogadtak. Itt tette a csodát az anyakocával, ami megevett egy kisbárányt. A monostor környékén pedig háromszáz első testvérével Boldog Ferenc káptalant tartott, és az apát meg a szerzetesek – ahogy tudták – jó szívűen ellátták őket a szükséges dolgokkal. Volt ott bőségesen árpa-, búza-, köles- és cirokkenyér, tiszta víz inni, és hígított almabor a betegeknek, amint az agg András úr, aki akkor ott volt, tanúsítja, és volt ott bőségesen bab és borsó.

Boldog Ferenc testének módfeletti sanyargatása, az éjszakai virrasztások, imádságok és böjtölések következtében elgyöngyülven és megbetegedvén, minthogy nem volt képes járnikelni – és főleg azután nem volt képes gyalog járnival, miután megjelöltetett az Üdvözítő sebhelyeivel –, egy csacsin közlekedett. Amikor egyszer már késő éjszaka egy szocius testvérral a számarkán lovagolva, vállát és hátát durva zsákszövetbe burkolva a Szent Verecundus felé vezető úton ment, a földművesek megszólították, mondván: »Ferenc testvér! Maradj itt velünk, és ne menj tovább, mert veszedelmes farkasok kóborolnak erre felé, amik felfalják kis szamaradat és nektek is ártanak.« Akkor boldog Ferenc mondta: »Semmit sem ártottam a farkas testvéreknél, hogy csacsi testvérünk felfalására vetemednék. Isten veletek fiaim, és Istent féljétek!« S így Ferenc testvér sértetlenül célba ért. Erről nekünk egy olyan földműves számolt be, aki ott volt.»³⁹

Az apátság krónikája tehát nemcsak arról számol be, amiről Celanói Tamás, hogy ti. a perjel bocsánatot kért Szent Ferencről, hanem több más lényeges tény is megemlíti.

Az első, hogy Ferenc testvér ebben az időben már gyakrabban vendégeskedett a monostorban. Tanulmányunk elején azt mutattuk be, hogy Szent Ferenc ismerte a bencés regulát, a korabeli bencés lelkiségi irodalmat, és amint

³⁸ A *pauperculus* az olasz *Poverello* latin megfelelője, amivel Szent Ferencet gyakran illették.

³⁹ Szövegkiadása: LEONARD LEMMENS: *Testimonia minora saeculi XIII. de S. Francisco Assisiensis*, Quaracchi, 1926, 10–11. Az apátság és Szent Ferenc kapcsolatáról lásd még: MICHELE FALOCI-PULIGNANI: *San Francesco e il monastero di San Verecondo*, *Miscellanea Franciscana* 10 (1906) 6–7.

majd látni fogjuk, a korabeli monasztikus reformprogramokat is. Joggal feltételezhetjük, hogy mindezeket a monostorokban időzve olvasta és ismerte meg, amint arról ebben a forrásban is olvashatunk.

A másik annak a bizonyos anyakocának az esete, melyet Celanói Tamás és Szent Bonaventura is fontosnak tart megemlíteni.⁴⁰ Az apátság krónikájának szerzője szerint ez olyannyira ismert tény volt, hogy csak utal rá.

A harmadik az a káptalan, amit a szerző szerint a monostor köré gyűlve tartott Szent Ferenc első társaival. A krónika már korábban megemlítette, hogy Ferencet szívesen fogadták a szerzetesek, de az ott megtartott káptalan és az a nagylelkű támogatás, amit nyújtottak neki és testvéreinek, egyértelműen jelzi, hogy kapcsolatuk alapvetően megváltozott. Sajnos azt nem tudjuk pontosan, melyik évben lehetett ez a káptalan, és a jellegét sem ismerjük. A leírás azonban jól illusztrálja, hogy – amint ezt más forrásokból is ismerjük – miként támogatták őket jótevőik, legyenek azok világi emberek, szerzetesek vagy főpapok.

A negyedik újdonság az a más forrásból nem ismert eset, amikor a szántóföldeken dolgozó földművesek megismerik Ferencet, és a farkasoktól való félelmükben megpróbálják maguknál marasztalni. A krónikás nyilván Ferenc

⁴⁰ Szent Bonaventura a következőképpen írja le az esetet: „Jámbor szeretet töltötte el akkor is, midőn mindenek első okán gondolkodott, és még a parányi teremtményeket is a testvér vagy a nővér névvel illette, felismerte ugyanis, hogy önmagának és amazok létének ugyanaz az egyetlen Oka. Mégis azon lényeket vette körül gyöngédebb figyelemmel, amelyek a természettől kapott hasonlóság révén vagy az Írásban nyert jelentésük miatt Krisztus szelíd jámborságára utalnak. Gyakran kiváltotta a vágásra szánt bárányokat, mert ama legszelídebb Báránynya emlékezett, aki a bűnösök megváltásáért azt akarta, hogy leölésre vezessék. Egy alkalommal a gubbiói püspökség területén lévő Szent Verecundus monostorban vendégeskedett, amikor egy juhocska az éjszaka folyamán báránykát ellett. Ott volt azonban egy kegyetlen disznó, amely nem kegyelmezett az ártatlan életnek, hanem gyilkos mohóságában fölfalta. Ezt meghallva a jámbor atyában csodálatos részvét ébredt, mert a bűn nélküli Bárány jutott eszébe, és mindenki előtt keserves sírásra fakadt a bárányka halála miatt, így jajgatva: »Jaj nekem, bárányka testvér, ártatlan állatka, aki Krisztust jelenítetted meg az embereknek! Legyen átkozott, aki téged megölt, és ne egyen belőle se ember, se állat!« És még kimondani is csoda! Tüstént gyengélkedni kezdett az átkos disznó, és három napon át testével lakolt bűnéért, végül a bosszuló halál vetett véget bűnhődésének. A monostor árkába dobták, és ott hevert hosszú ideig deszka módjára kiszáradva, nem szolgált eledelül még az éhező állatok számára sem.” LM 8,6, in SZENT BONAVENTURA: *Szent Ferenc élete*, Szent István Társulat, Budapest, 2015, 113–114 (ford. Berhidai Piusz); 2Cel 111, in CELANÓI TAMÁS: *Szent Ferenc második életrajza*, i. m., 238.

válasza miatt írta le az esetet, nekünk azonban sokatmondó az is, hogy felismerik, és olyan viszonyban vannak vele, hogy féltik, marasztalják. E szavak mögött ott rejtőzik Ferencnek a szegényekhez való viszonya: az, hogy ezeknek a szegény embereknek valóságos alternatíva az is, hogy Ferenc esetleg tényleg megszállhat náluk.⁴¹ Ugyanakkor tipikusan ferenci fordulat a félelemnek a farkáról az Istenre való fordítása.

San Giustino-apátság (Abbazia di San Giustino d'Arna – Pioccione, Perugia területén)

E nagy és fontos monostorok után egy olyan apátságot említünk meg, melynek apátjához Ferenc életének egy eseményét kötik a legendák. Celanói Tamás ezt írja:

„Más alkalommal meg az történt, hogy a perugiai Szent Jusztin-monostor apátja véletlenül találkozott Szent Ferencsel. Azonnal leszállott lováról, és egy ideig elbeszélgetett vele lelki ügyeiről. Mikor végre elvált tőle, alázatosan megkérte a szentet, imádkozzék érte. Szent Ferenc csak ennyit mondott: »Kész örömet imádkozom érted, uram!«

És valóban, mihelyt eltávozott az apát, így szólt kísérőjéhez: »Várj csak egy keveset, testvér, mert teljesíteni akarom ígéretemet!« Ő tudniillik azok közé tartozott, akik nem veszik könnyedén az imádságra vonatkozó ígéretüket, hanem azt gyorsan be is váltják. És íme, mialatt a szent Istenhez könyörgött, az apát valami egészen szokatlan benső forróságot és soha addig nem tapasztalt lelki édességet érzett; szinte elalélt magánkívüli elragadtatásában. Kénytelen volt egy időre megállni. De mire magához tért, azonnal rájött, hogy ez Szent Ferenc imádságának hatása volt.

Ettől az időtől fogva még nagyobb szeretettel viseltetett tehát a Rend iránt, és sokaknak valóságos csodaként beszélte el a vele történt esetet.”⁴²

Az apát nevét nem ismerjük. A kisebb testvérek rendje iránti „még nagyobb szeretetét” a későbbiekben azzal mutatta ki, hogy – feltehetőleg ez után az esemény után – 1218-ban nekik ajándékozta az apátságtól pár száz méterre

⁴¹ Ferenc és a szegények, különösen a mezőgazdasági idénymunkások kapcsolatáról lásd JACQUES DALARUN: *Boldogságos Ferenc atyánk életrajza*, Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest, 2017, 27–28.

⁴² CÉ2 101, in CELANÓI TAMÁS: *Szent Ferenc második életrajza*, i. m., 229–230. és LM 10,5, in SZENT BONAVENTURA: *Szent Ferenc élete*, i. m., 131.

fekvő Santa Maria della Pietà templomát, hogy ott megtelepedjenek. Ebből fejlődött ki a ferencesek ma is lakott farnetói kolostora, mely sok emléket őriz Szent Ferencről.⁴³

Magát a San Giustino-apátságot még 995 előtt alapították, és elég nagy területtel rendelkezett, ami miatt számos szomszédjával összeütközésbe került. Végül is 1238-ban IX. Gergely pápa a szerzetesi élet hanyatlása miatt a templomosoknak adta. Ma csak temploma és annak kriptája áll sértetlenül, a kolostorépületeknek csak romjai láthatók.⁴⁴

San Damiano

A Szent Ferenc és Szent Klára életében is oly fontos szerepet játszó San Damiano temploma és eredeti kolostorépülete szintén bencés perjelség volt, melyet 1030-ban említenek, de Szent Ferenc korában már a San Rufino-templomhoz tartozott.⁴⁵

A San Pietro-apátság, Assisi

Az Assisi városfalain belül fekvő, mind a mai napig működő monostort, melyet a Subasio-hegyi Szent Benedek-apátság alapított 996 körül, először 1026-ban említik írásban. Nem sokkal ezután már a perugiai Szent Péter-apátság alá tartozott. A XII. században átveszi Cluny szokásait (*consuetudines*), majd a cisztercieket. Gyönyörű templomát IV. Ince pápa szentelte fel 1253-ban. Szent Ferencsel való kapcsolatának és támogató magatartásának pedig az az eredetileg aranyozott kehely és paténa az emléke, amit 1209-ben ajándékozott az apátság Ferencnek, hogy ezzel is támogassa a születő közösséget.⁴⁶

San Paolo (Bastia) és San Angelo nel Panzo (Assisi) női monostorok

Ez volt az a két női monostor, melyek szerzetesi életének kezdetén befogadták Szent Klárát. Egészen biztos, hogy Ferenc kapcsolatban állt velük, mert ő és társai kísérték mindkét helyre Klárát. Ezekre majd egy Szent Klára és a monasztikusok kapcsolatát tárgyaló tanulmányban térünk vissza.

⁴³ FERNANDO URIBE: *Itinerari Francescani*, i. m., 125–126.

⁴⁴ FIORENZA MOSCI: *Castelli, monasteri, abbazie francescane [sic!] e benedettine. Perugia, Gubbio, Assisi, Spoleto, Foligno, Tozzuolo*, Perugia, 2018, 2. kiadás, 11–13.

⁴⁵ PIERRE MAURIZIO DELLA PORTA – EZIO GENOVESI – ELVIO LUNGI: *Guide to Assisi*, i. m., 169.

⁴⁶ Uo. 166; FIORENZA MOSCI: *Castelli, monasteri, abbazie francescane [sic!] e benedettine. Perugia, Gubbio, Assisi, Spoleto, Foligno*, i. m., 62–63.

Az Assisi területén lévő egykori bencés templomok és apátságok, vagy perjelségek

Az itt felsorolt bencés monostorok, priorátusok, konventek mind azt illusztrálják, hogy a monasztikus szerzetesség miként élt tovább a ferencesség „fővárosában” a ferences renddel párhuzamosan is évszázadokon át, gyakran mind a mai napig.

San Paolo bencés perjelség (Assisi, Via San Paolo). Temploma és mellette a perjelség egykori épülete mind a mai napig áll. Szent Ferencel való kapcsolatukról nem tudunk.

San Giacomo de Murorupto-monostor (Assisi, Via Metastasio). A monostor és temploma a farfai apátság sérelmére elkövetett jogsértés elégtételeként épült 1088-ban. Ferences szempontból csak azért érdekes, mert 1256-ban Jakab (Giacomo) farfai apát a San Damianó-i, azaz klarissza nővérek apátnőjének, Benedettának ajándékozta, aki azonnal a székesegyház káptalanjának adta ezt a templomot és monostort cserébe a Szent György-plébániatemploméért. Ekkor már itt nyugodott Szent Klára (ideiglenesen ide temették el Szent Ferencet is).⁴⁷ A későbbiekben a Szent György-templomot átépítették, és ez lett a Szent Klára-bazilika, mellette pedig a klarissza nővérek protomonostora.

Sant' Andrea-monostor (Vicolo di Sant'Andrea). 1231-ben már mint a San Giacomo de Murorupto-monostornak, 1316-tól pedig mint a Szent-Péter apátságnak alárendelt konvent létezett. Ma ferences nővérek lakják.⁴⁸

Santa Croce dei Galli-monostor (a Via San Giacomo végén a Piazza Superiore di San Francesco felé). A XIII. században ispotály állott itt, a XIV. században bencés női közösség lakta. Ma csak romjai látszanak.⁴⁹

Santa Caterina-monostor, illetve -kolostor (Piazza Matteotti). A Viole közeléből 1278-ban Assisibe költöző bencés nővérek alapították, akik egészen a XVI. századig lakták.⁵⁰

A bencés nővérek San Giuseppe monostora (Via Sant'Apollinare). Két női közösség összeolvadásából jött létre: a Sant'Apollinare- és a San Paolo-monostoréból. A Sant'Apollinare 1286-ban költözött a városfal közelébe. A San Paolo-monostor pedig eredetileg Bastiában, a Chiascio folyó mellett állott. A ferences rendtörténet szempontjából a San Paolo-apátság azért fontos, mert Szent Ferenc kérésére ez a monostor fogadta be Szent Klárát, miután a Por-

⁴⁷ PIERRE MAURIZIO DELLA PORTA – EZIO GENOVESI – ELVIO LUNGI: *Guide to Assisi*, i. m., 121.

⁴⁸ Uo. 122.

⁴⁹ Uo. 123.

⁵⁰ Uo. 147.

ciunkula kápolnában a kisebb testvérekhez csatlakozott. Az 1341 előtt emelt épületegyüttest a szekularizáció után a San Giacomo de Murorupto nővérei vették meg, és nevezték el Szent Józsefről 1897-ben.⁵¹

San Masseo-perjelség. A San Damiano és a Porciunkula között, 1059-ben vagy 1091-ben alapították, majd az alapító nemes úr fia a folignói Sassovivo apátságnak adta. Az ő birtokukban volt 1503-ig, amikor is az assisi Szent Péter-apátság alá lett rendelve. Az épületegyüttes nagy része az 1832-es földrendés során pusztult el.⁵²

Ferences kolostorok, remeteségek, melyek korábban a bencés rend tulajdonában voltak

Az előzőekben már említettük, hogy a Szent Ferenc és a rend történetében oly fontos *San Damiano* és a *Porciunkula*, vagy más néven a *Santa Maria degli Angeli-templomot* a Subasio-hegyi Szent Benedek-apátságtól kapták a testvérek. Ez azonban nem volt egyedüli eset. Számos olyan korai ferences remeteségről vagy házról tudunk, amely eredetileg vagy bencés monostor, kápolna, vagy egyszerűen valamelyik apátság birtoka volt. Érdemes ezeket is áttekintenünk.

A Rieti-völgy ferences remeteségei, melyeket egy kivételével (La Foresta) még maga Szent Ferenc alapított, olyan vár vagy város mellett jöttek létre, vagy olyan épületet, ispotályt, kápolnát, gazdasági épületet rejtenek magukban, melyek eredetileg mind a hatalmas latiumi apátság, Farfa, birtokában voltak. Ugyanakkor az erdők, barlangok, magányos helyek kitüntetett helyei voltak az imádságnak, a lelki elmélyülésnek, a megkísértésnek és a csodáknak is a szent monachusok életében. Így tehát amikor Ferenc ezekre a helyekre elvonul, maga is mintegy beleáll ebbe a hagyományba.⁵³

Greccio és Poggio Bustone várai a farfai apátság tulajdonát képezték. Mindkét hely ferences remeteségének alapítása még magára Szent Ferencre nyúlik vissza.⁵⁴

Fonte Colombo remetesége. A spirituális ferencesek által csak „ferences Sínai-hegyként” emlegetett remeteség területén, ahol Szent Ferenc többször is elvonult egy barlangba, hogy a regulát megírja, már Ferenc korában is több épület állott. Ezek a farfai apátság gazdasági épületei voltak. A gangrina egyik épületét többször is bővítették, és így alakult ki a mai kolostor. Feltételezhetjük, hogy

⁵¹ Uo. 163–164.

⁵² Uo. 179–180.

⁵³ GIOVANNI LOCHE: *La Conca Reatina. I primitivi insediamenti francescani*, Edizione Porziuncola, Santa Maria degli Angeli – Assisi, 2002, 71–74.

⁵⁴ Uo. 2002.

Szent Ferenc csak vendégeskedett itt, de azután a ferenceseké lett a hely. Hogy magának Szent Ferencnek adták-e, vagy később került a rend birtokába, pontosan nem tudjuk.⁵⁵

Rieti városának első ferences kolostora és temploma 1245-ben épült a Velino folyó közelében, a városfalon kívül, azon a helyen, ahol előzőleg a farfai apátságához tartozó Szent Kereszt (Santa Croce)-ispotály és -kápolna állott.⁵⁶

Cerbaiole. A longobárd időkben, 706-ban alapított apátságot Szent Ferenc idején már nem lakták. 1216-ban, amikor Szent Ferenc Alvernára ment, akkor ajánlották figyelmébe a környék lakói az üresen álló monostort, amit a ferencesek 1218-ban be is népesítettek. A hagyomány szerint 1230 körül Szent Antal is remetéskedett itt. Hivatalosan 1303-ban lett a rend tulajdona, és egészen a XVIII. századig lakták is a ferencesek, amikor Pieve Santo Stefanóba költöztek be. Az ősi monostort 1944-ben robbantották fel a német csapatok, és az 1960-as években fedezte fel és építtette újjá az azóta már elhunyt Chiara nővér. Halála után ismét lakatlanul áll, csak az Alvernáról Assisibe tartó zarándokok keresik fel.⁵⁷

Sant'Andrea-templom (Spello). Az Assisitől néhány kilométernyire fekvő városka Szent András-templomát 1254-ben adták át a bencések a ferenceseknek.⁵⁸

Cesi remeteségének (Spoleto) magja az a kis kápolna volt, amit a bencések a X. században emeltek, és amit a hagyomány szerint Szent Ferenc 1213-ban javított ki. A kápolna oltárának felszentelésére írta Szent Ferenc az *Exhortatio ad laudem Dei (Buzdítás Isten dicséretére)* című imádságot.⁵⁹

Sant'Urbano di Narni (Sacro Speco di San Francesco) remeteségét ugyan Ferenc alapította 1213-ban, de már 1000 körül letelepedett itt néhány remete. Eredetileg a stronconeai *San Benedetto in Fundis*-apátság fennhatósága alá tartozott barlangjaival és a Szent Szilveszter tiszteletére emelt kápolnával.⁶⁰

⁵⁵ Uo. 47, 61.

⁵⁶ Uo. 68.

⁵⁷ ANGELA MARIA SERACCHIOLI: *Di qui passò Francesco*, i. m., 47–48.

⁵⁸ Uo. 111.

⁵⁹ Uo. 150. és *Assisi Szent Ferenc írásai*, i. m., 18–19.

⁶⁰ Uo. 170.

A MONASZTIKUS ÉLET REFORM CSOPORTJAI ÉS SZENT FERENC KAPCSOLATA

Camaldoli és Szent Romuáld, Grandmont és Murret Szent István

Szent Romuáld (952 k. – 1027) a toszkán határvidéken prédikált és tanított, valamint remetéskedett. Remeteségét az Arezzo környéki Camaldoliban 1012-ben alapította meg, mely a Szent Megváltónak szentelt templomból és öt remetelakból állott. „Mielőtt beléptek volna e zárt környezetbe – amely »börtönükké« lett, minden vagyonukat kiosztották a szegények között.”⁶¹ Romuáld a remete szerzetesség újjáélesztését tűzte ki céljául, s valóban a kor szerzetesi reformjai a sivatagi atyák tanítása szerint akarták megújítani a szerzetességet. Hogy mindezzel Ferenc milyen szoros kapcsolatban állt, annak illusztrálására elég arra a két már említett tényre emlékeztetnünk, hogy ti. Ferenc megtérésekor remetehabitust öltött, és hogy eleinte nem tudta eldönteni, remeteként éljen-e, vagy olykor-olykor prédikáljon is. Ha Ferenc azt választja, hogy csak visszavonultan él, azzal voltaképpen a reformbencések és a remeteregulát követők sorába állott volna be. Egészen meglepő, de a remeteéleten és a prédikáción nyugodott Szent Romuáld „programja” is. Szent Ferenc egyébként maga is megfordult Camaldoliban, ami azt is jelenti, hogy ismerte a kamalduli remeték életét, életformáját. Camaldoli ugyanis csupán harminc-egynéhány kilométerre fekszik Ferenc stigmatizációjának színhelyétől, Alvernától, és a hagyomány szerint 1220-ban, a remeteség, illetve monostor templomának felszentelésén, amit Hugolino bíboros, a későbbi IX. Gergely pápa végzett, Szent Ferenc is jelen volt.⁶² Egy másik nagyon érdekes mozzanat, hogy pontosan azt kívánta Ferenc is a rendbe belépőktől, amit Szent Romuáld a Camaldoliban remetéskedni kívánóktól, hogy ti. mielőtt belépnek a rendbe, vagyonukat osszák szét a szegényeknek. Különös az is, hogy az Assisi fölött fekvő remeteséget Ferenc *Carcerinek*, azaz börtönnek nevezte el, mely egybeesik Szent Romuáld szóhasználatával. Végül pedig meg kell említenünk azt a tényt, hogy a Perugiai legenda 10–11. fejezete, melyben Ferenc elmondja, hogy hogyan nézzen ki a testvérek porciunkulai lakhelye, pontosan megegyezik egy kamalduli kolostor

⁶¹ PETER KING: *A monachismus Nyugaton*, i. m., 154.

⁶² ELIO BROMURI – MARIA RITA VALLI (eds.): *Umbria Mistica. Itinerari della Santità*, Conferenza Episcopale Umbra, Regione dell’Umbria, La Voce, 2000, 68.

szerkezetével, és elég meglepő módon több XVII. századi ábrázoláson is ezt láthatjuk.⁶³

S ha mindez még nem lenne elég, íme egy idézet Szent Romuáldtól: „Törd meg teljesen akaratodat, és oly csökönyös kitartással ülj ott [ti. celládban], mint egy öszvér, engedvén, hogy Isten kegyelme elégedettséggel töltsön el, egyáltalán *nem törődve azzal, hogy mit tégy, vagy mit egyél, hacsak édesanyád nem gondoskodik rólad.*”⁶⁴ S ezek után nézzük, hogyan rendelkezik Ferenc a remeteségeknek adott regulájában:

„Azok a testvérek, akik szerzetesek módjára akarnak remeteségben élni, hárman vagy legfeljebb négyen legyenek: közülük kettő legyen az anya, és legyen nekik két vagy legalább egy fiuk. A két anya Márta életmódját élje, a két fiú pedig Máriáét. [...] Tertia után oldják fel a csendet, beszélhetnek egymással, s odajárulhatnak anyjukhoz. Amikor úgy tetszik nekik, az Úristen szerelméért szegény kicsinyek módjára alamizsnát kérhetnek tőlük. [...] Azok a testvérek, akik az anyák, igyekezzenek távol maradni mindenkitől, és miniszterük iránti engedelmességből fiaikat is őrizzék meg mindenkitől, hogy senki se beszélhessen velük. A fiak tehát ne beszélgessenek mással, csak az anyákkal, valamint miniszterükkel és örüikkel, amikor ezeknek úgy tetszik, hogy az Úristen áldásával meglátogassák őket. A fiak pedig olykor vegyék át az anyák szolgálatát egy olyan beosztás szerint, amit közös megbeszéléssel alakítanak ki a körülményekre tekintettel.”⁶⁵

Már a remeteségeknek adott regula kezdőszavai is meglepő hasonlóságot mutatnak Szent Romuáld és a szerzetességet a remeték, sivatagi atyák mintájára megújítani kívánó reformmozgalmak célkitűzésével, amikor azokról beszél, „akik szerzetesek módjára akarnak remeteségben élni”. De ha tovább olvassuk a szöveget, azt látjuk tehát, hogy Szent Ferenc pontosan azt az életformát írja elő a remeteségben élő testvéreknek, mint ami a kamalduli remeteségek „alapképlete” volt.

⁶³ FRANCESCO PROVIDONI: *Otto incisioni*, Edizioni Porziuncola, é. n., 1. metszet, és *Processione alla Porziuncola*, ugyancsak Francesco Providoni festménye a Porciunkulai kolostor nagy kerengőjében. Lásd MARIO SENSI: *Il perdono di Assisi*, i. m., X. ábra.

⁶⁴ PETER KING: *A monachismus Nyugaton*, i. m., 154.

⁶⁵ RRem, in *Assisi Szent Ferenc írásai*, i. m., 144–145.

Az édesanya és fiú szerepek azonban egy másik szerzetesközösséghez és annak alapítójához vezetnek bennünket, mégpedig a Grandmonti rendhez, melynek alapítója, Murat/Murret Szent István (1050–1124) a Limoges melletti Murat erdőségeiben vonult magányba, és halála után tanítványai az ugyancsak Limoges közelében lévő Grandmont magányában folytatták alapítójuk életét. A közösség renddé válása és elterjedése azonban már közvetlenül a Ferencet megelőző időszakban történt, az alapító Szent Istvánt pedig már Ferenc életében, 1189-ben avatta szentté III. Kelemen pápa. Akkoriban tehát modern szentnek számított.⁶⁶ A Márta–Mária tipológiát azonban a *Regula Grandmontani* is ismeri, de ezt a megkülönböztetést a laikus és a klerikus szerzetesek között alkalmazza. Úgy tűnik, hogy a Perugiai legendának a Porciunkulára vonatkozó leírása,⁶⁷ mely ugyanezt a megkülönböztetést tartalmazza, a *Regula Grandmontani* hatása, mely idegen a ferences lelkiség *vita fraternára* vonatkozó elképzelésétől. Ezért rendelkezik úgy a remeteségeknek adott regula, hogy az anya és fiú szerepeket ne rögzítsék, hanem időről-időre váltogassák, „amit közös megbeszéléssel alakítanak ki”.⁶⁸ Csak megjegyezzük, hogy a *Regula Grandmontani* és Szent Romuáld felfogása fontos adalék lehet a Ferenc szóhasználatában oly fontos édesanya kifejezés értelmezéséhez is, melyet az előjárók feladatának kijelölésekor és a testvérek egymáshoz való viszonyának meghatározásakor (lélek szerinti testvérek) is használ.

S még egy fontos tényt hozunk ide. Mint azt már említettük, Szent Ferenc *Intelmeinek* tematikája Szent Benedek reguláját követi, tartalma azonban Murret Szent István *Sententiáit*, aki nem regulát írt, hanem 122 maximában hagyta tanítását követőire.⁶⁹ Ferenc részéről ez szinte azt jelenti, hogy „ha kell, tudok én is ilyen szabályokat, mondásokat alkotni, de én alapvetően mást szeretnék”.⁷⁰ Ferenc *Intelmeinek* formája a sivatagi atyák mondásainak stílusát idézi, s mint említettük, pontosan ők álltak a középkori remetemozgalmak megújulási programjának középpontjában is.

⁶⁶ PUSKELY MÁRIA: *Keresztény szerzetesség. Történelmi kalauz*, 1. kötet, Bencés Kiadó, Pannonthalma, 1995, 354–355.

⁶⁷ PL 9–10, 14–16, in *Assisi Szent Ferenc Perugiai legendája*, i. m., 29–32, 35–38.

⁶⁸ ORBÁN ZSOLT: *Ferences remetesség a rend első évtizedeiben és az itáliai obszerváns mozgalomban* [szakdolgozat], Szegedi Tudományegyetem BTK, Szeged, 2003, 22–23.

⁶⁹ ROBERT J. KARRIS: *The Admonitions of St. Francis: Sources and Meanings*, i. m., 3.

⁷⁰ Hasonlóságok: például Murret: *Sententiae* XCIV. és Szent Ferenc 1. és 26. intelme, valamint a 3. és 2. intelem. Lásd ROBERT J. KARRIS: *The Admonitions of St. Francis: Sources and Meanings*, i. m., 3–4.

Ami a sivatagi atyákat illeti, „számos olyan utalás van a ferences forrásokban, ami a sivatagi atyák tanításának alapos ismeretére vall. Nagyon sok toposz, történet, megegyezés utal a korai remeteeszménnyel való szoros kapcsolatra”.⁷¹ S hogy Ferenc és mozgalma konkrétan ezzel a hagyománnyal miként találkozhatott? Elég arra utalnunk, hogy a Spoleto feletti Montelucón, amelyet nagy valószínűséggel Ferenc maga is ismert, és ahol ma ferences kolostor áll, a VI. század óta jelen volt egy szír eredetű közösség.⁷²

Két kamalduli előzménnyel rendelkező ferences remetesség: Celle di Cortona és Monte Casale

Arra vonatkozóan, hogy Ferenc ismerhette-e, és ha igen, honnét ismerhette a kamalduliakat és életformájukat, a fentiekén túl két újabb adatot hozunk. Az általa alapított *Celle di Cortona* ferences remetesség helyén ugyanis kimutatható egy korábbi kamalduli remetetelep,⁷³ ami szoros kapcsolatot, illetve az életforma gyakorlati ismertét tételezi fel. De ide kell sorolnunk a szintén általa alapított *Monte Casale* remetességét is, ahol a Tiberis felső völgyén átvezető út védelmére emelt katonai őrtorony a XII. században elveszítette jelentőségét. A század végén az elnéptelenedett helyen a Borgo San Sepolcra-i kamaldulik kis remeteséget, zarándokszállást és ispotályt létesítettek, ami hamarosan teljesen szegénykórház lett. Végül Città di Castello püspöke, János 1213-ban engedti meg a kisebb testvéreknek, hogy életvitelszerűen ott tartózkodjanak.⁷⁴

Fonte Avellana és Damiáni Szent Péter

Csak a teljesség kedvéért említjük meg, hogy ugyancsak Umbria területén található a Fonte Avellana-i Szent Kereszt-remeteség, melyet a hagyomány szerint Szent Romuáld alapított még 1027-ben. Ebbe a remetességbe lépett be 1033-ban Damiáni Szent Péter (1006–1072), ahol a közösség életét 1044-től perjelként irányította. Regulája, a *De ordine eremitarum et facultatibus eremi*

⁷¹ ORBÁN ZSOLT: *Ferences remetesség a rend első évtizedeiben és az itáliai obszerváns mozgalomban*, i. m., 23.

⁷² Uo.

⁷³ LUIGI PELLEGRINI: *Insedimenti Francescani nell'Italia del Duecento*, Laurentianum, Roma, 1984, 79–80.

⁷⁴ FERNANDO URIBE: *Itinerari Francescani*, i. m., 174; ANGELA MARIA SERACCHIOLI: *Di qui passò Francesco*, i. m., 55–56.

Fontes Avellani, és a Fonte Avellanában élő remeték életét bemutató *De suae congregationis institutionis ad Stephanum monachum*, a legkorábbi úgynevezett remeteregula.⁷⁵ Noha fontos remeteségről van szó, tudásunk szerint Szent Ferenc nem állt velük kapcsolatban.

Vallumbrosa és Gaubert János

Vallumbrosa Toszkánában fekszik, csakúgy, mint Camaldoli, és mindkettő csaknem egyforma távolságra a Ferenc számára oly kedves Alvernától. Az apát-ság és a kongregáció alapítója Gaubert János (†1073). Szent Romuáldtól és a monasztikus szerzetességet a sivatagi atyák példáján megújítani kívánó többi remetétől eltérően, Gaubert János ragaszkodott Szent Benedek regulájához, és annak szigorú, betű szerinti betartását kívánta.

Érdemes felidézni a reformjának néhány sarokpontját. Az egyik ilyen a szegénység volt, melynek meg kellett mutatkoznia épületeik szegényességében, abban, hogy kezük munkájából, mégpedig mezőgazdasági munkából kellett élniük, hogy ruhájuk festetlen gyapjából készült, szürke színű volt, és csupasz, terítetlen asztaloknál étkeztek. Volt, hogy János a szegényekkel való szolidaritásból eladta a templom ünnepi miseruháit, hogy árát a szegényeknek adja, de a klerikusokat is buzdította a közösségi életre, és újjáépített romos templomokat is.

A társadalommal való kapcsolattartás céljából vett fel világi testvéreket, konverzusokat (*monachi conversi*), akik a remetemozgalmakból ismert édesanyjai szerepet is be tudták tölteni (piacra járás stb.), hogy ezzel biztosítható legyen a többi szerzetes világtól való elzárkózása is.

Végül fontosnak tartjuk megemlíteni, hogy János utódja, Rudolf apát (1073–1077) egy jelentős újítást vezetett be a közösség életében, ugyanis minden évben gyűlésre hívta össze a kongregáció apátjait és apátságainak néhány szerzetesét. „A találkozó minden jel szerint meglehetősen fesztelen, közvetlen légkörben zajlottak le. A résztvevők egymás épülésére részleteket olvastak fel a Szentírásból, az atyák vagy Gaubert János életéből. Emellett kétségkívül megbeszélték az intézményekben adódó közös problémákat is.”⁷⁶

⁷⁵ PUSKELY MÁRIA: *Keresztény szerzetesség*, 2. kötet, i. m., 879; PETER KING: *A monachizmus Nyugaton*, i. m., 155–159; ELIO BROMURI – MARIA RITA VALLI (eds.): *Umbria Mistica. Itinerari della Santità*, i. m., 52–56.

⁷⁶ PETER KING: *A monachizmus Nyugaton*, i. m., 174–175.

Annak megvizsgálása, hogy mindezek a cisztercieknél egy generációval korábbi intézkedések vajon gyakoroltak-e hatást a ciszterci reformra, nem tartozik témánkhoz, de az már igen, hogy a vallumbrosaiak által követett szegénység és annak megnyilvánulási formái nagyon közel állnak Ferenchez. Gondoljunk csak Végrendeletének szavaira:

„És akik jöttek, hogy elfogadják ezt az életmódot, mindazt, amijük csak volt, a szegényeknek adták. És beértük egyetlen habitussal, melyet, aki akart, kívül-belül megfoltozott, valamint kordával és alsóruhával; és nem akartunk többet birtokolni. [...]

És én két kezemmel dolgoztam és akarok dolgozni, és határozottan úgy akarom, hogy az összes többi testvér is dolgozzon, ahogy a tisztesség megkívánja. Akik nem tudnak, tanuljanak meg, nem kapzsiságból, hogy munkabért kapjanak, hanem a példaadás kedvéért és a tétlenség elűzése végett. És ha nem adnák meg a munkabért, járuljunk az Úr asztalához ajtóról ajtóra alamizsnát kérve. [...]

Óvakodjanak a testvérek attól, hogy templomokat, szegényes hajlékokat és bármi mást, melyet számukra emelnek, valamiképpen elfogadjanak, kivéve, ha azok illenek a szent szegénységhez, melyet a Regulában megígértünk; és ott vendég módjára tartózkodjanak, mint jövevények és zarándokok.”⁷⁷

Celanói Tamás nemrégiben előkerült Ferenc-életrajza Ferencet magát is úgy mutatja be, mint aki a mezőgazdasági idénymunkások öltözékét viseli.⁷⁸ Ismert az ő életéből is olyan helyzet, amikor az evangéliumoskönyvet vagy az oltárdíszeket adta el, illetve adta oda egy szegénynek,⁷⁹ látomásának nyomán pedig hivatásának kezdeti szakaszában maga is templomokat épített újjá.⁸⁰ A konverzusok feladata nagyon hasonló a remeteségeknek adott regula édesanyai szerepéhez, amint arról már volt szó, illetve a világi rendiek gondoskodó magatartásához. Végül a káptalan intézménye és annak szerepe is nagyon ha-

⁷⁷ Végr 16, 20–22, 24, in *Assisi Szent Ferenc írásai*, i. m., 165–166.

⁷⁸ JACQUES DALARUN: *Boldogságos Ferenc atyánk megtalált életrajza*, i. m., 27–28. és a 60. fejezet: uo. 95.

⁷⁹ CÉ2 91, in CELANÓI TAMÁS: *Szent Ferenc második életrajza*, i. m., 221.

⁸⁰ CÉ1 18–22, in CELANÓI TAMÁS: *Szent Ferenc első életrajza*, i. m., 37–41.

sonlít Ferencnek a káptalan feladatáról alkotott elképzeléséhez. Erről a Megnem erősített regulában a következőket olvassuk:

„Minden miniszter évenként egyszer, Szent Mihály arkangyal ünnepén, tetszés szerinti helyen találkozhat testvéreivel, hogy ott az Istenre vonatkozó dolgokat megbeszélje velük. A tengerentúli és a hegyeken túli vidékek miniszterei pedig háromévente, míg a többi miniszter évente jöjjön össze káptalanra a porciunkulai Szűz Mária templománál Pünkösdkor, kivéve, ha az egész testvéri közösség minisztere és szolgálja másként rendelkezik.”⁸¹

Mindezek nem egyszerű párhuzamok, és nem arról szólnak, hogy Ferenc nem volt eredeti egyéniség, vagy hogy csupán összeszedegette és megismételte volna a szerzetesség őt megelőző időszakának bizonyos elemeit, hiszen megterése előtt nem is nagyon ismerhette azokat. De még ha bármit is tudatosan megismételt volna ezek közül, azokat sem tehette volna meg személyes átélés, személyes istenélmény nélkül. Ezeknek az „előzményeknek” az ismerete sokkal inkább azért fontos nekünk, hogy érzékeljük és megismerjük az őt körülvevő vallásosság légkörét, és a szerzetesség korabeli ismert és „természetes” megnyilvánulásait.

A ciszterciek és Szent Bernát

Mindez persze nem jelenti azt, hogy Ferenc csak az Umbriában oly erős remetemozgalmakat ismerte volna, és ne ismerte volna a ciszterci lelkiségi irodalmat. Teljesen egyértelmű ugyanis például Szent. Bernát *Liber/Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae* XV. és Ferenc 19 intelmének összefüggése.⁸² De a ciszterci szokások ismeretére utal többek közt az is, hogy Ferenc a ciszterciek sűrű szövetéből készítettett magának ruhát,⁸³ és csakúgy, mint Szent Bernát, Ferenc is ellenezte, hogy rendi közössége bármiféle kiváltságot, mentességet vagy privilégiumot élvezzen az Egyházon belül. Szent Bernát az alázatosság gyakorlása miatt utasította vissza a pápai privilégiumokat, „mert azoknak révén a püspökök még dölőfösbé, a szerzetesek pedig még romlottabbá vál-

⁸¹ RnB 18, in *Assisi Szent Ferenc írásai*, i. m., 119.

⁸² ROBERT J. KARRIS: *The Admonitions of St. Francis: Sources and Meanings*, i. m., 4–6.

⁸³ PL 101, in *Assisi Szent Ferenc perugiai legendája*, i. m., 131.

tak”.⁸⁴ Ferenc pedig a *minoritas* nevében nem tartotta azokat elfogadhatónak. Sajnos azt látjuk mindkét rend esetében, hogy az alapítók szándékát mindkét esetben felülírta az emberi gyarlóság és az egyházpolitika.

KÖLCSÖNHATÁS

Végül azt is jó tudnunk, hogy nemcsak a bencések és más szerzetesi reformok gyakoroltak hatást Szent Ferencre és mozgalmára, hanem ez a hatás egy idő után kölcsönössé vált. Hiszen amint a következőkben látni fogjuk, éppen a ferencesek és a koldulórendek hatására keletkeztek az első monasztikus kollégiumok a nagy egyetemi központokban.

A monasztikus rendek és Ferenc kapcsolatának megismerése azért is fontos, mert a tények ismeretében nem lehet azt mondani, hogy a monasztikus élet hanyatlóban volt a korban.⁸⁵ Ez pedig azt is jelenti, hogy át kell értékelnünk azt a sztereotípiát, miszerint a monasztikus rendek válságba kerülése okozhatta a koldulórendek robbanásszerű előretörését, elterjedését. Ennek más okai lehettek, például a városok kialakulása és a polgárság eltérő lelki igényeinek megjelenése. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az, hogy először a ferencesek is a városokon kívül telepedtek le, és nemegyszer a polgárság kérésére költöztek be a városba. Ezt a ferencesek és domonkosok megtehették, mert nem kellett otthagyniuk monostoraikat, ezzel együtt hagyományaikat, hiszen ezek ekkor formálódtak. A városok súlyának növekedése, a polgárság és az egyetemek megjelenése hasonló hatással volt a XIII. századi monasztikus rendekre is. A városok és az egyetemek vonzereje már csak azért sem volt elhanyagolható, mert „a legkiválóbb jelöltek az újonnan alapult kolduló rendekhez csatlakoztak”.⁸⁶ Többek között ezért is létesítenek egymás után tanulmányi házakat és kollégiumokat először a ciszterciek, majd a bencések a XIII. század második felében a nagy egyetemi központokban (Párizsban a ciszterciek Szent Bernát Kollégiuma 1246-ban, Fleury bencés apátságának kollégiuma 1247-ben, Cluny kollégiuma 1269-ben, Oxfordban a ciszterciek kollégiuma 1281-ben stb.).⁸⁷ Ez azonban már az az idő, amikor a koldulórendek harmadik nagy egyetemi magiszter generációja tanít például a párizsi egyetemen. A később

⁸⁴ PETER KING: *A monachizmus Nyugaton*, i. m., 195.

⁸⁵ Uo. 168.

⁸⁶ Uo. 254.

⁸⁷ Uo. 255.

bekövetkezett hanyatlásnak ugyancsak oka lehetett azonban az is, hogy a koldulórendek a szegénységet olyan fokban élték, ami ugyan felmerül a különféle monasztikus reformok során (például ciszterciek), de a monasztikus élet költöttségei miatt csak a koldulók vitték „tökélyre”.⁸⁸

ÖSSZEGZÉS

Összegzésül azt mondhatjuk, hogy a monasztikus rendek és Szent Ferenc, illetve a ferences mozgalom kapcsolata nagyon összetett jelenség.

Szent Ferenc számos bencés apátsággal és közösséggel kapcsolatban állott. Gyakran megfordult bencés monostorokban, ismerte a bencés regulát és életformát, az éppen akkor modern bencés lelkeségi irodalmat, és a születő ferences közösség számos, eredetileg a bencésekhez tartozó kápolna mellett telepedett le, vagy elhagyott monostort népesített be.

A bencés monostorok magatartása pedig kivétel nélkül nagyon is támogató volt Szent Ferenc irányába, akiben koruk szentjét tisztelték, és akinek mozgalmát nagyon sokféleképpen segítették.

Ezzel együtt Ferenc ismerte a szerzetesi életet a remeteség irányából megreformálni kívánó csoportokat, és kapcsolatban állt velük. Tőlük nemcsak remeteségeket vett át a rend, de az életforma számos elemét is.

Ez a hatás azonban a XIII. század második felére már kölcsönössé vált, és a koldulórendek hatására a monasztikusok is tanulmányi házakat kezdtek alapítani a nagy egyetemi központokban.

⁸⁸ Uo. 243.

Balázs M. Mezei: Radical Revelation

T&T Clark, Bloomsbury, London, 2017.

Radikális reveláció – ez a címe Mezei Balázs professzor 2017-ben angol nyelven megjelent kötetének, amely az „Illuminating Modernity” sorozatban látott napvilágot. Már a sorozat címe és célja is árulkodó: „Az Illuminating Modernity a hit megújulását szolgálja egy olyan világban, ami egyszerre istentelen és bálványimádó”. A sorozatszerkesztők reménye szerint „ez a megújulás komolyan veszi a hit örökségét, és annak reményében kutatja a hagyományt, hogy kortárs fejlődésének céljai azon belül találhatóak”. A szerkesztők „ferences opciónak” nevezik megközelítésüket, hozzátéve ugyanakkor, hogy az egyik legfontosabb forrás, amiből táplálkoznak, a tomizmus, „főleg a modern tomista gondolkodás rejtett kincsei, amelyeket a kontinentális és fenomenológiai filozófiában, illetve teológiában” találhatunk meg (II. oldal).

A szerző itthon is jól ismert, s nemzetközileg is elismert filozófus-teológus, akinek nem ez az első kötete. A Magyar Tudományos Akadémia doktorának, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem professzorának az ezredforduló után magyar nyelven megjelent fontosabb kötetei közt ott találjuk a *Vallás és hagyományt* (L'Harmattan, Budapest, 2003), a kétkötetes *Vallásbölcseletet* (Attraktor, Gödöllő, 2004) és a *Mai vallásfilozófiát* (Kairosz, Budapest, 2010). Ezek mellé a teológiai munkák mellé sorakozik fel a Századvég által kiadott, Mezei Balázs által szerkesztett és előszóval ellátott *A modernitás válsága. Az egyesült államokbeli konzervatív publicisztika kialakulása és főbb témái* (2014), ami, mint címe is mutatja, közélethez közelebb, politikusabb és a vallásbölcseletnél kicsit könnyedebb hangvételű (de komoly szándékú) írásokat tartalmaz. *A modernitás válságának* Mezei által írt bevezető tanulmánya fontos

tájékoztató pont a téma iránt érdeklődők számára.

Mezei Balásznak több munkája látott napvilágot angol nyelven az utóbbi években: a *Religion and Revelation after Auschwitz* (Bloomsbury, New York, 2013), s az *Illuminating Faith* (Bloomsbury, New York, 2015, társszerzőkkel: Francesca Murphy és Kenneth Oakes). A *Religion and Revelation After Auschwitz* témája tulajdonképpen azonos a mostani kötetével: a reveláció fogalma. Hans Jonas és Johann Baptist Metz az „Auschwitz utáni” kor szempontjából vizsgálja a kinyilatkoztatás kérdéskörét olyan szerzők nyomán, mint Avery Dulles, Richard Swinburne és Keith Ward, érintve a teista filozófiát, a misztikát, a művészeteket és a fenomenológiát. Az *Illuminating Faith* tulajdonképpen egyetemi használatra készült szöveggyűjtemény, amely fontos teológiai szerzőkről írt elemzéseket gyűjtött egybe. A 2016-ban az „Illuminating Modernity” sorozatának részeként megjelent *Christian Wisdom Meets Modernity* szerzői, köztük Mezei Balázs, számos gondolkodót elemeznek, többek közt a „romantikus tomizmust” követő Erich Przywarát és Fernand Ulrich, valamint a tomizmust radikálisan újraértelmező Hans Urs von Balthasart és Joseph Ratzingert (XVI. Benedek pápát), de Karol Wojtylát is (Szent II. János Pál pápát). Vizsgálják a kötetben Kierkegaard, Heidegger, Karl Barth és Karl Rahner munkásságát is. A cél, hogy bemutassák a kapcsolatot a modernitás és a keresztény bölcsesség között. Így érkezünk el a mostani kötethez.

Amely a revelációról szól. A kifejezést katolikus körökben inkább kinyilatkoztatásként, protestánsoknál kijelentésként fordítják. Mivel a szerző sajátos értelemben használja, alkalmasabb magyarul is a latin alakot előnyben részesítenünk: revelációt mondanunk. A könyv témája tehát a reveláció radikális mivolta, radikális jelzője pedig a kinyilatkoztatás lényegére utal, amely szerint Isten teljes önátadásban mutatja meg magát. Mezei fi-

gyelmezett: az isteni reveláció elfogadása még a modern kor jelentős részében is magától értetődő volt filozófusok, teológusok, természettudósok számára is. Ugyanakkor 18 századba telt, mire a kinyilatkoztatásról szóló tisztázások során eljutottak oda, hogy azt mint önrevelációt (*self-revelation, Selbstoffenbarung*) értelmezték – ez képezi Mezei professzor munkájának kiindulópontját is: „A radikális reveláció így Isten legbenső énjének kinyilatkoztatása a személyi mivolt formáiban. A radikális személyi mivolt, amint a szövegben nevezem, Isten egységének szükség-szerű kifejezése a személyek pluralitásában.”

A szerző megkülönböztet direkt és indirekt, azaz közvetlen és közvetett revelációt. Az előbbi tárja fel azokat a perspektívákat a bevezető szerint, amelyben fellelhető az „apokaliptikus személyi mivolt”. A direkt és indirekt reveláció és a személyi mivolt apokaliptikus vagy radikális változata az érem két oldala, akárcsak az *ad intra* és *ad extra* reveláció.

Mivel a könyv tárgya és annak vizsgálata meghaladja mind a filozófia, mind a teológia területét, Mezei Balázs művét „nem szten-derd radikális filozófiai teológiá”-nak hívja, mely azon törekvések része, amelyek megszeretnék újítani a kortárs teológiát és filozófiát, hiszen a nyugati történelem, gondolkodás és kultúra érthetetlen a reveláció nélkül – amelynek újra központi jelentőségűvé kell válnia.

A kötet hét fejezetre oszlik. Az első fejezet a reveláció fogalmának történelmi és szemantikai tisztázásával foglalkozik. A második fejezet az elemzés módszertanát ismerteti, bemutatva és mérlegelve számos szóba jöhető megközelítést, elméletet, amelyeknek kritikáját is adja. Végül egy egyesített modell mutat be a szerző, amely után a revelációt a keresztény liturgia példáján elemzi, mint amiről „bebizonyosodott, hogy a reveláció szintézises modellje”. A harmadik fejezet bevezeti és elemzi az önreveláció fogalmát mint a reveláció legfontosabb, modern értelmezését. A fe-

jezet ezért sokat foglalkozik a személyi mivolt, a személyiség kérdéskörével és az emberi személy megértésének történelemben kibontakozó megértésével, beleértve a felvilágosodás meghatározó korszakát, illetve a keresztény perszonalizmust is. A fejezetben a szerző különbséget tesz az én és a személy között (*selfhood, personhood*). A negyedik fejezet központi témája maga a radikális reveláció. Mezei megkülönbözteti az önrevelációt és a radikális revelációt, és emellett érvel, hogy a második a szabadság tényének különös megtestesülése: „A szabadság lényegi a revelációban, és a radikális reveláció a radikális szabadságra épül” (xxiv. oldal). Az ötödik fejezet bevezeti az „apokaliptikus személyi mivolt” fogalmát, ami a radikális személyi mivolt kiteljesítése. Ezt Michelangelo *Utolsó ítélet* című freskójának elemzésével illusztrálja. A fejezet végén a szerző trinitárius következtetéseket von le addigi gondolatmenetéből. A hatodik fejezetben az apokaliptikus személyi mivolt fogalmából kiindulva Mezei kifejleszti az apokaliptikus fenomenológiát. A hetedik fejezetben levonja az általános következtetéseket és hangsúlyozza a reveláció „katolicitását”, egyetemességét, amelynek kiteljesítése a hit, remény és szeretet klasszikus háromszöget által valósul meg.

Talán két részt érdemes külön is kiemelni a kötetből: a premodern, kozmikus világkép taglalót és a személyelméleti fejtegetéseket. Mezei szerint a reveláció egyik előfeltétele a világegyetem premodern, természetjogi szemlélete, amelyet kozmologikus előfeltevésnek nevez. A mai, elidegenedéssel foglalkozó tanulmányok gyakran csak annyit rónak fel a felvilágosodásnak és a modern tudománynak, hogy azok varázstalanították a világegyetemet. Ezen gyakran annyit értünk, hogy eltűntek belőle a régi népi hiedelemvilág elemei. Mezei elemzéséből kiderül, hogy a varázstalanítás nem pusztán ennyit jelent. A régi, kozmologikus világrendben a világegyetemnek két, karakterisztikus összetevője volt: a föld és az ég; az előbbi feminin, passzív és befogadó;

az utóbbi maszkulin és aktív. A föld az égtől származott. Az égnek tudása volt az isteniről. Ha egyáltalán létezhet bármilyen revelációról való tudásunk, akkor azt az ég adta a földnek – mutat rá Mezei. Az ég azonossá vált az istenséggel, vagy ha nem, akkor az istenek lakóhelyének bizonyult. Az ég (a csillagmozgásokon keresztül) részletesen meghatározza, mi történik „idelent”. S ahogy föld és ég, úgy nő és férfi is alapvetően különbözik, de képes az együttműködésre a föld–ég mintára. *Vice versa*: az univerzum az emberek mintájára organikus egészet alkot, aminek élete van, és amit kormányoznak. Eszerint a világlátás szerint a föld is isteni valamiképp, s az emberek is részesei a mennyek misztikus eseményeinek. A szerző e fejtegetéseiben főképpen C. S. Lewis *The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature* (1964) című munkájára hivatkozik, ahol az érdeklődők részletesebben is utánanézhetnek a premodern kozmikus világképnek. Az ég és föld összekapcsolódásáról ugyanakkor klasszikusnak számít még Mircea Eliade két ismert munkája: *A szent és a profán* (magyarul 1999) és *Az örök visszatérés mítosza* (1993).

Mezei rámutat: a modern tudomány kutatásai ugyan megváltoztatták az univerzumból alkotott képünket, de nem változtatták meg a naiv észlelést és a hozzájuk kapcsolódó mentális összetevőket. A revelációra is ilyen attitűddel tekintünk.

Ennek kapcsán a szerző megkülönbözteti a régiek „gazdag tényeit” (*rich fact*) a modernek „szegényes tényeitől” (*poor fact*) (38 skk). A modernnek a tényeket önmagukban állónak, önmagukon túl nem mutatónak veszik. A régiek allegorikusan értelmezték a tényeket, s ezt teljes valóságként élték meg. Krisztus halála és feltámadása az első keresztények számára nem csupán egy haláleset volt a többi között, nem csupán egy tapasztalat, élmény, hanem egyben egy isteni valóság kinyilatkoztatása is. Ez a gazdag, allegorikus tényértelmezés, s ezek a „paradigmatikus allegóriák”

egyáltalán nem valamilyen önkényes allegorizálás eredményei, inkább a történelemmel szembeni attitűd, egy történelemértelmezési megközelítés; a valóság „perspektivikus szemlélése”, amelyben a konkrét események gyökereznek: „Az evangéliumok úgy tekintenek Jézus életének tényeire, mint paradigmatis tényekre, azaz olyan eseményekre, amelyek olyan perspektívát nyitnak, amelyben benne foglaltatik az isteni élete” (38). Az évszázadok folyamán azonban a tényeket realisztikusabban kezdték értelmezni, az Egyház örökségeként, amelyet a hagyomány és a doktrína fejez ki, és a paradigmatis allegória a tekintélyek alá rendelődt. A szekularizáció is, amelyen ma az elvallástalanodást értjük, a kozmikus világkép hanyatlásával és a kopernikuszi világkép győzelmével kezdődött, s ezzel párhuzamosan az allegorikus tényértelmezés helyét átvette a szűken vett tényértelmezés.

Az emberi személy is értelmezhető a maga anyagi szingularitásában, de akkor nem értjük őt, mint személyt – szögezi le Mezei. Csak ha a személyének a magját, lényegét figyelembe vesszük, amint az beágyazódik a családba, a társadalomba, a kultúrába és a nyelvbe, s megértjük motivációt, gondolkodását, akkor értjük pontosan egyedi-személyi mivoltát. Ezért aztán Mezei pusztán egy bekezdést szentel azon posztmodern elméleteknek, amelyek valamiféle véletlen társadalmi interakciók termékének tartják a személyiséget.

Isten a világgal és az elmével kommunikál. A hit az elme határképessége. Amit mi emberi személynek hívunk, abban egyesül az agy és a világ – fejt ki Mezei. Az „emberi személyek fizikai, társadalmi, mentális és különösen is személyes létükben az isteni reveláció legfontosabb hordozói” (64). Isten pedig egy halandó, konkrét emberi személyben is kinyilatkoztatta magát, ti. Krisztus Jézusban.

Ez a szemlélet, amelyet a szerző kifejti, teljes ellentétben áll az utóbbi évtizedek azon posztmodern szemléletével (elsősorban is a

posztstrukturalizmuséval), amely az emberi elmét teljesen szeparálnak tekinti a világtól, s ezért kétségbe vonja, hogy képesek lennénk a világot a maga valóságában észlelni: a posztstrukturalisták többnyire nem tagadják, hogy létezik külvilág; csak épp azt kétlik, hogy abból bármilyen érvényes következtetést le tudunk vonni. Ezzel szemben Étienne Gilson tomista filozófiatörténész is azt állítja, összhangban Mezeivel: az ilyen elméletek ott követik el a hibát, hogy az emberi elmét izoláltan kezelik a külvilágtól.

A *Radical Revelation* személyről szóló fejtegetéseiből mindenesetre kiderül: bizonyos, a felvilágosodásnak tulajdonított, emberrel kapcsolatos nézetek már a középkorban felbukkantak. Aquinói Szent Tamás például már írt az egyénről mint individuális intellektusról (amivel az averroizmus nehézségeit kívánta megoldani). Mezei láthatóan nagyra értékeli a felvilágosodás kereszténységéből fakadó erőfeszítéseit és eredményeit az emberi személy megértésének kibontásában, mint nem eszköz, hanem cél. Az emberi méltóság eme fel fogása fontos örökségünk. Ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet: emberi személyek csak kapcsolatban léteznek, valamint „személy és közösség kölcsönösen feltételezik egymást; nincs személy a közösségen kívül, és nincs közösségszemélyek nélkül” (94). Mindez igaz Istenre is: „a trinitárius doktrína magasabb szinten és új formában vallja a személy és közösség kölcsönös kapcsolatát” – utal a szerző a Szentháromságra, a „három személy, egy Isten”-re (94).

A személyi mivolt ugyanakkor mindig szabad, feltételezi a szabadságot – szögezi le a szerző. Az emberi személy még korlátaival együtt is mindig szabad arra, hogy máshogy válaszson. A szabadság persze torkollhat „túlzott individualizmusba”, de alapvető szabadságunk nem azonos az utóbbival. Azt ugyanakkor nem választhatja senki, hogy másik énje legyen, nincs személyiség egyfajta „énmag” nélkül, ami a személyiség „valódi identitása”

(144). A radikális reveláció pedig a szabadság végső ténye. Mezei Balázs a személyről és a közösségről való fejtegetésekben megjegyzi: a nyugati kultúra közösségteremtő törekvései a pümkösi közösséglében gyökereznek. Mindenesetre az „isteni reveláció ontologikusan személyiséget alkot, s ugyancsak alkot emberi személyiséget is” (144). Amint pedig „az indirekt kinyilatkoztatás a radikális személyiségben realizálja magát, a radikális reveláció leleplezi az apokaliptikus személyiség központosságát, azaz a személyiséget, ami magában hordozza és beteljesíti a radikális személyiség szenvedését” (148).

A radikális reveláció pedig, ami a könyv címe is, „úgy értendő, mint Isten közvetlen és közvetett önrevelációja, amivel abszolút szabadságát fejezi ki. A közvetlen revelációban magában benne található az információ arról, hogy az Isten revelációja. A radikális revelációban nincs mechanizmus vagy automatizmus, mivel az a szabadságon alapszik és szabadságban adódik át. A szabadság viszont mindig magában foglalja az elutasítást, a visszavonást vagy a tagadás lehetőségét” (152).

Mint a szerző a konklúzióban írja, kötete leglényegibb mondanivaló egy „dictum”-ban foglalható össze: *Revelatio est quammodo omnia* – A reveláció bizonyos értelemben minden (325). Hozzáteszi: „Egész nyugati kultúránk megmagyarázhatatlan maradna a kinyilatkoztatás dimenziója nélkül, annak trinitárius felfogásában” (338).

Mezei Balázs kötete sajátos filozófiai és teológiai nyelvezetet és fogalmi rendszert mozgat, így természetesen nem könnyű olvasmány. A szerző maga ad javaslatot az olvasás módjára munkája elején. Szakmai kiválóságán és jelentőségén túl pedig a *Radical Revelation* minden laikus érdeklődőnek is ajánlható, aki a megszokottól eltérő, új nézőpontból kíván elmélkedni a kinyilatkoztatás és annak összefüggéseiben a világgal és az emberrel. Talán az is megkockáztatható, hogy magnum opusszal van dolgunk – ezt persze

véglegesen nem mi, hanem az utókor hivattott eldönteni.

Szilváy Gergely

Martin Meiser: Septuaginta, inkulturáció és az identitás őrzése. Bevezetés a görög Ószövetségbe
Verbum, Kolozsvár, 2017, ford. Oláh Zoltán.

A kötet arra vállalkozik, hogy a zsidóság és a kereszténység számára egyaránt jelentős Septuagintát elhelyezze „történelmi és szellemtörténeti” környezetében a fordításában távolról sem egységes gyűjtemény könyveit, könyvcsoportjait jellemző filológiai sajátosságok és teológiai hangsúlyok figyelembevételével. A felsorakoztatott témákban és irodalmi idézetekben gazdag mű születésének háttere és motivációja a könyv felépítésén és kidolgozásában is érezteti lenyomatát. Martin Meiser, a Saarbrückeni Egyetem Evangélikus Teológiai Fakultásának biblikus professzora gyulafehérvári vendégelőadásai képezik a kötet alapját. A kéziratok fordítása Oláh Zoltán, a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskola és Papnevelő Intézet szentírásstudomány tanárának munkáját dicséri. Az írott anyag szerkezetében megőrzi az előadássorozatnak megfelelő témaköröket és azok akár jegyzetelhető szempontjait. Az egyes fejezeteken belül a téma általános bemutatásának igénye és a szemléltető példák gazdagsága ötlük szembe. Talán az előadások eltérő voltának tudható be, hogy néhol alapvető információknak egy alfejezetet szentel (lásd *Az ókori könyvformák* – 52), ugyanakkor például a könyv elejétől gyakran hivatkozott kai-ge recenzió meghatározás nélkül marad egészen a 10. fejezetig (197-ig). A héber és görög kifejezések talán ugyanezen okból nem egészen következetes írásmóddal, s időnként fordítás nélkül jelennek meg, jóllehet ennek egységes, olvasóbarát közlésformáját ígéri a fordítói előszó (13).

A könyvben tíz nagyobb témakör köré rendeződik a Septuaginta bemutatása. Az első fejezet (*Milyen célt szolgál ez a könyv?*) a Septuaginta-kutatás történeti áttekintését, a mű iránti érdeklődés változó motivációinak, kutatása jelentőségének bemutatását tartalmazza. Alapvető és a kötetben gyakori hivatkozási pont Alfred Rahlfs 1931-ben megjelent és klasszikussá vált Septuaginta-kiadása, amely azért született, hogy diákok, keresztény teológusok, lelkipásztorok számára „megbízható szöveg” (16) álljon rendelkezésre. A XX. század közepétől megújuló érdeklődést már nem csupán az Ószövetség szövegrekonstrukciója motiválja, hanem egyrészt a qumráni leletek felfedezése, ami az egymás mellett létező hagyományokra és a hellenisztikus kor zsidóságának sokrétűségére is rávilágít, másrészt a hellenisztikus kor kulturális és ezen belül irodalmi hagyatéka és szókincse iránti érdeklődés, valamint „a kereszténység zsidó gyökereinek újragondolása” (19) igénye is táplálja. A történeti vázlatot a Septuaginta-kutatás jelenlegi nemzetközi fórumainak áttekintése egészíti ki. A kutatás jelentőségét illetően öt szempontot emel ki a szerző a Septuaginta szerepére tekintettel: 1) az ószövetségi szövegkritikában, ahol a Septuaginta fordítói időnként nem annyira szerzők, mint inkább egy-egy szellemi folyamat tanúi; 2) az irodalomkritikában, ahol az eltérő szöveghagyományok vagy -sorrendek esetében a Lxx lehet a maszoréta szöveg (TM) előtti héber változat átörökítője; 3) a görögül beszélő zsidóság kutatásában, aminek kapcsán Meiser rámutat, hogy a pogány kultikus terminológia mellett a környezet joggyakorlata, valamint a későbbi zsidó exegézisből ismert értelmezéshagyományok is felismerhetők a Septuagintában; 4) a koiné sajátosságainak és elterjedésének kutatásában; 5) a keresztény teológiában, mivel az Újszövetség ószövetségi idézeteinek mintegy kétharmada a Septuagintából ered. *A Septuaginta-fogalom problémáját* taglaló fejezetben a Septuaginta elnevezés eredetének

és többértelmű használatának korrekt bemutatását a Septuaginta mint fordítás kérdésének szentelt, pusztán leíró jellegű, rövid alfejezet követi (2.2.), ami tekinthető egyfajta bevezetésnek a 3–8. fejezetek részletező szempontjaihoz. A Septuaginta terjedelmét és a könyvek sorrendjét taglaló 2.3. alfejezet a szövegvariánsok áttekintését szerkezethermeneutikát megvilágító észrevételekkel és táblázatokkal is segíti. Kicsit zavarba ejtő azonban, hogy míg a Vatikáni Kódex nyolcasokat alkotó könyvcsoportjait pontosan körvonalazza, nem derül ki, hogy milyen nyolcasokat tételez fel a TM-ben (40). Kissé megtévesztő *A Septuaginta keletkezése* cím a következő, igen rövid fejezet (48–51) élén, mivel valójában nem a kérdés kritikai tárgyalásáról, hanem a keletkezéslegenda zsidó és keresztény recepciójáról van szó. A következő, ugyancsak vázlatos fejezet (*A Septuaginta kézírattani és szövegtörténete*) a kéziratok felsorolása mellett azok pontos tartalmát, fő jellemzőit és jelentőségüket mutatja be. Ugyanitt kap helyet a Septuaginta nyomtatott kiadásainak rövid ismertetése és párhuzamos szövegek említése (Bír; Kir; Eszt; Tób könyvei kapcsán), ahol az alapvetően leíró munkában helyenként a lehetséges kölcsönhatások, illetve a szövegben bekövetkezett változtatások oka is megjelenik. A témák bemutatása igazán érdekfeszítővé a kötet főcímét is indokoló 5–9. fejezetekben válik. *A Septuaginta történelmi kontextusa: a diaszpóra zsidósága* című fejezet az egyiptomi diaszpóra kutatása eszközeinek, módszereinek (epigráfia, archeológia, irodalmi emlékek) és a kutatás határainak ismertetése mellett a diaszpóra-zsidóság társadalmi és jogi státuszáról, az ebből adódó feszültségekről és e státuszokban Róma térhódításával bekövetkező változásokról is képet rajzol. A zsidóság integrációjának kérdését árnyaltan, több szempontból (nyelvi, társadalmi és szellemi síkon) járja körül, számos példával világítva meg az integrálódó, de ugyanakkor identitása saját vonásait megőrző zsidóság jelenlétét (például a Pseudo-Heka-

taiosz által megrajzolt kultúráközvetítő Ábrahám alakja a 74–75. oldalon). *A fordítás keletkezése, helyszíne és indítéka* fejezetben, mivel a Lxx távolról sem egységes mű, az egyes könyvcsoportok e problematikájának bemutatása előtt a datálás kritériumait tisztázza. Az előző fejezethez hasonlóan itt is konkrét példák sokasága segít nem egyszerűen információk megszerzésében, hanem a bibliai keletkezéstörténet módszerének megértésében és a Lxx görög szövege létrejöttének lehetséges indokai terén való tájékozódásban. *A Septuaginta nyelvi formájával* foglalkozó fejezetben a görög és héber nyelv meg-, illetve meg nem feleltethetősége kérdéséről, a koiné görög nyelv és sajátosan a Lxx koiné szövegének jellemzőiről olvashatunk. A homéroszi nyelvezeten művelődő olvasóközönséghez való igazodás törekvései, hebraizmusok és „egyiptomizmusok” egyaránt fellelhetők a Septuagintában. Mint fordítás a heterogén gyűjtemény sokféle stílust őriz, s helyenként a szó szerinti hűségre törekvés, másutt viszont – az értelem pontosabb közvetítése érdekében – szabadabb fordítás jellemzi. Meiser itt sem feledkezik meg arról, hogy a szöveg hébertől való eltérései nemcsak fordító szándékkal vagy hibával magyarázhatóak, hanem akár a héber szöveg gondozóinak kéznyoma lehet. Nem tagadja azt sem, hogy nem minden eltérésre született meggyőző magyarázat (vö. 133–134). A Septuaginta része a Kr. e. III. – Kr. u. I. századi zsidó irodalomnak, így ennek a korszaknak szellemi örökségét és előzményeit mutatja be nagy gondossággal *A fordítás szellemi történeti háttere* című fejezet. A korrekciót, kiegészítést, szövegközi kapcsolatok megteremtését és teológiai szempontokat érvényesítő tendenciák nyomait mutatja ki a korai zsidó irodalomban, valamint a fogalomhasználat és szövegkezelés ókori gyakorlatába ad betekintést a görög bölcsélet példái, különösen a homéroszi írók korabeli használata és kritikája révén. Az itt megkezdett gondolatra szorosan épít a kötet legterjedelmesebb és legkidolgozottabb, *Inkul-*

turáció és az identitás őrzése – A Septuaginta mint egzegétikai és teológiai teljesítmény címet viselő fejezete. A szövegváltoztatás előbbiekben említett szempontjait ismét felidézi, hogy bemutassa, a Septuaginta hordozza a szent szöveggé váló írásokhoz való korabeli viszonyulás alapvető jegyeit: a Tóra-irányultságot, az elbeszélések hiányainak betöltésére és az intertextuális harmonizálásra való törekvést. Meiser itt is meggyőző példák sokaságán keresztül mutatja meg ezeket a jegyeket a Septuaginta bibliai hagyományt aktualizáló korrekcióiban, az alexandriai (homéroszi) filológiai munkához hasonló vagy a platóni teológiától és ókori görög irodalomtól befolyásolt változtatásaiban. Nem akar nehéz kérdésekre leegyszerűsítő választ adni, így például az antropomorfizmusok kapcsán mutatkozó ellentmondások kérdését nyitva hagyja (73). Az inkulturáció jeleként mutatja be a városi civilizációnak megfelelő, az egyiptomi államhatalommal szemben lojális magatartást kifejező változtatásokat éppúgy, mint Istennek nem csak zsidókkal való pozitív kapcsolata hangsúlyozását. Rávilágít, hogy az inkulturációra törekvés mellett néhány változtatás egyértelművé teszi az Egyiptomtól és általában a pogányságtól, pogány praktikáktól való elkülönülést, a kultikus tisztaság iránti apologetikus szerepű érdeklődést. *A görög Biblia további szövegtörténete* című fejezet ismerteti meg a kai-ge recenzió mibenlétét. A szerző rámutat, hogy ez a recenzió miként árulkodik arról, hogy maga a bibliai szöveg tett szert méltóságra. Ebből következően korigálja a Septuaginta-recenzió keresztényellenes motívációját képviselő nézeteket: „a zsidók azért revideálták a Septuagintát, hogy a héberhez közelebb kerüljenek, nem pedig azzal a céllal, hogy a keresztények kezéből kicsavarják a Bibliát” (199). A keresztény recenzióknak is figyelmet szentel a II–IV. századi változatok bemutatásával. Jogosan érvel amellett, hogy az ókor exegétáinak nem jelentett problémát a szövegvariánsok sokfélesége, sőt, alkalmas

jelentett a „Lélek egységében egyetértő” (206) többféle, pozitív értelem kibontására. Az utolsó fejezet *A Septuaginta hatástörténetével* foglalkozik. Megemlíti többek között a IV. század végétől hegemoniára szert tett kereszténységre adott válaszként elsötétedő talmudi változatokat (209). A keresztény recepción belül a Septuaginta újszövetségi használatának gondos körvonalazásán (mely újszövetségi szerző mennyire áll közel a Lxx szövegéhez) túl néhány konkrét példával él arra, hogy bizonyos esetekben kizárólag a Septuaginta-szöveg teszi lehetővé a bibliai kijelentés újszövetségi alkalmazását (például Iz 7,14 idézete Mt 1,23-ban – 210), de bemutatja a keresztény szerzők Septuagintáról alkotott, egymástól igen eltérő véleményét is.

A felvillantott témákban sokszínű és bibliai példákban gazdag könyvben tárgymutató és a bibliai hivatkozások indexe könnyíti meg a tájékozódást. A gazdag, tematikusan rendezett, a Septuaginta kutatásában klasszikusnak számító szerzők és művek között a legfrissebb irodalmat is felvonultató irodalomjegyzék a témában elmélyülni kívánó érdeklődők számára értékes segítséget jelenthet. A mű valóban hiánypótló a magyar szakirodalomban, s kérdésekre ösztönző kalandot jelent a görög Őszövetség világába belépni vágyó olvasók számára.

Szatmári Györgyi

Gerhard Lohfink: A Miatyánk új értelmezésben

Szent Maurícius Monostor – L'Harmattan, Bakonybél – Budapest, 2017, ford. Mohácsi Péter, Czopf Tamás, Czopf-Danz Eszter.

Érthető módon nincs még egy olyan bibliai szakasz, amit oly sokszor magyaráztak volna az Egyház történetében, mint a Miatyánk szövege. Az 1934-ben született újszövetségtudó, a Tübingeni Egyetem emeritus pro-

fesszora, a müncheni székhelyű *Integrierte Gemeinde* pap tagja, Gerhard Lohfink most új megközelítéssel állt elő. Mint kötetének előszavában megemlíti, 1982 óta foglalkozik a kérdéssel: „Mit is kérünk, amikor a Miatyánkot mondjuk?” Megvallja, hogy kutatásaira termékenyen hatott az a szakmai diskurzus, amit neves ószövetség-kutató bátyjával, Norberttel folytatott. Elkészült munkája 2007-ben, az Urfeld kiadónál jelent meg először, amelyet sok bibliakör feldolgozott.

A most megjelent magyar fordítás a 2012-es új kiadást vette alapul, amely az első kiadáshoz képest egy új fejezettel is gazdagodott. Ez a bevezetőként szolgáló fejezet arra a korunkban elterjedt igyekezetre reflektál, amely aktualizálni akarja az Úr imáját. Idézeteket hoz abból a közel négyszáz oldalas szöveggyűjteményből, amely Miatyánk-meditációkat és -parafrazisokat tartalmaz, majd sorra kimutatja, hogy ezen – többnyire jószándékú, ám néhol gúnyos – igyekezetek mennyire félrevezetők. Szerzőnk világosan kimutatja, hogy ezek Jézust többnyire az Egyház hitével szembeállítva értelmezik. A Miatyánk eszközként való felhasználása ellen fel kell lépünk – vallja –, amikor egyértelműnek látszik, hogy például feminista stratégiák eszközévé alacsonyítják, vagy a teremtés megőrzésének felelősségét is tévesen innen vezetik le.

Szerzőnk meggyőződése, hogy a Miatyánk sajátosan keresztény imádság, vagyis egyértelműen tükrözi Jézus és követőinek élethelyzetét (*Sitz im Leben*). Az imába foglalt negyedik kérdés elemzésekor – amelyet magyarul „mindennapi kenyerünknek” fordítunk – rámutat arra a szándékosan felvállalt kiszolgáltatott életmódra, amit Jézus és követői felvállalnak. Csak így tudnak elkülönülni evilág szellemiségétől, amely a hatalomra és erőszakra épül, hogy inkább a testvéri közösségben osztozás kultúráját éljék.

A Jézustól tanult imádság első szavai megöklentőek. Manapság a feminista ideoló-

gia próbálja kikezdeni az atyának szólítást. Ugyanakkor korunk „apátlan társadalmának” sok gyermeke, akiknek nem volt apjuk, vagy csak homályos képük maradt róla, ambivalens érzésekkel küszködik Isten megszólítása kapcsán. Mindezen ellenvetésekre szerzőnk vérbeli biblikus módjára ad feleletet: a bibliai hagyomány ide vonatkozó szakaszait felidézve bizonyítja a jézusi szavak értelmének mélységes gazdagságát.

Máskor a jézusi ima radikalitására mutat rá: „Amikor a Miatyánkban Isten országának eljövételéért imádkozunk, a világ végéért könyörgünk – a mi régi világunk végéért, a minden olyan hatalomnak végéért, amit eddig szolgáltunk; az új világ kezdetéért, melyet Isten már ma felkínál nekünk.” Majd így összegzi meggyőződését: „A 'Jöjjön el a te országod' radikális hatalomváltást akar. A Miatyánk ebből a szempontból is veszélyes ima” (67).

Kötetünk értéke, hogy szerzőnk nem siklik át az Úrtól tanult imádság nehezen érthető, sőt sokszor félreértett fohászain. Miben áll Isten akarata, aminek megvalósulását itt és most kívánjuk? A „legyen meg a te akaratod” kérést leginkább az Efezusi-levelet bevezető nagy áldásban olvasottakkal összhangban értelmezi. E szerint Isten üdvösséget munkáló tervére mondunk igent, sőt annak megvalósulását sürgetjük. És miként nyerjük el bűneink bocsánatát? Vajon annak következményeként, hogy megbocsájtottunk az ellenünk vétkezőknek? Bár részünkről kikerülhetetlen a bocsánat kérése embertársaink felé, mielőtt az oltárra tesszük adományainkat, de kibékülésünket jóval megelőzte Krisztus önátadó áldozata – ez lehet alapja minden reményünknek. És a megtapasztalt kísértéseket ki és miért okozza valójában? Nemde a hit útjáról való letérés a legalapvetőbb kísértés az ember számára, amiből való kiszabadulás maga az Istenbe kapaszkodás?

Végül mit is mondhatnánk arról, hogy mi-
ben mutatkozik meg a Miatyánk – címben ígért – új értelmezése? Az imádság minden

egyés kérését szerzőnk Isten népe egész kontextusába helyezi, és így visszatérően hangsúlyozza, hogy nemcsak a tanítványok szűk körét tanítja Jézus, hanem minden követőjét.

Thorday Attila

Frenyó Zoltán: Szent Ágoston és az augusztinizmus

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet – Szent István Társulat, Budapest, 2018.

Frenyó Zoltán személyét aligha szükséges hosszabban bemutatnunk a folyóirat olvasói számára, hiszen aki a patrisztika, filozófiatörténet, etika vagy politikatörténet iránt érdeklődik, aligha kerülhetette meg írásait, melyek sajátos, jól megkülönböztethető hangnemét a múlt értékeinek tisztelete, a nemzeti értékek melletti kiállás és a határozottan felvállalt keresztény szellemiség formálta.

Ha az olvasó kezébe veszi a majd' öt évtizedes kutatómunka friss gyümölcsét, egy terjedelmes, több mint ötszáz oldalas, küllemében figyelemreméltóan igényes, szemet gyönyörködtető keménykötéses, masszív kézikönyvre figyelhet fel, mely a magyar könyvkiadás legjobb hagyományait idézi. Minden elismerésem a nyomdai előkészületeknek: a kötet szépen tagolt, a betűk jól olvashatóak, a kötet utolsó részét alkotó majd' 80 oldalra rúgó képmelléklet darabjainak is sikerült jól visszaadni az eredeti Ágoston-ábrázolások pompás színeit, textúráját. A képmellékletet függelék előzi meg, mely fontos segítséget nyújt az olvasó számára azzal, hogy az újabb kutatás által felállított kronológia szerinti sorrendben hozza Ágoston műveit. Itt több mint 110 ágostoni opus és opuscula címe szerepel, így fogalmat alkothatunk a nagy nyugati egyházatya életművének szinte felfoghatatlan terjedelméről – ahogy a nehéz-

ségről is, mely a kutató előtt tornyosul, aki ezt a grandiózus életművet egy monográfia kereteiben törekszik átfogni.

A kötet szerzője természetesen tudatában van e nehézségeknek, alázattal érzékeli „Ágoston életművének méreteihez és súlyához képest próbálkozásai[m] aránytalanságát” (28). Ez indokolja, hogy a monográfia voltaképpen *közelítéseket* kínál Ágoston eszmevilágához és a grandiózus életmű egyes területeihez (uo.). E „közelítések” a legkülönbözőbb irányokból érkeve szelik át az életmű régióit; ösvényei a következő nagy témakörök szerint hálózák be a kutatás terepét: Szent Ágoston hermeneutikája, természetfilozófiája, történelemfilozófiája, etikai, teológiai és vallásfilozófiai nézetei, végül a sort Ágoston hatástörténetének feltérképezése zárja, *Az augusztinizmus történetéből* címmel. A kötet tartalomjegyzékét lapozgatva önkéntelenül is felmerült bennem a kérdés: vajon miből táplálkozott a szerző reménye, hogy egy ilyen átfogó munka megírására vállalkozzék. A művet olvasva két válasz kínálkozott a számomra.

Egyfelől a mű több évtizedes kutatómunkára épül. Szerzője minden alfejezet esetében tisztességgel jelzi is, hogy az eredetileg mely konferencián hangzott el, hol látott először napvilágot tanulmány formájában. Vagyis a kötet szilárd alapzatát korábbi kutatások, előadások és tudományos esszék képezik, melyeket szerzőjük újragondolt, nagy témák szerint újrendezett és friss jegyzetapparátussal látott el. Talán ennek is köszönhető, hogy a könyv jegyzetanyaga rendkívül impozáns: alig hiszem, hogy bármely kérdés kapcsán találunk olyan releváns tudományos munkát, mely a hivatkozásokból kimaradt volna. Azt is fontosnak tartom itt kiemelni, hogy a mű nem csupán a legújabb ágoston-irodalomra támaszkodott, hanem tiszteleg a XIX–XX. század magyar tudományossága, szellemi élete előtt is, a kortárs szakirodalom mellett e jelentős múltat is igyekszik egyenrangú félként újra szóhoz juttatni.

Másfelől, az anyag feldolgozását az is megkönnyíthette, hogy a kötet az általa vizsgált kérdésekhez egy markáns hermeneutikai pozícióból közelít. Frenyó – nagyon is ágostoni szellemű – meggyőződése ugyanis, hogy „azt értjük meg igazán, amit hiszünk, szeretünk, amivel közösséget érzünk” (11). Vagyis a kutató nem egyfajta „objektív szenvtelenséggel” fordul tárgyhához. Nem azt a bevett tudományos megközelítést követi, hogy az egyes ágostoni szöveghelyekhez alternatív olvasatokot rendel, majd a tárgy természetéhez képest külsődleges princípiumok alapján egyfajta neutrális nézőpontból választ azok között. A mű alighanem abból az alappozícióból indul ki, hogy a helyes értelmezést a kutató és a kutatótt eleve adott közössége teszi lehetővé. Ezt a közös alapot a szerző vissza-visszatérően *világnézetnek* nevezi. E közös hagyományban való részesedés – vagy épp annak hiánya – szolgáltat „vezérfonalat” a szerző számára a különböző tudományos olvasatok közti döntéshez, hovatovább, a mű időnként egyenesen e világnézet hiányára vagy „következetlenségeire” vezeti vissza a hibás értelmezéseket is.

Frenyó Zoltán az általa felvetett egyes ágostoni problémákat rendre átfogó szellemtörténeti horizonton tárgyalja (időnként a kérdés fonalát egészen a preszokratikáig visszagombolyítva), és időnként innovatív igényvel lép fel a hagyományos megközelítésekhez képest. Ilyen például, amikor rámutat Ágoston kétféle időszemléletének feszültségeire (a problematikát a modern fizika perspektívájára is megnyitva), vagy amikor igyekszik konszenzust teremteni a kozmosz eredetére vonatkozó klasszikus görög és keresztény (*creatio ex nihilo*) eszmék között. A szerző e két hagyomány feszültségét bevezetve a következőt írja: „Úgy látszik, hogy a valamiből alkotás és a semmiből teremtés elve a maga meghatározottságában logikailag összeegyeztethetetlen egymással. Hogyan tudunk ezek után tárgyi-

lag *megbecsüléssel* viszonyulni e két világnézethez?” (122). Bevallom, számomra a szellemiség, amely e sorokat inspirálta, felettebb rokonszenves. A sorok írója szerint az eszmék története nem a régiek naiv tudásának felülírása, az újabb tudományos felfedezések révén való eltörlése. A régiek bölcsessége ma is érvényes. E régi bölcsesség magját értelmezzük újra, szintetizáljuk új szempontok szerint, bővítjük ki új felismeréseink éven. E felfogásban Ágoston belátásai ma is élők, eszméi ma is aktuálisak, méltók a figyelmünkre. A könyvből az elődök bölcsességének, nagy szellemi hagyományainknak és örökségünknek a megbecsülése sugárzik, ennek a tiszteletnek a fénye ragyogja be újra és újra a könyv Ágostonról szóló lelkesült lapjait is.

Végezetül kinek is ajánlanám a művet? Talán egyszerűbb, ha megfordítom a kérdést: kinek nem ajánlom a monográfia olvasását... Nem ajánlom azoknak, akik Ágoston gondolkodásának minden részletre kiterjedő tárgyalását egyetlen műtől remélik. Ők csalódní fognak, hisz a munka inkább az életmű egyes tájékait járja be, ám e bejárás valamiképp képet ad Szent Ágoston szellemiségének egészéről is. Nem ajánlom a művet azoknak sem, akik a filozófiatörténeti munkáktól szerzők álláspontjának semmire nem kötelező vázlatát várják. Ők háborogni fognak: a mű az igazság keresésének és érvényre juttatásának markáns igényével lép fel. Nem alternatív, párhuzamos lehetőségeket vázol egy-egy probléma megközelítéséhez, hanem határozott különbséget tesz igaz és hamis vélemény közt. Zárásul magam is csatlakozom a szerző óhajához: „bárha e könyv hozzájárulhatna szellemi tájékozódásunk tisztázásához, az igazság s az igaz értékek megbecsüléséhez, filozófiai kultúránk fejlődéséhez, ifjúságunk gondolkodásának és lelki életének gazdagodásához, s nemzeti keresztény műveltségünk emeléséhez!”

Szeiler Zsolt

Nóda Mózes:
Kegyelembe mártott idő

Szent István Társulat – Verbum, Budapest – Kolozsvár, 2018.

A kolozsvári egyetem teológiai karának ismert tanára liturgikus témájú tanulmányainak összefoglaló kötetével lepte meg az olvasókat. Már a könyv címe is figyelemfelkeltő: *Kegyelembe mártott idő* (a liturgia neves művelőjének, tudósának, Parsch Piusnak a mondása). Többféle továbbgondolásra ad lehetőséget: az az idő, amit az istentiszteletre fordítunk, nem kidobott idő, hanem kegyelmi órák; a liturgia ideje – a szent idő – kegyelemben telik, nem *kronosz*, hanem *kairosz*. Ez máris üzenet a liturgia végzőinek és szolgálattevőinek: hasznos, üdvös, kegyelemmel gazdag idő az, amit az oltárnál töltenek. És végül, amire a szerző maga is kifejezetten gondol: a liturgia az idő megszentelése (lásd *Bevezetés*). Ez különösképpen igaz a zsolozsma imaóráira. A gyűjtemény három nagy fejezetre oszlik, melyek címe: „*Íme, hitünk szent titka*” – a liturgia misztérium-jellege; „*Áhítat és tisztelet*” – a különféle áhítatgyakorlatok háttere, értelme és továbbélése; valamint „*Vissza a forrásokhoz*” – *gondolkodás a II. Vatikáni Zsinat aurájában*.

A csokorba foglalt írások különböző időben és különféle fórumokon jelentek meg (Keresztény Szó, Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Studia Theologica, Vasárnap stb.), mégis egységet alkotnak, még ha nem is egy tudatosan felépített tudományos munka elemei. A szerző igen fontos témája Isten igéjének kultusza, az igeliturgia, a homília, az eucharisztikus ünnepség másik terített asztala (lásd I. fejezet), de az Eucharisztia szentmisén kívüli tisztelete is, az adoráció, a körmenetek és más egyéb rendkívüli formák (szintén még az I. fejezetben). Mindez különleges vonást kap az erdélyi egyházi gyakorlat leírásában.

Az áhítatok között két jelentős tanulmány is foglalkozik a Jézus Szíve-kultusszal (II. fejezet). Fontos írás a *Liturgikus élet a plébánián* című, mert ebben van szó a liturgikus nevelésről, a szentelmények kiszolgáltatásáról. *A megtérés ünnepe* című tanulmányban konkrét bűnbánati liturgia-vázlatot és ima-anyagokat is találunk. A szentek tisztelete Szent László nyomán kerül szóba, majd a kolozsmonostori egyházközség patrónusa ünnepélése kapcsán a helyes Mária-tisztelet. Hosszú tanulmány elemzi a keresztény temetés vigasztaló üzenetét (szintén a II. fejezetben) és az exorcizmust.

A harmadik nagy csoportja a tanulmányoknak a zsinat recepciójával foglalkozik az erdélyi egyházmegyében, Márton Áron erdélyi püspök és a kolozsvári egyetemi lelkészség kapcsolatával, a romániai konkordátummal (elég hosszan, igaz, ezek nem kifejezetten liturgikus jellegű írások), a szentmisén való aktív részvétellel (két zsinat előtti erdélyi püspök írása nyomán). Itt kapott helyet a Ferenc pápa „forradalmi újításairól” szóló tanulmány, valamint Goffine Lénárt liturgikus kézikönyvének elemzése, végül a vallásszabadság paradigmaváltása (amely megint nem liturgikus természetű írás).

A gyűjtemény így a szerző utóbbi évtizedekben kialakított látásmódjának, érdeklődésének, kutatásainak a tükröje. Az írások bőven el lettek látva lábjegyzetekkel, mind-egyik pontos, precíz idézést, utalást, továbbgondolkodási lehetőséget kínál. A szövegben szereplő eukarisztia szót a magyar (itthoni) írásmódban Eucharisztiaának, az egyetemes zsinatokat pedig szintén nagybetűvel írjuk. Külön köszönet a Verbum és a Szent István Társulat együttműködésének, és nem utolsósorban a csíkszeredai Alutus nyomdának az igényes, szép kivitelezésért! Ideillő és találó a borítólapon az idő és a kegyelem diszkrét, mégis határozott grafikus ábrázolása.

Pákozdi István

Tóth Endre – Vida Tivadar
– Takács Imre (szerk.):
Szent Márton és Pannónia.
Kereszténység a római világ
határán

Pannonhalma, Apátsági Múzeum, 2016. június 3. – szeptember 18.; Szombathely, Iseum Savariense, 2016. június 3. – november 30. Pannonhalmi Főapátság – Savaria Múzeum, Pannonhalma – Szombathely, 2016.

A Krisztus születését követő ezer év írásos forrásai nem kényeztetik el a korszak iránt érdeklődőket, a Kárpát-medence történetére nézve pedig kiváltképp érvényes ez a megállapítás. Pedig az első évezred hazánk területén sem mondható eseménytelennek. Ezt az időszakot, amelynek végére Pannónia egy földközi-tengeri birodalom határprovinciájából egy sztyepei eredetű keresztény középkori királyság részévé vált, a politikai keretek állandó és viharos változása jellemzi. Pannónia szülöttjének, Szent Mártonnak az életpályája és emlékezete sokatmondóan fejezi ki azt a folytonosságot, amely az immár kereszténynyé lett Római Birodalom és a népvándorlás egyik utolsó jelentős hullámának lecsillapodása után megszülető Magyar Királyság között fennáll. Bár az írott dokumentumok csekély számuk miatt csak ritkán engednek betekintést az átmenet részleteibe, a ránk maradt, s a régészeti feltárásoknak hála egyre bővülő, szemet gyönyörködtető tárgyi anyag bőven kárpótol ezért a hiányért. A korszak kincseit 2016-ban Szent Márton hegyén: Pannonhalmán, és Szent Márton szülővárosában: Szombathelyen mutatták be, s immár kézbe vehető a kiállítás katalógusa is.

A kötet azonban jóval többet nyújt annál, mint amit a műfajtól elvárhatunk. A regisztrert megelőző húsz rövid tanulmány többségében a legfontosabb vallás-, társadalom- és művészettörténeti kérdések magas színvonalú, jegyzetekkel ellátott összefoglalása olvas-

ható, amely az ókor és a középkor közti átmenet Kárpát-medencéjének, s különösen a terület keresztény emlékeinek valóságos kézikönyvévé avatja a kötetet. Önálló fejezet tárgyalja a keresztény szempontból legjelentősebb pannóniai római központokat: Savariát, Sopianaet és Sirmiumot. Az írások egy másik része friss eredményeket oszt meg a közönséggel, mint például a horvátországi Kamenicában feltárt ókeresztény császári központról vagy az ugyancsak horvátországi Lonjában előkerült V–VI. századi keresztény templom maradványairól szóló összefoglaló, míg ugyancsak önálló tanulmányt olvashatunk olyan gazdag leletegyüttesekről, mint az erdélyi Apahidán talált – vélhetően gepida – fejedelmi kincs.

A tárgyalt témák leghozzáértőbb külföldi és hazai szakértői által írt tanulmányokban ott lüktetnek a korszak kutatásának alapvető kérdései. Miképp fonódott össze a korai kereszténység a Pannóniában élő római lakosság sorsával az utolsó keresztényüldözések, majd a Nyugatrómai Birodalom felbomlása után? Milyen élete volt a világegyháztól elszigetelt Kárpát-medencei keresztény közösségeknek a germán törzsek, illetve az övékétől markánsan eltérő kultúrát képviselő, sztyepei eredetű Avar Kaganátus uralma alatt?

E rejtélyeket világítják meg az olyan leletek, mint annak a márványból faragott asztallapnak a töredéke, amelynek szélén Jónás-jelenet, valamint Krisztus és az apostolok sora látható. A Sirmiumban (ma Sremska Mitrovica, Szerbia) előkerült márványasztal, amelyhez hasonlók Aquincumból és más pannóniai lelőhelyekről is ismeretesek, egy olyan vagyonos keresztény házában állhatott, aki otthonát a közösség számára engedte át az ünnepi együttlét céljaira. Ugyancsak a liturgiában kaphatott szerepet, de már a pannóniai keleti gótokhoz kötődhet a Vas megyei Kismáxfán talált IV. századi ezüsttálka, amelynek hal- és madarábrázolásai a keresztény jelképrendszerbe illeszkednek.

A germán jelenléthez kapcsolódik az a Somogy megyei Hács-Béndekpusztán talált V. század végi ólomlemez is, amelyen egy gót nyelvű Miatyánk olvasható. A lemezt, amely a gót nyelvű írásbeliség legkorábbi szövegtanúja, s kétségtelenül írástudó egyházi férfiú közreműködésével jött létre, egy magas státuszú fiatal férfival temették el; a gót vitéz kortársai azonban már nem Pannóniában, hanem Itáliában fejezték be pályafutásukat. A Kárpát-medencében láthatta meg a napvilágot Thrasarich, a Sirmiumban uralkodó gepida király (488–504) is, aki a keleti gótok elől menekülve Konstantinápolyban lelt menedéket. Ő maga minden bizonnyal keresztény volt, s ugyanezt feltételezhetjük arról az előkelő gepida asszonyról is, akinek pogány és keresztény szellemi hatásokról egyaránt tanúskodó fémtárgyai – köztük egy bizánci keresztet ábrázoló kapszula, amelyet „másodlagos ereklyetartóként” értelmeznek – a Szentés-nagyhegyi temetőből kerültek elő.

Jóllehet a katalógus a keresztény ikonográfia alkalmazásának számos példáját vonultatja fel, a szerzők nem hallgatják el az értelmezéssel kapcsolatos ellentmondásokat. Az avar fennhatóság alatt álló területeken nagy számban előkerült mellkereszték sokkal inkább voltak bajelhárító amulettek, mint a keresztény önazonosság kifejezői – ez azonban korántsem meglepő egy olyan környezetben, ahol az újonnan felbukkanó népcsoportok csak ismerkedtek Krisztus hitével. A germán és a sztyeppei népek hitvilágának Kárpát-medencei továbbélését két külön tanulmány mutatja be olyan látványos emlékekkel illusztrálva, mint amilyen a kölkedi temetőből előkerült aranyozott ezüst övcsat, amelynek aprólékos képi ábrázolása a germán-skandináv mitológia hatását tükrözi, vagy éppen a késő avar kori fémművesség remeke, a nagyszentmiklósi kincs.

Az V. és a VII. század között csupán egyetlen jelentős keresztény templomot használtak

folymatosan a Dunántúlon: a Keszthely-fenekpusztai bazilikát. A Balaton-parti késő római *castrumot* különleges, késő-antik gyökerű leletanyag jellemzi, amely a keleti Alpok római eredetű püspöki városainak emlékeivel mutat rokonságot. Fenekpuszta bukása után (VII. század közepe) a környéken új, antik formákat továbbörökítő régészeti kultúra bukkan fel (az úgynevezett Keszthely-kultúra), amely immár avar elemeket is tartalmaz. E közösségek kereszténysége nem bizonyítható, ám temetőik és a központi hely feladása után decentralizálódó településhálózatuk további vizsgálata új eredményeket ígér a kontinuitáskutatás területén.

A kereszténység soha sem tűnt el teljesen a Kárpát-medencéből: jól tudjuk, hogy Nagy Károly Krisztus-hívók elszigetelt csoportját találta az avaroktól elhódított területeken. A Nyugat-Pannóniában berendezkedő, s intenzív térítésbe kezdő Karoling hatalom új központot épített ki: Zalavárt. Ennek az építkezésnek az emlékei azonban már nem kaptak helyet a kiállítási tárgyak között – alighanem azért, mert Nagy Károly koraközépkori keresztény birodalma már több minőségileg új elemet tartalmazott, mint amennyit átörökített a régi Római Birodalomból. Vitathatatlannal ott lett volna a helye azonban a kalandos sorsú Seuso-kincsnek, amelynek hiányát a Balaton-ábrázolásáról híres gyönyörű Seuso-tál látványos, kommentár nélküli reprodukciója csak részben tudja pótolni. Ha a római Seuso luxus étkészletéről nem is, a kereszténységgel kapcsolatba kerülő Kárpát-medencei barbár elit kincseiről részletes kalauzt és remek felvételeket kapunk a katalógus utolsó részében: a pannonhalmi hun halotti áldozat hatalmi jelvényeiről éppúgy, mint a már említett kölkedi germán női sír aranykincseiről, vagy a bizánci császárok által fizetett adóként Kárpát-medencei földre került aranyolidusokról, s az ugyancsak bizánci hatásokat mutató nagyszentmiklósi kincs keresztábrázolással díszített edényeiről.

A kötet, amely – ismételten hangsúlyozzuk – akár a későkori és népvándorlás kori Kárpát-medencei kereszténység modern kézikönyveként is forgatható, a lelőhelyek, valamint az ókeresztény kori Pannónia térképeivel és a könyv komolyságához illően hosszú bibliográfiával zárul.

Bácsatyai Dániel

Peter Abel: Burnout és továbblépés. Spirituális utak

Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2017, ford. Szabó Ferenc Miklós.

A Bencés Kiadó jelentette meg Peter Abel könyvét *Burnout és továbblépés* címmel.

A szerző, dr. Peter Abel házas, állandó diakónus, négy gyermek édesapja. Teológiai és pedagógiai alapképzése után pasztorális teológiai tanulmányokat folytatott Ottawában, majd a Freiburgi egyetemen szerzett teológiai doktorátust. Tanulmányokat folytatott és tevékenykedett a vezetés és menedzsment, a lelkigondozás, a közösségfejlesztés, a családterápia területén, 2007 óta a Hildensheimi Egyházmegyében az állandó diakónusok képzésében vesz részt. A szerző széles tapasztalattal rendelkezik a felnőttképzés, a lelkigondozás és a szervezeti kultúra területein. Mindez a tudás és tapasztalat megjelenik a könyvben is.

A könyv, ahogy címe is elárulja, egy aktuális témát dolgoz fel, a kiégés témáját. Manapság azt mondhatnánk, szinte mindenkinek van valamilyen viszonyulása ehhez a témához. Elmondjuk egymásnak, hogy már túl vagyunk egy-két ilyen kifáradás-tapasztalaton, vagy éppen rettegünk attól, hogy velünk ez megtörténjék. Azt is mondhatnánk, hogy felgyorsult világunkban a kiégés divattémává nőtte ki magát. Ezzel a témával a könyvkiadók szinte biztos sikert arathatnak a könyvpiacra. Ahogy utánajártam, az elmúlt nyolc

évben közel tíz könyv jelent meg magyarul ebben a témában, így a magyar olvasó is kedvére válogathat. Joggal merülhet fel bennünk a kérdés, Peter Abel könyve miként gazdagítja ezt az irodalmat.

Mint olvasó érdeklődve vettem kezembe a könyvet, melynek borítóján a következő cím látható: *Burnout és továbblépés*. Miközben olvastam a könyvet, egyre inkább zavarba estem. A cím alapján olyan előfeltevés élt bennem, hogy a könyv lapjai először bevezetnek a kiégés témájába, majd bemutatja a továbblépés lehetőségeit. Ezzel szemben a könyv nem kínál fel lineáris gondolati struktúrát. A szerző hol mai élethelyzeteket ismertet, hol egy bibliai szereplő életén keresztül közelíti a témát; hol pszichológiai, hol lelkiiségi szempontokat tárgyal. A könyv olvasásának közepe felé számomra nagyon zavaróvá váltak ezen szakmai területek közötti váltások, illetve néhol stilisztikai ugrások. Mindeközben azt is megállapítottam, hogy a szerző jól ismeri a témát, sok és különböző szempontból mutatja azt be. Ezen a ponton néztem meg, vajon mi lehet a könyv eredeti címe? Vajon mi lehetett a szerző szándéka ezzel a típusú szerkesztéssel? A kiégés témájának ilyenfajta eklektikus bemutatása mennyiben tudatos? Vajon ez a könyv nem előadások gyűjteménye, vagy jegyzetek egymást kiegészítő összesítése-e?

A teljes magyar cím a belső oldalon olvasható: *Burnout és továbblépés*, alcíme: *Spirituális utak*. Ez a cím sokat ígér, de valójában kevésbé értelmezhető. Próbálja visszaadni a mű eredeti címét, mely így hangzik: *Spirituelle Wege aus dem Burnout*, és nyersfordításban annyit jelent: „A burnoutból kivezető lelki utak”. Ekkor megnyugodtam. Peter Abel tehát nem a „Burnout és továbblépés” címet adta a könyvének, hanem a burnoutból kivezető spirituális utakat szándékozott felvázolni, bemutatni. A könyv valóban ez utóbbiról szól. Ezért fér meg egymás mellett egy huszonegyedik századi menedzser élete Mózes tapasztalatával. Ezért történhet meg, hogy

átvezetések nélkül találjuk egymás mellett a gyakorlati pszichológia és a lelkeségi teológia megfontolásait. Ezért olvashatunk egy-egy elmélkedő rész után vázlatpontokba foglalva pszichológiai megalapozottságú tanácsokat.

A szerző a burnouthoz kapcsolódóan spirituális utakat mutat be. A könyv stílusa ugyanakkor megmarad eklektikusnak. Amennyiben az olvasó szisztematikus módon kívánja végiggondolni a kiégés témáját, könnyen érezheti, hogy elvesztette a fonalat. Ha a könyvre úgy tekint, mint egy térképre, amelyen egyszerre láthatók és felfedezhetők a burnout témájához kapcsolódó különböző utak, elágazások, hidak, mélységek és magasságok, akkor hasznosan forgathatja Peter Abel írását. Véleményem szerint a könyv tartalmát és stílusát az eredeti címe fejezi ki jól, ezért szerencsésebb lett volna hűségesen megtartani ezt a címet, még ha a magyar közönség számára marketingszempontból előnyösebbnek is tűnik a jelenlegi cím.

A könyvben minden lényeges elem megtalálható, ami a kiégéshez és a kiégésből való felépüléshez kapcsolódik. Kortárs példákkal bemutatja a fáradtság különböző kiváltó okait és állapotait. Mózes és Illés személyében betekintést nyújt kiemelkedő bibliai személyek életébe és kifáradás utáni felépüléshez kapcsolódó megküzdési stratégiáiba. Az egyház spirituális hagyományából is merít, támaszkodva Szent Benedek regulájára, Nagy Szent Gergely életrajzi írására és XXIII. János gondolataira.

Egy javaslat ahhoz, hogyan épülhetünk leginkább ebből a könyvből: olvasási kulcsként azt ajánlom, ezt a könyvet tekintsük a kiégésről szóló, különböző szempontok szerint készült jegyzetek illetve elmélkedések gyűjteményének. Vegyünk magunkhoz színes ceruzákat. Jelölhetjük, mondjuk pirossal azokat a témákat, amelyek a kifáradásról szólnak. Majd vegyünk egy másik színt, mondjuk zöldet, amellyel jelöljük a kifáradásból való felépüléshez kapcsolható stratégiákat. A kis történeteket, elmélkedéseket is

jelölhetjük, akár kék színnel. Amikor így szépen kipreparáltuk a könyvet, nagyszerű kézikönyvet tartunk a kezünkben. A könyv ilyen módon időről időre fellapozva jó segítséget nyújthat a saját életünkben való tájékozódáshoz, illetve a kiégés megelőzéséhez is.

Meglátásom szerint Peter Abel könyve a kiégés témájában magyarul megjelent szakirodalmat két szempontból is gazdagítja: Egyrészt pontokba szedve tartalmaz hasznos, gyakorlatias útmutatásokat, ezért jó szolgálatot tesz azoknak, akik tanácsra várnak, és tenni akarnak valamit magukért. Másrészt a bibliai alakok, valamint a lelkeségtörténet kiemelkedő személyiségeinek példája is segítség lehet azok számára, akik minták által tudják mobilizálni erejüket.

Verseyi Beáta Mária CB

John Sullivan: *The Christian Academic in Higher Education. The Consecration of Learning*

Palgrave Macmillan, Liverpool, U. K., 2018.

John Sullivan az egyesült-királyságbeli Liverpool Hope University Teológia, Filozófia és Vallástudományi Tanszékének emeritus professzora, a brit Higher Education Academy tagja, a neveléstudomány és a valláspedagógia jeles mai képviselője, akinek számos korábbi könyve és tanulmánya tárgyalja a keresztény szellemiségű oktatás és azon belül a katolikus hitoktatás kérdéseit (például: *Learning the Language of Faith*, 2010; *Education in a Catholic Perspective*, 2013). Legújabb kötetében a felsőoktatási munka egészét állítja középpontba a hittel való viszonyában, s a kettő egymásra hatásában. Legfőképpen az a kérdés érdekli, hogyan lehet elkötelezett keresztényként venni részt az oktatói-tudományos munkában, a felsőoktatás sokdimenziós közegében, hívő módon alakítva azt. A könyv tehát min-

den keresztény főiskolai-egyetemi októnak szól (diszciplínától függetlenül), aki a hite és munkája közötti élő kapcsolatra törekszik, és aki tudatában vannak annak, hogy mind a hitbeli fejlődésnek, mind a tanításnak a szüntelen tanulásra való képesség a kulcsa.

A könyv alcíme, „A tanulás megszentelése” is ezt a gondolatot állítja középpontba: az oktatás lényege a tanulás elősegítése a katedra mindkét oldalán. A tanulás megszentelése pedig nem külön aktussal történik, hanem kitartó és elkötelezett munkálkodás által, a tanuláshoz való személyes odaszenteltségben és az oktatói-kutatói munka mélyebb értelmének keresésében. A szerző szándéka, hogy ne az intézményi közegtől és a más vallású vagy nem hívő kollégáktól elkülönítve szemlélje a keresztény tanár tevékenységét, hanem a sokféle együttműködés szövetében, úgy, ahogyan az esetek többségében mindez feladatként jelentkezik. Római katolikusként perspektívája ökümenikus, s csak a kifejezetten katolikus intézményekről szólva szűkíti azt le a hagyomány távlatára, a történeti részeknél viszont bőven merít a katolikus hagyomány nagy teológusainak gondolatkincséből.

A mű három nagy részből és ezeken belül összesen tizenkét fejezetből áll. Az első rész (a bevezetőben és két fejezetben) betekintést nyújt a problematikába, a keresztény szellemiségű oktatás céljaiba, előfeltevéseibe, és rövid történeti áttekintést ad a keresztény tanár-tudós alakjának, feladatának korábbi ábrázolásairól. Egyben reflektál az alapkérdésre, a hit és a tudósi munka viszonyára.

A második rész, „Szellemi élet és munka” címmel négy fejezetre osztva tárgyalja az értékelés/elbírálás (4. fejezet), a felsőoktatási kontextus, feltételek és közösség (5. f.), az imádság és tanulás (6. f.) és a keresztény egyetemek (7. f.) kérdéskörét. Ezen fejezetek mindegyike sok értékes meglátást tartogat az olvasó számára. Az értékelésről szólóbból megtudhatjuk, hogy a pusztán kompetencián túl mennyire fontos a keresztény gyöke-

rú gyakorlatban az Isten színe előtti őszinte önismeret, hibáink, esendőségünk tudata, az alázat és emberség, amelynek bölcs ítélőképességgel kell párosulnia a sokféle helyzetben, legyen az kollégák munkájának bizottsági véleményezése, doktoranduszok előmenetelének megítélése, új kolléga alkalmazásának vagy kari kinevezéseknek a kérdése, cikkekről és könyvekről írt szakmai vélemény, könyvismertető vagy ajánlólevél megfogalmazása. Fontos erény itt a saját korlátok fölé emelkedés és a beleérző képességgel párosuló jóindulatú konstruktivitás a merev és fölényes kritikával szemben.

Az ötödik fejezet kibontja az intézményi ethosz, a kollegiális együttműködés (tanárok és hallgatók között egyaránt), és a szakmai előmenetel és személyes integritás viszonyának kérdéseit. Szó esik itt a mai piaciorientált oktatás negatív hatásairól, az oktatói munkafeltételek általános romlásáról, de a mindezek ellensúlyozását segítő kollegiális erényekről is, mint például a szakmai jó modorról (*professional civility*), amely a társas együttműködés motorjaként tapintatos és érzékeny, őszinte és nem manipulatív, tiszteletben tartja a nézetek különbségét, és önös érdekek helyett mindig a nagyobb egész szempontjait veszi figyelembe. Belőle forrásznak a kulturált szakmai versengés szabályai is.

Az imádság és tanulás kapcsolatát vizsgáló hatodik fejezet egy, a szerző megjegyzése szerint a szakirodalomban kevésbé tárgyalt témát vet fel. Különösen érdekes itt a zárándoklat hasonlat, amely rámutat az imádságban és a tanulásban való előrehaladás közös pontjaira. A lelki élet és a tudományos élet közötti további hasonlóság pedig az igazság misztikus és intellektuális keresése/szemlélete, amelyről korunk embere oly gyakran elfelejtkezik. A fejezet kitér még a tanteremben mondott ima mikéntjére is. A hetedik fejezet a keresztény egyetemek belső és külső viszonyrendszerét elemzi: milyen legyen a helyes viszony az egyetem és a hallgatók között;

milyen kapcsolatot építsenek ki egymással a keresztény egyetemek? Ebben a fejezetben kapott helyet a kifejezetten katolikus egyetemek küldetéséről és kulturális közvetítő szerepéről szóló rész is.

A harmadik nagy egység – „Oktatók és hallgatók” címmel – öt fejezetből áll, és a személyközi kommunikáció lehetőségeinek és korlátainak kérdéseit helyezi előtérbe. A nyolcadik fejezet (*Bölcsesség, hivatás, egyetem*) az oktatás sokszor feledésbe menő célját, a bölcsesség munkálását állítja középpontba, s egyben megfontolandó felvetéseket tartalmaz a keresztény pedagógia tér-teremtő feladatáról; annak szükségességéről, hogy a hallgatók támogató és inspiráló szellemi térben, a hagyomány és a jelen metszéspontjában sajátíthassák el a bölcsességhez vezető ismereteket. Itt esik szó a hivatás gondozásának fontosságáról is, amely nem csupán a szemináriumok feladata, hanem minden keresztény ember élet-feladatának megtalálása is egyben. Hasznos szempontokat találunk itt a fiatalok hivatástudatának felébresztésére és gondozására irányuló erőfeszítésekhez.

A következő, kilencedik fejezet a keresztény pedagógia „polarításait” (egymással teremtő feszültségben lévő pólusait) tárgyalja, amelyek a következetesség és nyitottság, múlt és jelen, koherencia és esetlegesség kettősei. A tizedik fejezet az olvasás, tanítás és elköteleződés közötti viszonyt veszi szemügyre, az oktatást egyfajta olvasásként értelmezve. Az analógia alapja a versolvasás, amely nem információszerzésre irányul elsősorban (*informational*), hanem személyes gyarapodásra (*formational*). Ugyanígy az egyetemi tananyagoknak is az egész ember gyarapodását kell szolgálnia. Azonban ennél többről is van szó, Sullivan rámutat arra, hogy a tanár–diák viszony is egyfajta olvasás: egymás ajándékként és olvasandó feladatként való elfogadása, ahol az alapvető magatartás a kedvesség erénye (*kindness*), s nem hiányozhat az öröm, szenvedély, a lelkesedés és az elköteleződés sem.

A kedvesség és öröm fontossága pedig kevésbé tárgyalt területe a pedagógiai irodalomnak.

Az utolsó előtti, tizenegyedik fejezet szintén ritkábban emlegetett pedagógiai erényeket, a sebezhetőséget (*vulnerability*) és az önmagunk adását (*self-giving*) állítja az olvasó elé. Sullivan meggyőzően mutatja be, hogy a magabiztos példakép szerepén túl mennyire fontos a Szent Pál-i értelemben vett gyengeség vállalása, amely éppen az erőtlenségben tapasztalja meg a kegyelem erejét, és tudatában van annak, hogy tanulni csak a sebezhetőségből származó nyitottságban vagyunk képesek. A tanár „munkaeszköze” nemcsak önnön sebezhetősége, a tanítványok törekvésére is tekintettel kell vennie, önmagát kell adnia nekik/értük, de tudnia kell távolságot is tartani, nehogy a túlzott ön-ajándékozás váratlan súlya alatt összeroppanjanak. A szerző saját tanári pályájának sok éves, gazdag tapasztalata átsüt a sorokon, amelyek a tanítás-tanulás folyamatának lényegét fogalmazzák meg: a tanítás egyrészt elköteleződés, öröm, lelkesedés forrása, másrészt aszketikus önfegyelem, kitartás és távolságtartás jellemzi, ahol az azonnali siker helyett a hosszú távú eredmény a cél.

A tizenkettedik, utolsó fejezet összegezve az eddig felvázoltakat, kibontja a tanulás megszentelésének teológiai és hitbeli alapjait. A tanulás, a szellemi munka nem más, mint Isten szolgálata, Istenhez vezető út, az igazság és a teremtett világ szeretetének kifejezése, az istentisztelet egy formája (*worship*), amelyet az imádság, a Szentírás olvasása, a szentségek kell, hogy tápláljanak, és a Szentlélek vezetése segít. A tanulás megszentelése tulajdonképpen az életszentségre való törekvés mindnyájunk előtt nyitva álló útja, amely azért is jelentőséggel bír, mert a tanár jórészt az életpéldájával hat a tanítványaira.

Sullivan könyvét olvashatjuk a fejezetek sorrendjében, vagy csupán egy-egy részt, fejezetet kiragadva, mivel nem célja, hogy átfogó rendszert alkosson a felvetett témákból. A fe-

jezetek felépítése előzetes vázlatpontokkal, gyakori összefoglalásokkal segíti az olvasást. Bárhogyan is döntünk, világos stílusú, elegánsan mértéktartó, és mégis a tanári hivatás szenvedélyétől fűtött, józanul realista és egyben kellően idealista olvasmányra találunk, amely előrelátóan még arra is figyelmeztet, hogy a hivatásunk iránt érzett lelkesedés és a szakmai előmenetel iránti égő vágy ellenére sem feledkezzünk meg arról a tényről, hogy keresztény hivatásunk tágasabb az oktatói-kutatói munkánál, önmagunk teljes kibontakoztatását ne pusztán ettől reméljük, erőfor-

rásainkat ne csupán innen merítsük. S nem utolsósorban, ne veszítsük szem elől a hozánk közel állók (házastárs, család, barátok) mindennél fontosabb szeretetét sem. A könyv mindvégig párbeszédben áll más szerzőkkel és a keresztény hagyomány nagy alakjaival, így is gazdagítva a tárgyalt témák kifejtését és a pedagógiai irodalomban való elhelyezésüket, a végén lévő név- és tárgymutató pedig szintén hasznos forrása a tájékozódásnak.

Tóth Beáta

A recenziók szerzői

SZILVAY GERGELY a PPKE BTK-n végzett történelem–kommunikáció szakon, majd ugyanott a Politikaelméleti Doktori Iskola hallgatója, újságíró; szilvay.gergely@mandiner.hu

SZATMÁRI GYÖRGYI teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének vezetője; szatmari.gyorgyi@sapientia.hu

THORDAY ATTILA római katolikus pap, teológus, az újszegedi Árpádházi Szent Erzsébet Plébánia plébánosa; thorday@gmail.com

SZEILER ZSOLT filozófus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének oktatója; szeiler.zsolt@sapientia.hu

PÁKOZDI ISTVÁN római katolikus pap, egyetemi lelkész, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Gyakorlati Teológia Tanszékének mb. tanszékvezetője; pakozi.istvan@sapientia.hu

BÁCSATYAI DÁNIEL történész, az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézetének kutatója; bacsatyai.daniel@btk.mta.hu

VERSEGI BEÁTA MÁRIA szerzetesnővér, a Nyolc Boldogság Közösség tagja, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének adjunktusa; versegi.beata-maria@sapientia.hu

TÓTH BEÁTA teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének vezetője, a *Sapientiana* főszerkesztője; toth.beata@sapientia.hu

2018. szeptember – december

- 2018. szeptember 8.** Tanévnyitó Veni Sancte.
- 2018. szeptember 11.** Naphimnusz Műhely. 2018/2019. 1. félév 1. alkalom. *Fenntarthatóság és a Laudato si' enciklika*. Bevezeti Nobilis Márió. A beszélgetés előtt a teremtésvédők szentségimádása.
- 2018. szeptember 20.** Beszélgetős előadások 1. *A hűtlenség megelőzése*. A Családeológiai Intézet előadása. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Asztalosné Elekes Szende, Papp Miklós.
- 2018. szeptember 21.** Elhunyt Sággy Marianne történész, egyetemi tanár, aki Főiskolánkon 2009-től 2011-ig oktatott.
- 2018. szeptember 28.** Elhunyt Kállay Emil piarista szerzetes, volt tartományfőnök, Főiskolánk egyik alapítója.
- 2018. október 2.** Könyvtári Esték. *Jos Decorte emlékest. A keresztény család a XI–XII. században. Canterbury Anselmus néhány imádságának fényében*. Előadó: Székely Tamás, a Károli Gáspár Református Egyetem doktorandusza.
- 2018. október 9.** Naphimnusz Műhely. 2018/2019. 1. félév 2. alkalom. *Globális műanyag probléma európai és hazai szemszögből*. Bevezeti Soós Rita. A beszélgetés előtt a teremtésvédők szentségimádása.
- 2018. október 11.** Szentföldi képek. Vetített képes előadások 1. *Mária útja a Szentföldön*. Jézus földjén ott vannak Szent Anyjának lábnyomai is. Októberi zarándoklat a Szűzanya nyomdokain, felidézve örömét, fájdalmát, hitét és megdicsőülését. A keresztény közösségek hitének élő kifejeződései. Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2018. október 9.** Megjelenik a Fundamentális Teológia Tanszék Sensus fidei fidelium sorozat 7. kötete a L'Harmattan Kiadóval közös kiadásban, Bagyinszki Ágoston OFM – Mészáros Lukács (szerk.): *Apóriák. Természettudomány és teológia párbeszédben* címmel.

- 2018. október 17.** Kiemelt vendéglőadás. *Possible new understandings of Augustine's theology of grace by means of a theological analysis of De correptione et gratia* (Ágoston kegyelemtanának lehetséges új felfogásai a *De correptione et gratia* teológiai elemzése révén) címmel tart előadást Miloš Lichner SJ, a Nagyszombati Egyetem Pozsonyban működő Teológiai Karának dékánja.
- 2018. október 19.** A Fundamentális Teológia Tanszék vendéglőadása. *Unterscheidung der Zeichen der Zeit* (Az idők jeleinek megkülönböztetése – Hit és hitetlenség párbeszéde) címmel tart előadást Tomáš Halík cseh pap, vallásfilozófus, a prágai Károly Egyetem Filozófiai és Vallástudományi Intézetének professzora.
- 2018. október 25.** Beszélgetős előadások 2. *Szülőként egyedül.* A Családteológiai Intézet előadása. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Asztalosné Elekes Szende, Papp Miklós.
- 2018. november 6.** Megjelenik a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola szentírástudományi folyóirata, a *Studia Biblica Athanasiana* 19. száma, Xeravits Géza – Szabó Miklós Xavér OFM (szerk.): *Női szemmel* címmel.
- 2018. november 13.** Naphimnusz Műhely. 2018/2019. 1. félév 3. alkalom. *Vizeink értékéről – az ombudsmani és alkotmánybíróági vélemények tükrében.* Bevezeti Tahyné dr. Kovács Ágnes, PPKÉ JÁK. A beszélgetés előtt a teremtsévédők szentségimádása.
- 2018. november 15.** Szentföldi képek. Vetített képes előadások 2. *Körüljárjuk Jerikót.* Az emberiség egyik legősibb településén: tízezer év emlékei. Megvan-e még Zakeus fügefája? Találkozások Jézus mai követőivel. Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2018. november 17.** Sapientia nap. *A „Természet könyve” mint a „Szentírás könyvének” analógiája. A „Két könyv”-metafora mai jelentősége természet-tudomány és teológia párbeszédében.* Előadók: Giuseppe Tanzella-Nitti csillagász, teológus, a Vatikáni Csillagvizsgáló munkatársa, Szeiler Zsolt (SSZHF), Béres Tamás Evangélikus Hittudományi Egyetem, Schmal Dániel Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hetesi Zsolt Nemzeti Közszolgálati Egyetem, Mészáros Lukács biológus, ELTE.

- 2018. november 20.** Kiemelt vendéglőadás. *A bencés lelkiség egyháztanítónője. Szent Benedek Regulája Bingeni Szent Hildegárd értelmezésében* címmel tart előadást Zátonyi Maura OSB, az eibingeni Szent Hildegárd apátság szerzetese.
- 2018. november 24.** Karitatív nap. Adománygyűjtés az arlói Szent Ferenc Kisnővérek céljaira.
- 2018. november 27.** Könyvtári Esték. *Mi az összefüggés a profit és az örök élet között? Az emberközpontú gazdaság alapelvei.* Előadó: Baritz Sarolta Laura OP.
- 2018. november 29.** Beszélgetős előadások 3. *Ikonok és családi élet.* A Családtudományi Intézet előadása. Előadó: Papp Miklós.
- 2018. december 3.** Az elmúlt évben megjelent ferences témájú könyvek ünnepe bemutatója a szerzetesek szellemi műhelyében. Tartományfőnöki köszöntő: Dobszay Benedek OFM, Egy barokk ferences útleírás: Szesteyi Nagy László, PPKE, Szent Ferenc írásai: Falvai Dávid, ELTE. A bemutatott könyvek: *Testvérünk és atyánk. Rövidebb ferences források.* Szent Ferenc Művei, Kiss István: *Jeruzsálemi utazás*, Marie de la Trinité: *Jézus szól. Egy jeruzsálemi klarissza élete és feljegyzései*, Várnai Jakab OFM (szerk.): *Jeruzsálem, a Szent Város*, P. Király Kelemen OFM: *Naplóm 1944–1947*, Andraž Arko – Urša Skoberne: *Assisi Szent Ferenc. A Szent csodálatos története.*
- 2018. december 11.** Naphimnusz Műhely. 2018/2019. 1. félév 4. alkalom. *Felelősségünk a teremtett világért.* Bevezeti Nobilis Márió. A beszélgetés előtt a teremtésvédők szentségimádása.
- 2018. december 13.** Szentföldi képek. Vetített képes előadások 3. *Jeruzsálem „Hüvös völgye”.* Jeruzsálem Óvárosától csak 7 km-re: bejárjuk Ain Karem, Keresztelő Szent János szülőfaluját, Mária és Erzsébet találkozásának helyszínét. Ádventi elmélkedés az áldás Istenéről. Előadó: Várnai Jakab OFM.

Kiadja a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola

Főszerkesztő: Tóth Beáta

Felelős kiadó: Várnai Jakab OFM

Szerkesztőbizottság: Deák Hedvig OP, Lukács László SchP, Papp Miklós,
Szatmári Györgyi, Szeiler Zsolt, Tőzsér Endre SchP,
Várnai Jakab OFM

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1.

Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 235. Telefon: 486-44-25

E-mail: editor.sapientiana@sapientia.hu

Olvasószerkesztés és tördelés: Bende József és Németh Ilona

Nyomdai munkák: www.ofszetnyomda.hu

ISSN: 2060-3231

Megjelenik évente kétszer: júniusban és decemberben

Előfizethető a Sapientia Főiskola könyvtárának címén:

1052 Budapest, Piarista köz 1.

Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 235.

Telefon: (+36-1) 486-44-21

E-mail: biblio@sapientia.hu

<http://www.sapientiana.hu>

Előfizetési díj egy évre: 1.300,- Ft, az egyes számok ára: 800,- Ft

Szerzőink figyelmébe

1. A folyóirat szakmailag lektorált. Minden beérkezett írást kettős anonim lektorálás alapján fogadunk el közlésre. A gondos elbírálás érdekében a lektorálási folyamat egy-két hónapot vesz igénybe.
2. A kéziratokat elektronikusan, Word-formátumban a következő e-mail címre kérjük: editor.sapientiana@sapientia.hu. Bővebb információ a követelményekkel kapcsolatban a <http://www.sapientia.hu/> honlapon található. Recenziós könyvpéldányokat a Sapientiana 1364 Budapest, Pf. 235. címre kérjük küldeni.
3. Csak olyan írást fogadunk el, amely máshol még nem jelent meg, vagy más magyar folyóiratban nincs folyamatban a publikálása.
4. Az írásk terjedelme 20.000–50.000 leütés szóközzel együtt, a lábjegyzeteket is beleszámítva (esetenként hosszabb írást is elfogadunk).
5. Minden íráshoz kérünk egy rövid tartalmi összefoglalót angol vagy magyar nyelven (maximum 800 leütés szóközzel együtt), és öt – a tartalomra vonatkozó – kulcsfogalmat, amelyek lehetővé teszik az internetes keresést.
6. Times New Roman betűtípust, 12-es betűméretet, szimpla sortávolságot és lábjegyzeteket használjon.
7. Kiemeléseket lehetőleg csak idézőjellel, dőlt betűvel vagy kiskapitálissal alkalmazzon, ne legyen a szövegben aláhúzás vagy félkövér betű.
8. A hivatkozásokat az alábbi minta alapján formázza meg:
 - (i) WALTER KASPER: *Jézus a Krisztus*, Vigilia, Budapest, 1996, 111.
 - (ii) CZIGLÁNYI ZSOLT: Történeti feliratok a Zsoltárok könyvében, *Teológia* 33 (1999/1–2) 6–13.
 - (iii) JEAN DUPLACY: Hit, in Xavier Léon-Dufour (szerk.): *Biblikus teológiai szótár*, Szent István Társulat, Budapest, 1986, 496–508.