



SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITUDOMÁNYI
FŐISKOLA FOLYÓIRATA

T. LÁSZLÓ SIMON OSB	So That We May Not Be Outwitted by Satan. Some Observations Concerning Two Biblical Enigmas
PIETRO KASWALDER OFM	The Sanctuary "at the City Gate"
A. ANGELIKA SCHNIDER OP	Hellenistic Sources of Eulogium of Wisdom (Wis 7:22–8:1)
JAKAB VÁRNAI OFM	"We Were All Born in Jerusalem." A Short Theological Tribute to Pierbattista Pizzaballa
MIKLÓS TIHANYI	The Role of the Different Churches in Penalty Enforcement
LUIGI GIOIA OSB	Benedictine Monasticism: An Ecclesial Spirituality

SIMON T. LÁSZLÓ OSB
Hogy rá ne szedjen minket a Sátán.
Adalékok két bibliai enigma értelmezéséhez

PIETRO KASWALDER OFM
Szentély a város szélén

SCHNIDER A. ANGELIKA OP
A kultúrák közt hidat építő Bölcsesség

VÁRNAI JAKAB OFM
„Mind Jeruzsálemben születünk.”
Pierbattista Pizzaballa rövid teológiai méltatása

TIHANYI MIKLÓS
Az egyházak büntetés-végrehajtásban betöltött
szerepének alapvonalai

LUIGI GIOIA OSB
Bencés szerzetesség: egy egyházas spiritualitás



Sapientiana

10. évfolyam 2017/1

TARTALOM

Tanulmányok

SIMON T. LÁSZLÓ OSB Hogy rá ne szedjen minket a Sátán. Adalékok két bibliai enigma értelmezéséhez	1
PIETRO KASWALDER OFM Szentély a város szélén	31
SCHNIDER A. ANGELIKA OP A kultúrák közt hidat építő Bölcsesség	48
VÁRNAI JAKAB OFM „Mind Jeruzsálemben születtünk.” Pierbattista Pizzaballa rövid teológiai méltatása	57
TIHANYI MIKLÓS Az egyházak büntetés-végrehajtásban betöltött szerepének alapvonalai	68

Szerzetesség

LUIGI GIOIA OSB Bencés szerzetesség: egy egyházas spiritualitás	88
--	----

Recenziók

BAKOS GERGELY OSB John Marenbon: Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz	99
---	----

JANI ANNA Patsch Ferenc: Hermeneutika. A filozófia jövője és a jövő teológiája I.	101
SZEILER ZSOLT Bernhard Blankenhorn OP: The Mystery of Union with God. Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas	103
PÁKOZDI ISTVÁN Gregory Collins OSB: Krisztus kinyilvánult misztériuma I. Bencés szemmel a liturgiáról és a lelki életről	105
TÓTH BEÁTA Stephen Yates: Between Death <i>and</i> Resurrection. A Critical Response to Recent Catholic Debate Concerning the Intermediate State	106
BAÁN IZSÁK OSB Lucien Regnault OSB: Mondások Egyiptom pusztaságából	108
RACIBORSKI ESZTER Baritz Sarolta Laura OP: Háromdimenziós gazdaság – Lehet gazdálkodni erényetikai paradigmában	110
PÁKOZDI ISTVÁN Gerdenio Sonny Manuel SJ: Élő cölibátus. A papság egészséges útjai	112
Főiskolánk életéből	
2017. január – július	114

Hogy rá ne szedjen minket a Sátán

Adalékok két bibliai enigma értelmezéséhez

SIMON T. LÁSZLÓ OSB

Abstract

The present study is focusing on two biblical texts: the *Book of Job*, with special attention paid to the figure of Satan, and the last petition of the Lord's Prayer in Matthew's Gospel (6,13). Job's theophoric name can be interpreted as a question: "where is the father"? Where is God, especially when experience witnesses to his absence? At the heart of Jesus' teaching one finds his unshakable conviction: God is father. If it is so, then, why is "evil" highlighted at the end of the Lord's Prayer? This study aims at spotting some of the questions raised by these biblical texts, and it also gives, however tentatively, some explanations and solutions.

Keywords: *Satan, evil, Book of Job, temptation, Lord's Prayer*

Kulcsszavak: *Sátán, gonosz, Jób könyve, kísértés, Miatyánk*

I. ÁL(-)ARCOK

Biagio da Cesena (1463–1544) nevét vélhetőleg történelmi monográfiák jegyzetanyagába számúzta volna az utókor, amennyiben a pápai szertartásmester arcvonásai nem tűntek volna föl a Sixtus-kápolna *Utolsó ítélet* freskójának az alakjai között. E különös részlet keletkezéstörténetét Giorgio Vasari¹ elbeszéléséből ismerjük:

SIMON T. LÁSZLÓ bencés szerzetes, teológus, magyar–angol szakos tanár, a Pontificio Ateneo Sant'Anselmo Egyetem Bibliatudomány Tanszékének professzora és a Saint John's University, Collegeville (USA) tanára; l.simon@anselmianum.com

¹ GIORGIO VASARI: *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete*, Magyar Helikon, Budapest, 1978, 597 (válogatta, az előszót és az életrajzi bevezetőket írta és a képaláírásokat összeállította Vayer Lajos; fordította Zsámboki Zoltán).

„Michelangelo a freskónak már több mint háromnegyed részét elkészítette, amikor a pápa megnézte a művet; messer Biagio da Cesena, az udvar szertartásmestere, aki igen szörszálhasogató ember volt, elkísérte őszentségét a kápolnába; amikor megkérdezték a véleményét, azt mondta, illetlen dolog egy ilyen szent helyre ennyi meztelen alakot festeni, akik oly szégyentelenül feltárják szemérmüket, s a freskó nem pápai kápolnába, hanem fürdőházba vagy csapszékbe való; Michelangelót felbosszantották ezek a szavak, s hogy bosszút álljon, alig távozott el messer Biagio, emlékezetből élethűen lerajzolta, pedig a modell nem állott előtte; a szertartásmestert ábrázolta a pokolbéli Minósz alakjában, aki egy nagy csapat ördög között áll, s a lábára kígyó tekerőzik. Messer Biagio pedig hiába könyörgött a pápának meg Michelangelónak, hogy emez fesse át az arcvonásait, képmása örök emlékeztetőül ott maradt, ma is látni lehet.”

Minósznak, a lelkek alvilági bírójának ilyenén ábrázolásmódja azonban messze túlmutat a művészettörténeti anekdoták világán. Daniel Arasse² hívta fel a figyelmet arra, hogy a XV. és a XVI. század folyamán az ördögábrázolás gyökeresen átalakult. Míg az előző századokban az állati és emberi vonásokat ötvöző, a képzeletet szabadjára engedve megformált hibridek jelenítették meg a démonit, szembeszökővé téve, hogy az ördögtől megszállott elveszíti emberi vonásait; a humanizmus látásmódja szerint, elsősorban Leon Battista Alberti (1404–1472) *De pictura* (1435) című művének a hatása alatt magában az emberben lakozó démoni lesz az ábrázolás tárgya. Arasse ennek az átalakulásnak – melynek történetesen a pórus jár Biagio da Cesena démonivá torzított portréja tökéletes illusztrációja – a gyökerét a festészetre vonatkozó elméleti reflexióban találja meg. A reneszánsz kibontakozása idején a festészet mnemotechnikai szerepe eltűnik, állapítja meg. Feladata többé nem a pro memoria, hanem a retorikai meggyőzés, az érzelmek közlése és a befogadó önismeretének gyarapítása. Nem véletlen az sem, hogy Alberti éppen Narcissust állítja elének a festészet feltalálójaként, mivel, mondja, „mi más a festészet, mint a művészet által annak a hasonlónak a fölfedezése, ami a kút vizének a felszínén megjelenik”.³ Ebben a korszakban a hibrideket fölváltja a démoninak otthont adó eltorzult arcok sora. Vagy ahogy jóval később Goethe Mephistophelese összegzi a változást: „A kultúrától, mely mindent benyálaz, / Nem marad az

² DANIEL ARASSE: *Il ritratto del Diavolo*, Nottetempo, Roma, 2012, 25.

³ LEON BATTISTA ALBERTI: *De pictura*, Edizioni Polistampa, Firenze, 2012, 67.

ördög sem száraz; / Eltűnnek az északi fantom-barmok, / Rajtam sincs fark, / szarv, se karmok”.⁴

A démoni ábrázolását illetően jól szemlélhetjük ezt az átalakulást akár Michelangelo életművén belül is. A *Szent Antal megkísértése* – melyet egyik legkorábbi (1487–1488) festményeként tartanak számon – tradicionális, hibrid szörnyekként jeleníti meg a démonokat. Az *Utolsó ítélet* freskót 1541 karácsonján leplezték le „Róma és az egész világ ámulatára és csodálkozására”.⁵ Hieronymus Bosch (1450–1516) két alkotása viszont azt illusztrálja, hogy a két egymástól gyökeresen eltérő ábrázolásmód nemcsak egy életművön belül szemléltetheti az átalakulást, hanem szinte egy időben keletkezett műveken is tetten érhető, s a démoni kétféle megjelenítése alkalmasint a festmény tárgyából kiindulva magyarázható. Bosch *Szent Antal kísértéseit* 1501-re datálják, az *Út a Kálváriára* kép pedig valószínűleg 1503–1504 körül keletkezett. Végül a humanizmus intellektuális horizontjából, állapítja meg Arasse,⁶ teljesen kiszorul a démoni ábrázolása. A XVII., illetve a XVIII. század folyamán egyetlen nagy művész sem készített jelentős ördögábrázolást, s amikor a romantika idején Goya, valamint Blake festészetében újra megjelennek a démonok, nem a devocionalitás, hanem a művészi képzelet világához kötődnek.

Skóciai VI. Jakab – aki 1603-tól I. Jakabként lett az egyesült Skócia és Anglia királya – 1597-ben könyvet jelentetett meg *Daemonologie* címmel, amely többek között abban kívánt eligazítást nyújtani olvasói számára, miként ismerhetők fel a boszorkányok, és hogyan lehet védekezni ellenük. Többek szerint az 1606-ban keletkezett *Macbeth*ben azért kaptak oly fontos szerepet a „vészlények”,⁷ mert Shakespeare kedvébe akart járni a királyának, aki egyébként társulatának is patrónusa volt. Kállay Géza⁸ arra is felhívja a figyelmet, hogy a *weird* szó, jóllehet hatszor fordul elő a drámában, de csak háromszor ebben az alakban. A másik három alkalommal a *wayward*, illetve *weyward* formában. A *wayward* pedig ma is él az angolban, és ‘bogaras’-t, ‘csökönyös’-t, ‘kiszámíthatatlan’-t, ‘hóbortos’-t jelent. Következésképpen, mondja Kállay, „ha a

⁴ JOHANN WOLFGANG VON GOETHE: *Faust*, I/2495-8, Matúra klasszikusok, Ikon, Budapest, 1994 (fordította Márton László; a kötetet szerkesztette, a mű szövegét sajtó alá rendezte, a szemelvényeket és a képeket válogatta, a jegyzeteket írta Kocziszky Éva).

⁵ GIORGIO VASARI: *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete*, i. m., 600.

⁶ DANIEL ARASSE: *Il ritratto del Diavolo*, i. m., 51.

⁷ Kállay Géza fordítását követem. WILLIAM SHAKESPEARE: *Macbeth*, Liget, Budapest, 2014 (fordította, jegyzetekkel és bevezetővel ellátta Kállay Géza). Kállay (23.) mutat rá arra, hogy a korabeli angolban a *weird* ‘végzetes’-t jelentett.

⁸ Uo. 24.

lényeket »wayward sister«-eknek, 'hóbortos nénék'-nek tekintjük, akkor leginkább »földöntúli« hatalmuk oszlik köddé: lehetnek egyszerű, bolondos, csavargó vénasszonyok. Ekkor Macbeth és Banquo felelőssége is jelentősen megnő; ha csak »számukra léteznek« boszorkányokként, a két bajtárs nem háríthat semmit a »végzetre«. A véslények tehát makacsul sokértelműek maradnak, állapítja meg Kállay.⁹ „Sokértelműségük azonban éppen a darab egyik kulcskérdéséhez vezet el bennünket: mennyi részük van Macbeth gyilkos terveiben a véslényeknek, vagy tekintsük-e e »három nővért« a macbethi (és banquói) becsvágy testet öltött »kivetülésének?»

Úgy tűnik, hogy démoni megjelenésének egyik meghatározó eleme éppen a sokszínűség. Arasse¹⁰ utal arra, hogy Jean Wier¹¹ (1515–1588) németalföldi orvos és démonológus *De praestigiis daemonum* (1563) című, az ördög cselveteit tagláló művében nem kevesebb, mint 7 405 926 névvel megkülönböztethető démon létét feltételezte. Ehhez az elképesztő számhoz képest Dante ördögöktől ugyancsak népes *Inférnója* aligha formálhat igényt arra az enciklopédikus teljességre, amelyre a szerző és az utókor egyaránt méltónak tartotta.

A következőkben két bibliai szöveg vázlatos bemutatására teszünk kísérletet. Az egyik *Jób könyve* (a továbbiakban: *Jób*) különös tekintettel a Sátán szerepére, a másik pedig a *Miatyánk* utolsó kérése a *Máté-evangéliumban* (Mt 6,13).

2. „VAJON HIÁBA FÉLI JÓB AZ ISTENT?”

A 'hiába' (*hinnám*)¹² határozószó kétszer hangzik el a könyv bevezetését alkotó elbeszélésben (*Jób* 1–2). Először (1,9) abban a kérdésben, amelyben a *szátán*¹³ Jhwh Jóbot dicsérő szavait kommentálja (lásd a fenti alcím); másodszer pedig (2,3) magának Jhwh-nek a szavaiban, amikor a *szátán*hoz fordulva megismétli Jób dicséretét, aki a családját és vagyonát érő veszteségek ellenére ugyanaz maradt, mint akinek az előző fejezetben megismertük: „Fölfigyeltél-e szolgámra, Jóbra? Nincs hozzá fogható a földön. Feddhetetlen és becsületes, féli Istent,

⁹ Uo. 28.

¹⁰ DANIEL ARASSE: *Il ritratto del Diavolo*, i. m., 57.

¹¹ Németesen Johann Weyer, latinosan Johannes Wierus.

¹² A héber szavak átírásánál mellőzzük a transliterációt, s bár több szempontból is pontatlan, az ejtésből kiinduló átírással, transzkripcióval élünk.

¹³ Az írásmód magyarázatát lásd alább.

és kerüli a rosszat. És még mindig ragaszkodik feddhetetlenségéhez, jóllehet fölingereltél ellene, hogy *hiába* tönkretegyem.”¹⁴

Linafelt és Davis rámutatnak, hogy a határozószó elsődleges kontextusa másutt az Ószövetségben az üzleti élet, a gazdálkodás világa.¹⁵ A különböző fordítások, állapítja meg *Jób könyvének* egyik legavatottabb szakértője, David Clines,¹⁶ két alapjelentésre vezethetők vissza: ‘ok nélkül’, illetve ‘eredménytelenül/hatástalanul’. Azért jutottunk a ‘hiába’ fordításra, mert ez a határozó mindkét jelentést magában foglalhatja. Az 1,9-ben a *szátán* osztja Jhwh (v. 8), valamint az elbeszélő (v. 1) értékelését, és nem áll szándékában az sem, hogy kétségbe vonja Jób páratlan jámborságát, feddhetetlen voltát. Kétkedő s elbizonytalanító kérdése – s ez távolról sem ‘sátáni’ kétely, sőt inkább a szentté avatási eljárásokban 1983-ig jelentős funkciót ellátó, a jelölt életének hitelességét minél több szempont alapján latoló *advocatus diaboli* szerepére hasonlít – arra vonatkozik, milyen kapcsolat tételezhető Jób istenfélő volta és gazdagsága között. Clines¹⁷ éleslátó megjegyzése tanulságos eligazítással szolgál. Jóllehet a könyv értelmezéstörténete, mondja, az ártatlan ember szenvedésének a kérdését állította a figyelem fókuszába, *Jób* kiindulópontja egy egészen más problematika. Nevezetesen az a kérdés, vajon a főszereplő gazdagsága feddhetetlen jámborságának a következménye-e. Ez a témakör pedig, mutat rá Clines,¹⁸ már az elbeszélés felütésekor, a cselekmény menetét kijelölő első *waw-consecutivum*ban ott lapul (1,2): ez a *waw* ‘és’ valójában azt jelenti itt, hogy ‘és így’: „Élt Úc földjén egy Jób nevű ember. Feddhetetlen és becsületes volt, félt az Istent, és kerülte a rosszat, és így hét fia és három lánya született” (1,1sk). A *szátán* kérdése (1,9) tehát azzal a javaslattal él, hogy Jhwh vegye el a jólétet, s lássuk, megmarad-e a feddhetetlen jámborság, s vajon a jutalmazás bizonyos-

¹⁴ Amennyiben másként nem jelzem, akkor a saját fordításomról van szó. A *Református Új Fordítás* (a továbbiakban RÚF) mindkét helyen az ‘ok’ szóval fordítja a héber határozószót. Ugyanígy a *Károli Revideált*, illetve a *Káldi-Neovulgáta* is. A *Szent István Társulat fordítása* megváltoztatja a mondat értelmét a 2,3-ban, ugyanis az előző mellékmondat állítmányához rendeli a határozószót: „Hiába ingereltél föl, hogy tegyem tönkre”. A *hinnám* határozószó fordításáról lásd: TOD LINA FELT – ANDREW R. DAVIES: Translating 𐤒𐤓 in Job 1,9 and 2,3. On the Relationship between Job’s Piety and His Interiority, VT 63 (2013/4) 627–639.

¹⁵ Ter 29,15; Kiv 21,2.11; Iz 52,3; Jer 22,13.

¹⁶ DAVID J. A. CLINES: *Job 1–20*, WBC, Word Books, Dallas TX, 1989, 42.

¹⁷ DAVID J. A. CLINES: Why Is There a Book of Job, and What Does It Do to You if You Read It?, in Willem André Maria Beuken (ed.): *The Book of Job*, BETL 114, University Press, Leuven, 1994, 18 (1–20).

¹⁸ DAVID J. A. CLINES: Why Is There a Book of Job, and What Does It Do to You if You Read It?, i. m., 19.

sága nélkül is félné Jób az Istent? Szavai tehát azt sugallják, hogy ok-okozati összefüggés van pietás és prosperitás között. Más szóval *Jób* azt a derülátó és módfelett szimplifikált világméretet is megkérdőjelezi, amelyet a *Példabeszédek könyvének* bizonyos mondatai tükröznek: „Az igazság megtartja a feddhetetlenül élő, a bűn pedig a vétkes bukását okozza” (13,6).

A *Jób*-ban a *szátán* nem tulajdonnév,¹⁹ hanem funkciót jelöl. Alakja nem ördögi, hanem a (köz)vádló szerepét tölti be. A vád pedig ez: Jób jámborsága és feddhetetlensége érdekből fakad. Nincs érdekmentes vallásosság, hirdeti. Következésképpen Jhwh irányelvei és stratégiája – jutalomban részesíteni a jámbor, igaz, becsületes embert – elhibázott, és nemkívánatos következményekhez vezet.

Nemrégiben Ryan E. Stokes²⁰ meggyőző érveket fogalmazott meg arról, hogy a *szátán* funkcióját a *Jób*-ban, illetve a *Héber Bibliában* az ügyész, a közvádló²¹ szerepével azonosítani nem más, mint anakronizmus. Stokes²² először a narratív szövegeket vizsgálja, és arra a következtetésre jut, hogy az ‘ellenfél’ fordítás, bár nem teljesen elhibázott, mégsem pontos. A *szátán* ugyanis ezekben a textusokban nem általánosságban vett ellenlábast jelöl, hanem vad, erőszakkal élő, a másik életére törő támadót:

1Sám 29,4: „A filiszteusok vezérei azonban felháborodva ezt mondták neki [Ákisanak]: Küldd el ezt az embert [Dávidot], térjen vissza a maga helyére, amelyet kijelöltél neki! Ne jöjjön velünk a csatába, nehogy az ellenfelünk (*szátán*) legyen, amikor harcra kerül a sor! Mert mivel nyer-

¹⁹ Mivel mindmáig vitatott, hogy az 1Krn 21,1-ben a *szátán* valóban tulajdonnévnek tekinthető-e (a részletekről lásd SARA JAPHET: *1 & 2 Chronicles*, OTL, Westminster John Knox, Louisville, 1993, 374sk), Peggy L. Day (*An Adversary in Heaven*, HSM 43, Scholars Press, Atlanta, 1988, 128sk) álláspontját tartjuk meggyőzőnek: a Kr. e. II. századtól adathozható a *szátán* szó tulajdonnévként való használata (*Jubileumok könyve* 23,29; illetve *Mózes testamentuma* 10,1). Day szerint mindkettő a IV. Antiokhosz Epiphánész uralkodása alatti, zsidók ellen irányuló vallásüldözés idejére datálható (Kr. e. 168 körül). Az ennél korábbi apokrif iratokban, bár hallunk gonosz démonokról vagy bukott angyalokról, ezek a szövegek nem utalnak ezekre a lényekre a *szátán* névvel. *Tobit/Tóbiás könyve* például Azmodeusról beszél (3,8.16), *Énok első könyve* pedig Shemjázáról (6–11) beszél.

²⁰ RYAN E. STOKES: Satan, Yhwh’s Executioner, *JBL* 133 (2014/2) 251–270.

²¹ Az ügyészség a büntetőeljárásokban a közvádló szerepét betöltő, nyomozást, büntetés-végrehajtást és a közigazgatási és más intézmények működésének törvényességét felügyelő állami szerv.

²² RYAN E. STOKES: Satan, Yhwh’s Executioner, i. m., 253.

hetné vissza jobban ura kegyeit, mint ezeknek az embereknek a fejével?”
(RÚF)

1Kir 5,18: „De most Jhwh, az én Istenem nyugalmat adott nekem mindenfelől. Nem fenyeget sem ellenség (*szátán*), sem veszedelem.”

2Sám 19,22–24: „De megszólalt Abisáj, Cerújá fia, és ezt mondta: Hát nem kell Simeinek meghalnia azért, hogy szidalmazta Jhwh fölkenntjét? Dávid azonban ezt mondta: Mi dolgom veletek, Cerújá fiai? Miért lesztek ma *szátánná* számomra? Miért kellene ma bárkinek is meghalnia Izraelben? Hiszen tudom én, hogy ma lettem ismét Izrael királya! Simeinek pedig ezt mondta a király: Nem kell meghalnod! Meg is esküdött neki a király.”

A harmadik szövegben Abisáj szavaira egy korábbi megszólalása vet fényt: „Akkor ezt mondta a királynak Abisáj, Cerújá fia: Hogy meri ócsárolni az én uramat, királyomat ez a döglött kutya?! Hadd menjek oda, hogy levágjam a fejét!” (2Sám 16,9). Továbbá Dávid kérdése is – „Miért kellene ma bárkinek is meghalnia Izraelben?” – azt valószínűsíti, hogy Abisáj szerepe nem az, hogy valaki ellen vádat emeljen, hanem hogy lemészárolja azt, akiről éppen szó van.

Szám 22,22: „Isten azonban haragra gerjedt, amiért Bálám elment. Ezért odaállt az Úr angyala *szátán*ként az útra. Ő a szamarán ügetett, és vele volt két szolgája is.”

Szám 22,32–33: „Jhwh angyala ezt mondta neki: Miért verted meg a szamaradat már háromszor? Mint *szátán* jöttem eléd, mert ellenemre való ez az út. A szamár látott engem, azért tért ki előlem háromszor is. Ha nem tért volna ki előlem, téged meg is öltelek volna, azt pedig életben hagytam volna.”

Amennyiben a szamár nem védte volna meg Bálámot, akkor Jhwh angyala megtette volna azt, amit jelen helyzetben feladatköre – *szátán* – követel: megölte volna.

A *szátán* főnévnek, valamint az azonos gyökből származó igének a *Zsoltárok könyvében* való előfordulásait vizsgálva²³ Stokes arra a megállapításra jut, hogy lehetetlen volna bizonyítani, hogy ezekben a szövegekben ez a szó nem jelöl 'vád'-at vagy 'vádló'-t. Mindazonáltal, teszi hozzá, a másik életére törő, halálos támadás – kivált a 109. zsoltárban – nem tekinthető elhibázott interpretációnak. Hasonló eredményre jut a Zak 3,1 vizsgálata során: „Azután megmutatta nekem Józue főpapot, aki Jhwh angyala előtt állt, meg a *szátánt*, aki a jobb keze felől állt, hogy kivégezze”. Stokes²⁴ ez utóbbi szöveggel kapcsolatban ismét elismeri, hogy a 109. zsoltárhoz hasonlóan itt is elfogadható volna az a magyarázat, amely jogi síkon, törvényszéki kontextust tételezve interpretálná a *szátán* szerepét: „jobb keze felől állt, és vádolta őt” (RÚF).

A Jób 1–2 szakaszban tizennégyyszer fordul elő a határozott névelővel ellátott *szátán* főnév. Stokes²⁵ úgy véli, hogy a *Jób* nem teszi egyértelművé a szó jelentését: 'ellenfél'; 'vádló'? S ha igen, akkor milyen értelemben. Sőt Jóbnak mint szereplőnek a komplex volta is megnehezíti a *szátán* identitásának tisztázását. „A *szátán* eltávozott Jhwh színe elől, és megverte Jóbót rosszindulatú fekélyekkel tetőtől talpig” (2,7). Ezzel az *exittel* nemcsak Jhwh színe elől, hanem a könyv cselekményéből is távozik a *szátán*. Alakját azonban még enigmatikusabbá teszi, mutat rá éles szemmel Stokes,²⁶ hogy az elbeszélő ismételten szükségét látja annak, hogy Jhwh a *szátán* végrehajtói beavatkozásának határt szabjon.²⁷ Valószínűsíthető tehát, hogy alakjában jelen vannak azok a vonások, amelyeket a narratív szövegekben fentebb láttunk: (ítélet)végrehajtó, akinek a közbelépése halálos kimenetelű. Mindazonáltal beavatkozása alapján a *Jób* elején nem minősíthető sem rosszindulatúnak, sem gonosznak, sem cinikusnak vagy *agent provocateur*nek.²⁸ Jelenléte „az Isten fiai” között és az a fesztelenség, amellyel a mennyei udvartartásban fellép, több értelmező számára a kerettörténet politeista felmenőiről lebbenti le a fátylat. Kétségtelen, a szakirodalom a *Jób*-ban olvasható történethez hasonló és a bibliai szövegnél jóval korábbi műveket is számon tart. Mindazonáltal nem szabad figyelmen kívül hagynunk,

²³ Zsolt 38,21; 71,13; 109,4.6.29.

²⁴ RYAN E. STOKES: Satan, Yhwh's Executioner, i. m., 266.

²⁵ RYAN E. STOKES: Satan, Yhwh's Executioner, i. m., 267.

²⁶ RYAN E. STOKES: Satan, Yhwh's Executioner, i. m., 268.

²⁷ 1,12: „Mindenét a kezedbe adom, csak rá magára nem vethetsz kezet”; 2,6: „a kezedbe adom, csak az életét kíméld meg”.

²⁸ Ez utóbbira jó példa, miként írja újra az 1Krón 21 a 2Sám 24-ben elbeszélte epizódot: „Újra fellángolt az Úr haragja Izrael ellen, és ismét felingerelte ellenük Dávidot” (2Sám 24,1a); „A sátán Izrael ellen fordult, és rászedte Dávidot” (1Krón 21,1a).

hogy az Ószövetség írásait meghatározó monoteizmus számára, úgy tűnik, nem okozott gondot a mennyei szféra lakóinak illetően ábrázolása, s az sem, hogy másutt Jhwh, illetve „Jhwh angyala” cselekvését nemegyszer szintaktikailag is megkülönböztethetlenné teszi a bibliai narratíva. Vagy ahogy Clines²⁹ mondja: Isten „immanens és transzcendens jelenlétének ellentmondásai rejtélyesen rendszertelenül tárulnak fel előttünk”. A *Téremtés könyve* ún. P (papi) szövegeinek szerzője például, mondja Clines, kényesen ügyel arra, hogy az Örökkévaló transzcendens voltát minden kétséget kizáróan nyomatékosítsa olvasói előtt. Ennek ellenére zavarba ejtő természetességgel említi meg, hogy miután a bárka elkészült, s Noé háza népével és az állatokkal együtt bement, „az Úr bezárta Noé mögött az ajtót” (7,16)

Mi tehát a *szátán* szerepe a *Jób* első két fejezetében? „Valaki megrágalmazhatta Josef K.-t, mert noha semmi rosszat sem tett, egy reggel letartóztatták”. Ezzel az emlékezetes mondattal kezdődik Kafka *A per* című regénye.³⁰ S bár több értelmezője szerint a regénynek a *Jób*-ig nyúló gyökerei vannak, azt mondhatnánk, hogy Kafka művét többek között a mennyei epizód hiánya teszi borzongatóan nyugtalanítóvá. A *Jób*-ban a bevezető két fejezetnek a könyv elbeszélő, illetve retorikai stratégiájában fontos szerep jut. Ez a prólógus a cselekmény kifejlését monoteista távlatba állítja, ugyanis egyértelművé teszi, hogy Jhwh – és nem a *szátán* – kezében futnak össze a szálak³¹ (vö. 42,11). Továbbá a kezdet kezdetén megkérdőjelezhetetlen bizonyosságként áll az olvasó előtt: *Jób* ártatlanságához nem férhet kétség.

A könyv datálásához segítséget nyújt, mondja Ernst Axel Knauf,³² a szövegben található s első látásra mellékesnek tűnő információ. Utalást találunk a sábiaikra (1,15), illetve a káldeusokra (1,17). Mindkettő feltételezi Nabú-naidnak, az Újbabiloni Birodalom utolsó királyának a jelenlétét az Arab-félszigeten Kr. e. 552 és 539 között. A 6,19 Téma karavánjairól beszél. Ez az Arab-félsziget északi részén található város valóban a sábiaiak legjelentősebb kereskedelmi központja volt. Miután azonban Kr. e. 400 körül a délebbre fekvő Ma'in fennhatósága alá került, jelentősége semmivé foszlott. A *Jób* 28-ban olvasható bölcsességhimnuszban található részletek a rézbányászat olyan módjára utalnak,

²⁹ DAVID J. A. CLINES: *Why Is There a Book of Job, and What Does It Do to You if You Read It?*, i. m., 21.

³⁰ Szabó Ede fordítása.

³¹ Vö. 42,11: „Részvétellel vigasztalták azért, hogy oly sok bajt bocsátott rá Jhwh”.

³² ERNST AXEL KNAUF: *Hiobs Heimat, Welt des Orients* 19 (1989) 67sk (65–83).

amelyet Fainan híres bányáiban a VII. és VI. században alkalmaztak, viszont Kr. e. 400 körül, ha nem korábban, kimentek a gyakorlatból.

Jób fiktív otthona tehát az Arab-félsziget északi része Nabú-naid uralkodása idején. Az Újbabilóniai Birodalom utolsó királya Kr. e. 552-ben Édom elfoglalásával vette birtokba ezt a területet. Az V. században élt szerző valószínűleg azért is jelölte ki az Édom területére lokalizálható Úc földjén Jób lakhelyét, mert a helység nevében meghúzódó arab szó „változást” jelent,³³ s ez mintegy elővételezi a történet egyik kulcselemét. Jób nem tartozik Izrael népéhez. Lakhelye a pusztá, a sivatag peremén van: ott, ahol a lakott világ a kaósszal határos.

A könyv szerkezete, első látásra legalábbis úgy tűnik, könnyen átlátható. A keret (1,1–2,13, valamint 42,7–17) narratív prózája verses dialógusokból és monológokból álló érvelések sorát (3,1–42,6) fogja közre. A keret alkalmasint egy régi, közel-keleti mesét dolgoz föl, melynek főszereplője az aggályosságig jámbor Jób, akit szörnyű csapások érnek.

Jöllehet a keresztény szóhasználat a főszereplő határokat nem ismerő türelmét dicséri, Jób valójában a Bibliának talán a legtürelmetlenebb szereplője. Többek között azzal vádolja Istent, hogy nem kormányozza adekvát módon a világot, sőt barátaival folytatott dialógusainak egyik konklúziójaként kétségbe vonja a világ morális rendjének a létét is. Kibékíthetetlen ellentét feszül az előszó türelmes és a párbeszéd türelmetlen Jóbja között?

A recens szakirodalom³⁴ a korábbi magyarázatoknál sokkal árnyaltabban értékeli a keret és a könyv egészének a kapcsolatát. A prózai és verses szövegek egymásmellettsége a *Jób*-ban nem elszigetelt jelensége az Ószövetségnek. A keretelbeszélést sekélyes ponyvairodalomnak minősíteni súlyos tévedés volna. Ellenkezőleg, hangsúlyozza Clines nyomán Vogels, komplex, váratlan fordulatokban és kétértelmű részletekben bővelkedő szöveggel van dolgunk. Ezt a komplexitást Vogels a főszereplő két reakciójának a vizsgálata révén szemlélteti. Azért is tanulságos ezeknek a részleteknek a szemügyre vétele, mert belőlük a főszereplő lelki fejlődésének néhány mozzanata is kézzelfoghatóvá válik.

Jób reakcióját a rámért csapások első sora után az 1,20skk-ban olvassuk.

„Ekkor Jób fölállt, megszaggatta ruháját, leborotválta a fejét, földre borult, és így imádkozott: ²¹»Mezítelenül jöttem ki anyám méhéből, és me-

³³ ERNST AXEL KNAUF: *Hiobs Heimat*, i. m., 71.

³⁴ Lásd pl. WALTER VOGELS: *Job's Empty Pious Slogans* (Job 1,20-22; 2,8-10) in Willem André Maria Beuken (ed.): *The Book of Job*, i. m., 369–376 bőséges bibliográfiával.

zítelenül térek oda. Jhwh ad, és Jhwh elvesz. Áldott legyen Jhwh neve.«
²²Mindazonáltal Jób nem vétkezett, és nem beszélt tiszteletlenül Istenről.”

Jób három gesztusa (a ruha megszaggatása, a haj leborotválása, a földre borulás) az Ószövetség hagyományában rendszerint a gyász rituális kifejezői,³⁵ de megnyilvánulhat általuk a szomorúság és a kétségbeesés is. Jób szavaiban ötvöződik, mondja Vogels, a közmondások élettapasztalata³⁶ éppúgy, mint a vallásos meggyőződésből táplálkozó bölcsesség (21b)³⁷ és a kultikus szóhasználatot idéző áldásformula (21c).³⁸ A rázuhanó csapások súlya alatt Jóbnak nincs ideje a gondolkodásra. Valójában nem is tudja, hogy mit mondjon. Szavai sztereotípiák, gesztusai konvencionálisak, mondja Vogels.³⁹ Később éppen a Jób életét elsodró lavina láttán a barátaitól is elpártol a szó (2,13). De amikor a főszereplő végül megszólal, első monológjában (3,1–26) pontról pontra semmissé teszi sztereotípiákból szőtt első reakcióját: megátkozza születése napját.⁴⁰ Míg korábban ellenállás nélkül elfogadta, hogy „Jhwh ad, és Jhwh elvesz”, most gyötrő kételyként tér vissza az egykori bizonyosság: „Miért ad a nyomorultnak világosságot, / és életet a megkeseredettnek?”

Amikor egy újabb csapás, a betegség roppantja össze, Jób reakciója (2,8skk) maga mögött hagyja a sztereotípiák világát:

„Jób fogott egy cserépdarabot, és a hamuban ülve azzal vakarta magát.
⁹A felesége ezt mondta neki: »Még most is azon erősködsz, hogy feddhetetlen vagy? Átkozd meg [*bárék*] Istent, aztán halj meg!«¹⁰De ő így válaszolt neki: »Esztelen nők módjára beszélsz? A jót bizony elfogadjuk Istentől. A rosszat ne fogadjuk el?« Mindazonáltal Jób nem vétkezett ajkával.”

³⁵ Ter 23,7; 37,29; 2Sám 1,2; Iz 15,1; Jer 41,5; Mís 1,16.

³⁶ Qoh 5,14: „Ahogyan világra jött anyja méhéből mézítelenül, úgy távozik. Semmit sem kap fáradságáért, amit magával vihetne” (RÚF).

³⁷ Vö. 1Sám 3,18; Péld 10,22; 16,1,9: „Az embernek az értelme terveli ki útját, de az Úr irányítja járását” (RÚF); Sirák 11,14.

³⁸ Vö. Zsolt 113,2: „Legyen áldott az Úr neve most és mindörökké” (RÚF); Szám 6,24–26.

³⁹ WALTER VOGELS: *Job's Empty Pious Slogans* (Job 1,20–22; 2,8–10), i. m., 371.

⁴⁰ 1,21a, vö. 3,10sk: „miért nem zárta be anyám méhének ajtaját / és nem rejtette el szemem elől a nyomorúságot? / Miért nem születtem holtan? / Miért nem pusztultam el, amikor anyám méhéből kijöttem?” Később annak ad hangot, hogy alig várja, hogy sírba kerüljön (3,17.19).

Mivel a gyász gesztusairól szólva az Ószövetség sehol nem beszél arról, hogy a gyászoló „hamuba ül”, feltételezhetjük, mondja Vogels,⁴¹ hogy itt nem rituális cselekvésről van szó. Az elbeszélő valószínűleg arra utal, hogy Jób a városon kívüli szemétdombon, a hamuban ülve ott talált cserépdarabokkal vakarja fekélyeit.⁴² Most a főszereplő szavai sokkal rövidebbek, mint korábban. Az áldás hiánya szembeszökő, annál is inkább, mert felesége szavaiban ott találjuk – igaz, eufemisztikus idiómaként – a *barák* igét. Vogels finom érzékel mutat rá arra, hogy míg az első reakcióban egyes számú, a másodikban többes számú igealakokat találunk. Pontosan az ellenkezője lenne logikus, mondja, hiszen Jób és a felesége veszítették el gyermekeiket⁴³ és vagyonuk⁴⁴ jó részét, míg a betegség csak Jóbót sújtja. Ennek ellenére Jób így beszél: „A jót elfogadjuk Istenről. A rosszat ne fogadjuk el.” Míg korábban konkrétan fogalmazott: „adni” és „elvenni”; most elvontabban fejezi ki magát: „elfogadni a rosszat”. Bár ez utóbbi megfogalmazás szintén feltételezi, hogy valaki „adja” a „rosszat”, Jób nem teszi egyértelművé, hogy kire utal. Első reakciójában háromszor szerepelt Jhwh neve, a másodikban egyetlenegyszer utal Istenre, s ekkor is az *Elohim* megnevezést használja. Az elsőben Jhwh az alanya az igéknek, a másodikban emberek.

A Biblia embere számára is köztudott, hogy a szavak tartalma és a szív gondolatai nem szükségképpen fedik egymást.⁴⁵ Ugyan miért tette volna hozzá az elbeszélő a pontosítást a második reakció zárszavához „ajkával”, teszi föl joggal a kérdést Vogels,⁴⁶ ha egyszerűen azt akarta volna állítani, hogy Jób egyáltalán nem vétkezett.⁴⁷ Bár Jób nem ad helyt felesége tanácsának, és nem mond átkot

⁴¹ WALTER VOGELS: Job's Empty Pious Slogans (Job 1,20-22; 2,8-10), i. m., 372.

⁴² A LXX értelmezése is emellett szól: „a szemétdombon/trágyadombon (*kopria*) a városon kívül”; „hogy a gennyet (*ikhór*) levakarja”.

⁴³ DAVID J. A. CLINES: Why Is There a Book of Job, and What Does It Do to You if You Read It?, i. m., 7–10 mutat rá arra, hogy a női szereplők (Jób felesége és lányai, vö. 42,14) a könyv patriarchális értékrendjének az áldozatai: a peremre szorulnak.

⁴⁴ Ugyancsak DAVID J. A. CLINES: Why Is There a Book of Job, and What Does It Do to You if You Read It?, i. m., 5skk hívja föl a figyelmet arra, hogy nemcsak a főszereplő egy káprázatosan gazdag ember, hanem a könyv szerzőjének a szemhatára is a társadalom legfelső rétegére korlátozódik: nincs reális képe a szegénységről, sőt a szegényekre megvetéssel tekint.

⁴⁵ Péld 26,23: „Olyan, mint ezüstmáz az agyagedényen, a lelkesedő szavakkal takart gonosz szív”, vö. Péld 22,11; 24,2; Zsolt 21,2; 45,1.

⁴⁶ WALTER VOGELS: Job's Empty Pious Slogans (Job 1,20-22; 2,8-10), i. m., 376.

⁴⁷ Lásd Jób korábbi aggályait gyermekeivel kapcsolatban: „Amikor a lakoma napjai elmúltak, Jób értük szokott küldeni, és megszentelte őket. Korán reggel föl szokott kelni, és annyi

Istenre, szíve indulatoktól feszül, s amikor „megnyitja száját” (3,1), többé nem formulákban beszél.

Jób első monológjára (Jób 3) Elifáz válaszol (Jób 4–5). Először úgy tűnik, hogy vigaszt ajánl. Szavai akkor válnak a főszereplő számára elfogadhatatlanná, amikor az igazságról, igazságosságról kezd beszélni: „Emlékezz csak: elpusztult-e valaki ártatlanul, és irtottak-e ki valahol becsületes embereket? Ahogyan én láttam, mindenki azt aratja, aminek felszántott: hamiságot és vést, ha egyszer azt vetett” (4,7–8, RÚF).

Azt mondhatjuk, hogy Elifáz a bibliai bölcsességirodalom standard vonalát követi. Szavai a *Péld*-hez hasonlóan azt ismétlik, Isten mindenkinek megfizettei szerint. Számára nem létezik meg nem érdemelt szenvedés. Következésképpen Jób is megérdemli mindazt, ami vele történt. Ettől kezdve a meg nem érdemelt szenvedés kérdése a könyv vörös fonala.

Jób második beszéde (6,1–7,21) kissé zavaros, egymásnak ellentmondó képekkel van tele. Alkalmassint Jób mérgét és haragját tükrözi. Elifáz szavaiból leginkább az zavarja, hogy barátja valamilyen bünt tételhez Jób szenvedése okaként. Ezért Jób magához Istenhez fordul. Elismeri, igaz, nem tökéletes, de tiltakozik az ellen, hogy megérdemelné ezt a megpróbáltatást.

Barátainak szavai alapján Jób arra a következtetésre jut, hogy Isten közömbös az erkölcsileg jó, illetve rossz kérdését illetően. „Már úgyis mindegy, ki mondom: elpusztítja a feddhetetlent és a bűnöst egyaránt” (9,22); „Egy semmiséggéért összezúz, ok nélkül⁴⁸ szaporítja sebeimet” (9,17 – RÚF). Szavaiban dominálnak a jogi kifejezések. Azt kívánja, hozzák nyilvánosság elé az ellene felhozott vádakot, aztán pedig ő maga fogalmazza meg az Örökkévaló elleni vádpontjait. Isten, mondja, nemcsak megveti teremtményeit, és jóindulattal fordul a gonoszokhoz, hanem egyre kutakodik Jób életvezetése után, jóllehet tudja, hogy ártatlan. Ezen a ponton Jób egy a prófétai szövegekből jól ismert irodalmi műfajt, a riv-et állítja a feje tetejére. A riv szó az egymás iránt szövetséggel elkötelezett felek közötti peres eljárást (covenant lawsuit) jelöli. A prófétáknál számos példát találunk arra, hogy Jhwh a prófétáin keresztül vádolja Izraelt a szövetség feltételeinek megszegésével, és elkerülhetetlen büntetést helyez kilátásba. Itt viszont azt látjuk, hogy egy ember, Jób fogalmazza meg vádpontjait Istennel szemben. Jób tisztában van azzal, hogy helyzete kilátástalan:

áldozatot mutatott be, ahányan voltak. Ezt szokta mondani: »Lehet, hogy gyermekeim vétkeztek, és szívében megátkozták Istent.« Így tett Jób minden egyes alkalommal” (1,5).

⁴⁸ Itt ugyanazt a határozószót találjuk, mint az 1,9-ben és a 2,3-ban.

„Tudom, így van: hogy is lehetne igaza az embernek Istennel szemben?” (9,2). Ennek ellenére nem hajlandó arra, hogy hallgasson:

10,1–7: „Szívből megutáltam életem. / Szabadjára engedem hát panaszsom, hadd beszéljek keserű lélekkel! / Azt mondom Istennek: Ne tarts bűnösnek! / Add tudtomra, miért perelsz velem! / Jó neked az, hogy sanyargatsz, / hogy megveted kezed munkáját, / a bűnösök terveinek pedig kedvezel? / Hát testi szemeid vannak neked, / és annyit látsz te is, amennyit egy ember? / Olyanok napjaid, mint a halandóé? / Olyanok éveid, mint az emberé? / Hiszen kutatod bűnömet, / és keresed vétkemet, / pedig tudod, hogy nem vagyok bűnös, / de senki sem ment meg kezedből” (RÚF).

Jób ismét a halálát kívánja. Most azonban kevésbé a rá mért szenvedés okán, inkább amiatt, hogy a világról alkotott képe darabokra hullott. Azt látja, hogy Isten hatalma nem áll az igazságosság szolgálatában. Itt a bibliai hit egy másik alappillére rendül meg. Szavai azonban, akárcsak olaj a tűzre, további vádak megfogalmazására sarkallják barátait. Elifáz úgy gondolta, Jób bűnös. Bildáb azt állította, Jób gyermekei bűneik miatt haltak meg. Most Zofár azt szegezi Jóbnak, a rá mért szenvedés valójában kisebb, mint amennyit megérdemelve. Barátai szavai nem győzik meg Jóbot. Továbbra is fenntartja álláspontját: Isten igazságtalan. Ezekben a szakaszokban tehát távolról sem a türelmes és jámbor Jób áll előttünk.

Negyedik beszédében (12,1–14,22) Jób a teremtés felé fordul: Isten hatalma önkényes és erkölcsi elveket nélkülöző. Beleavatkozik a teremtés, illetve az emberi közösség rendjébe. Jób bírósági tárgyalást követel: „Lehet, hogy megöl. Nincs reményem. / Ennek ellenére meg akarom védeni útjaimat vele szemben” (13,15). Tudja, hogy ebből a perből nem kerülhet ki győztesen. Ennek ellenére kitart vádjai mellett.

Hatodik beszédében (19,1–29) megismétli kívánságát, ügye ne menjen feledésbe: „Bárcsak leírnák szavaimat, bárcsak följegyeznék egy könyvbe, vas íróvesszővel és ólommal minden időkre kősziklába vésnék” (19,23–24, RÚF).

Szavai egyre vehemensebbek, barátainak a magyarázatai viszont egyre kegyetlenebbül hangzanak. Váltig bizonygatják, hogy a szenvedés a bűn biztos jele. Így nemcsak ellenséges érzület, hanem megvetés is érződik szavaikban.

A három barát az áldozatokat okolja, csakhogy megőrizhesse a morális világrendbe vetett hitét.⁴⁹ Ebben pedig az igaz ember nem szenvedhet.

Jób szavainak harmadik ciklusa⁵⁰ arra szólítja három vitapartnerét, hogy mérjék fel reálisan a főszereplő helyzetét. Ha ezt megteszik, el fogja őket tölteni az iszony. Hiszen Jób állapota nem vezethet más következtetéshez, mint ahhoz, hogy Isten ok nélkül tette mindezt vele. Ez pedig azt is magában foglalja, hogy Elifáz, Bildáb és Zofár világképe és valóságértelmezése hazugság. Jób bátran kiáll véleménye mellett: nem létezik igazságosság, amelyik mindenkinek érdemei szerint fizet vissza; nem létezik az életben⁵¹ megbízható erkölcsi rend.

21,7–26:

Miért maradhatnak életben a bűnösök?

Magas kort érnek el, sőt meg is gazdagodnak.

⁸Utódaik előttük jutnak jómódra,
sarjadékaik szemük láttára.

⁹Házukban béke van, nem kell rettegniük,
nincs rajtuk Isten vesszeje.

¹⁰Bikája hág, és nem hiába,
tehene ellik, és nem vetél el.

¹¹Kieresztik kisfiaikat, mint a juhokat,
és ugrándoznak gyermekeik.

¹²Dob és citera mellett énekelnek,
és síp hangjánál örvendeznek.

¹³Jólétben töltik napjaikat,
és csendesen szállnak le a holtak hazájába.

¹⁴Azt mondták Istennek: „Távozz tőlünk,
nem akarunk tudni utaidról!

¹⁵Mert kicsoda a Mindenható, hogy szolgáljuk,
és mi hasznunk abból, ha hozzá folyamodunk?”

¹⁶Jólétük nincs a kezükben?

A bűnösök tervei nincsenek távol tőle?

⁴⁹ Ez az álláspont a *Dtr* (a deuteronomista történetírás) látásmódjával rokon. A *Dtr* szerzői, szerkesztői nem hajlandók arra, hogy a nemzeti katasztrófa – Jeruzsálem pusztulása, babiloni fogság – súlya alatt feladják a morális rendet garantáló Istenbe vetett hitüket. Jobbnak látják a szenvedőt okolni, csakhogy a mindenkinek tettei szerint megfizető isteni igazságszolgáltatást tételezhessék.

⁵⁰ Hetedik (21,1–34), nyolcadik (23,1–17; 24,1–17) és kilencedik (27,1–6.11–12) beszéde.

⁵¹ *Jób* héber szövegében nem sejlik föl a túlvilág reménye.

- ¹⁷Ugyan, hányszor alszik ki a bűnösök mécsese,
hányszor éri veszedelem őket,
és oszt nekik pusztulást haragjában?
- ¹⁸Hányszor lesznek olyanok, mint a szél hordta törek,
mint a pelyva, amit elragadott a forgószél?!
- ¹⁹Fiainak tartogatja a veszedelmet az Isten?
Neki fizessen meg, hogy ő maga érezze!
- ²⁰Lássa meg saját szemével romlását,
és igya ő a Mindenható izzó haragját!
- ²¹Mert mit törődik azzal, mi lesz majd utána a háza népével,
ha leteltek hónapjai?
- ²²De ki oktassa az Istent,
hiszen a magasság lakói fölött is ő ítélkezik!?
- ²³Az egyik meghal ereje teljében,
minden gondtól mentesen, boldogan,
- ²⁴lányéka csupa hár, csontjaiban zsíros a velő;
- ²⁵a másik pedig meghal keserű lélekkel,
mert nem élvezhetett semmi jót;
- ²⁶egyformán a porba kell feküdniük,
és ellepik őket a férgek.⁵²

Ennek ellenére a három vitapartner álláspontja nem változik. El sem tudják képzelni, hogy egy igaz ember ilyen szörnyű szenvedések áldozata legyen.

Jób úgy érzi, készen áll, és sürgeti, hogy kezdődjék pere, de nem találja Istent. Szavainak fókuszában Isten jelenlétének a hiánya áll (23,1–9). Isten, állapítja meg, felelőtlenül nincs jelen a világban. Ennek eredményeként hatalmasodik el a rossz (Jób 24). Itt már nem az erkölcsileg közömbös Isten okozta probléma foglalkoztatja, hanem magát Istent teszi felelőssé a rosszért. Sőt, mondja, Isten jutalmazza a rosszat, amelynek távollétével okává is válik. Korrupt, és másokat is korrumpál. „Nem így van-e? Ki hazudtolhat meg, ki teheti semmissé szavam?”

Ennek ellenére kínjai között is, és jóllehet meg van győződve arról, hogy Isten érdektelen a világ morális rendje iránt, Jób egyetlen értékhez tíz körömmel ragaszkodik. Az igaz volt, ebből nem enged, önmagában érték és erény. S bár nem remél jutalmat, ezt az értéket nem hajlandó feladni. Egy morálisan

⁵² Alapjában véve a RÚF-ot követem, de a v. 16-tól kezdve néhány helyen módosítottam.

indifferensnek tartott Istennel szemben s annak tudatában, hogy az igaz volt nem hoz jutalmat, és a gonoszság nem kap büntetést, Jób minden keserűsége ellenére sem zuhan erkölcsi nihilizmusba.

27,2–6 (RÚF):

Az élő Istenre mondom, aki megfosztott igazamtól,
a Mindenhatóra, aki megkeserítette lelkemet,

³hogy amíg csak lélegzem,
és Isten lehelete van bennem,

⁴nem szól ajkam álnokságot,
nem mond nyelvem hamisságot.

⁵Távol legyen tőlem, hogy igazat adjak nektek!

Míg csak meg nem halok, nem engedek feddhetetlenségemből.

⁶Igazamhoz ragaszkodom, nem hagyom,
egyetlen napomért sem bánt a lelkiismeret.

Az iménti idézet záró szavai Isten és a *szátán* prologusbeli szavaira rímelnek. A *szátán* úgy gondolta, s egyre erősködött, a szenvedések között senki emberfia nem ragaszkodik sem az erényhez, sem az igaz volthoz. Jób esetében viszont éppen azt látjuk, hogy „múlnak háttal, halállal szemközt” (Tóth Árpád: *Új tavaszig vagy a halálig*) is ragaszkodik feddhetetlenségéhez. „Erre ezt mondta az Úr a *szátán*nak: Fölfigyeltél-e szolgámra, Jóbra? Nincs hozzá fogható a földön. Feddhetetlen és becsületes, féli Istent, és kerüli a rosszat. És még mindig ragaszkodik feddhetetlenségéhez, jóllehet fölingereltél ellene, hogy hiába tönkretegyem” (2,3). Életének legsötétebb és legkeserűbb órájában is, amikor már minden remény oda, Jób számára egyetlen érték van: önnön igaz volta.

Tehát minden különbség ellenére a legenda türelmes Jóbja és a költői dialógusok dühöngő Jóbja alapvetően ugyanaz az ember: szilárdan ragaszkodik az igaz volt, az érdek nélküli jámborság erényéhez, mert önmagában értéknek tartja, s jutalmat nem vár érte.

Ezen a ponton egy ötödik szereplő lép színre: Elihu. A vitapartnerek közül ő az egyetlen, aki nevéen szólítja a könyv főszereplőjét. Szavai többször idézik a három barát közhelyszerű megállapításait. Elihu szerint nem minden szenvedés büntetés. Később pedig utalva arra, hogy a természetben is felfedezhető Isten jelenléte (36,27–37,13), szavai elővételezik Jhwh Jóbnak adott választát (38,1–41,34).

Ez a válasz egy teofánia keretében történik: a 38. fejezetben Jhwh a viharból (*szé'aráb*) fordul a főszereplőhöz: „Ki ez, aki kiforgatja szándékomat oktalan

szavakkal?!” (v. 1). A válasz nem más, mint lavinaként Jóbra zúduló, jórészt retorikai kérdések sora.

38,4–13 (RÚF):

Hol voltál, amikor a földnek alapot vettem?

Mondd el, ha tudsz valami okosat!

⁵Tudod, ki szabta meg annak méreteit,
vagy ki feszített ki fölötte mérőzsinórt?

⁶Mire vannak erősítve oszlopai,
vagy ki helyezte el sarokkövét,

⁷amikor együtt vigadoztak a hajnali csillagok,
és ujjongtak mind az istenfiak?

⁸Ki zárta el ajtókkal a tengert,
amikor buzogva előtört a föld gyomrából,

⁹amikor felhőbe öltöztettem,
és sűrű homállyal takartam be,

¹⁰amikor határt szabtam neki,
zárat és ajtókat raktam rá,

¹¹és ezt mondtam: Eddig jöhetsz, tovább nem,
itt majd megtörnek büszke hullámaid!

¹²Lett-e parancsodra reggel, mióta élsz?

Kijelölted-e a hajnal helyét,

¹³hogy szélénél fogva megragadja a földet,
és lerázza róla a bűnösöket?

Jób pontos kérdéseket tett fel Istennek. Miért szenvedek? Van erkölcsi rend ebben a világban? Vajon az a tény, hogy Isten nem válaszol, azt jelenti, hogy nincsen válasz? Vagy azt kellene mondanunk, hogy a kérdések által függőben hagyott felelet azt sugallja, hogy az igazság, illetve igazságosság kérdése meghaladja az emberi értelmet? De úgy is értelmezhetjük a teremtésre, valamint a természetre fókuszáló kérdések áradatát, mint ami, legalábbis bennfoglaltan, megkérdőjelezi Izrael egyik alapvető vallási meggyőződését. Nevezetesen azt, hogy Isten megismerhető a történelem fordulatai révén.

Amint az köztudott, a bibliai monoteizmus határozott törést jelentett Izrael vallásának a történetében. A környező kultúráktól eltérően Izrael Istene a Bibliában úgy áll előttünk, mint a természet erői fölött szuverén módon rendelkező, transzcendens valóság. Jhwh nem a természetben nyilatkozik meg, hanem a történelem eseményeiben. A kinek-kinek érdemei szerint megfizető isteni

igazságosság fogalma elszakíthatatlanul összefügg ezzel az istenképpel. Talán azt kellene mondanunk, hogy a *Jób* szerzője azon a véleményen van, hogy a történelem eseményei nem tekinthetők a kinyilatkoztatás eszközének? Vajon Isten nem a természet erőinek istene, aki az emberi cselekvés és történelem előre nem látható és inkohereus világában megközelíthetetlen?

„Semmissé akarod tenni peres ügyemet? / Bűnösnek mondasz, hogy igaznak bizonyulj?” (40,8) – hangzik Jhwh egyik kérdése. Itt érünk a könyv egyik kulcseleméhez. Jhwh szavai azt hangsúlyozzák, hogy a vigasztalás végett érkező, de vádlókká vált barátai, akik elítélték Jóbot, tévedtek. Azért jutottak tévútra, mert, hogy a maguk igazát védjék, bűnnel vádolták Jóbot. De maga a főszereplő is téved, amikor Isten fölött mond ítéletet, amikor a maga igazát védve a világban tapasztalható rosszért Istent teszi felelőssé. Jób barátainak a tévedése abban áll, hogy feltételezik, a világot egy kinek-kinek az érdemei szerint megfizető igazságosság kormányozza. Ez a meggyőződésük vezette őket arra a téves következtetésre, hogy aki szenved, az bűnös. Jób tévedése viszont ez: bár ez a fajta igazságosság nem létezik, Jób szerint léteznie kellene. Ergo a szenvedés egy közömbös és alapjában véve gonosz isten létének a bizonyítéka. Más szóval Jóbnek túl kell jutnia azon az antropocentrikus világgépen, amely a *Teremtés könyve* kezdetétől fogva a bibliai világgép egyik meghatározó eleme. Eszerint a teremtés célja az ember. A *Jób* megkérdőjelezi ezt az álláspontot, és azt teszi nyilvánvalóvá, hogy nem merülhet ki ebben a szemléletmódban az Istenre és a világra vonatkozó reflexió. Sőt két tévedéshez is vezethet: Istent pusztán morális revizzorrá válhat, illetve a szenvedés a bűn jeleként vagy Isten igazságtalanságaként értelmeződhet. Jhwh válaszában egyrészt világossá teszi, a teremtés egészét Jób képtelen átlátni; másrészt a főszereplő vádjaira – a világ nem más, mint egy káosz – úgy felel, hogy Jób elé tárja, neki, a Teremtőnek napról napra föl kell venni a küzdelmet a káosz erőivel szemben. Ezekre a teremtés rendjét veszélyeztető erőkre utalnak többek között a 40. fejezetben bemutatott mitikus lények, a Behemót és a Leviatán.⁵³ De *Jób* nemcsak az antropocentrikus világrenddel szemben foglal állást. Knauf⁵⁴ hívta föl arra a figyelmet, hogy Jób a P szövegekben kirajzolódó Mózes-alak ellenképe. Mózes fölmege a hegyre, hogy a világ centrumának, a jeruzsálemi szentélynek a tervét és Izrael törvényeit Jhwh-tól megkapja. Jób Istent hívja le, hogy számadásra

⁵³ Ezekről és Jhwh válaszána egészéről lásd OTHMAR KEEL lenyűgöző monográfiáját: *Dieu répond à Job. Une interprétation de Job 38-41 à la lumière de l'iconographie du Proche-Orient ancien*, Cerf, Paris, 1993.

⁵⁴ ERNST AXEL KNAUF: *Hiobs Heimat*, i. m., 80.

bírja, miért uralkodik a világban a káosz. A P egy szilárdan álló világ kialakulásáról és fennállásáról ad számot. A teremtmények és a társadalom rendjét az eredetmítosz felől értelmezi. Jób számára nincs más igazság, mint a saját tapasztalata. Válaszában Jhwh is a P-vel gyökeresen szembenálló teológiának ad hangot. Isten káosz fölötti győzelme nem végérvényes, rajzolódik itt ki egyértelműen előttünk, nem történt meg egyszer s mindenkorra „kezdetben”. Minden nap, újra meg újra harcolnia kell a káosz erőivel.

Jób utolsó szavaiban arról vall, hogy új felismerésre jutott (42,2–6):

Tudod, hogy mindent megtehetsz,
és terveid közül egyet sem lehet keresztülhúzni.

³„Ki ez, aki elhomályosítja szándékomat oktalanul?” – kérded.

Valóban, olyasmiről szóltam, amit nem értek:
csodálatos dolgokról, amiket nem ismerek.

⁴„Hallgass meg, most én szólók!” – mondtad.

„Én kérdezek, te meg taníts engem!”

⁵Most a saját fülemmel hallottalak,
és a saját szememmel láttalak.

⁶Elálllok a vádaktól, elfogadom a vigasztalást
a porért és a hamuért.⁵⁵

Az egész szakasz, de kivált az utolsó vers hírhedt *crux interpretum*: reménytelenül nehéz. Korábban rendszerint úgy értelmezték Jób szavait, hogy a főszereplő bűnbánatot tart „porban és hamuban”. Jób azonban nem bánhat meg semmit, hiszen a kezdet kezdetétől egyértelmű, hogy ártatlan. Egyszerűen arról van tehát szó, hogy megadja magát, eláll a Jhwh ellen megfogalmazott vádjaitól, és elfogadja az őt ért gyászért (por és hamu) a vigasztalást. E vigasztalás tartalmát tárja eléink a könyv záradéka (42,7–17). Jób minden vagyonát visszakapja, ismét hét fia és három lánya születik. Néhányan úgy vélik, ez a befejezés ellaposítja a szárnyalóan modern, drámai dialógusok ívét. Megkerülhetetlen a kérdés, vajon mindezen megpróbáltatások után egyáltalán lehetséges újra bizalommal lenni Isten iránt? Mások azon a véleményen vannak, hogy a záradékban felvillanó fordulat jól illik a könyv cselekményéhez. Ahogy a szenvedés is megmagyarázhatatlan érkezett, a *happy end* sem tekinthető meghatározott előzmények eredőjének.

⁵⁵ A fordításhoz nagy segítséget jelentett: DAVID J. A. CLINES: *Job 38–42*, WBC, Word Books, Dallas TX, 2011, 1204–1224.

Isten kísérletet sem tesz arra, hogy igazolja a szenvedést, vagy hogy magyarázatot adjon Jóbnak. Ennek ellenére a főszereplő, úgy tűnik, megbékélt. Alkalmassint felismerte, hogy a jutalmazás és a büntetés automatizmusa lehetetlenné tenné, hogy az ember érdek nélkül tegye a jót. Pontosan akkor, amikor az igaz volt abszurdnak és értelmetlennek tűnik, megőrzése paradox módon értelmet nyer. Más szóval, úgy tűnik, a főszereplő és az Örökkévaló kiengesztelődtek egymással.

A szenvedés és az igazságtalanság kérdése a kezdet kezdetétől foglalkoztatja az embert. *Jób* nem ad választ abban az értelemben, hogy magyarázattal szolgálna a szenvedés és az igazságtalanság miéértjére. Arra viszont határozottan figyelmeztet, ne engedjünk se annak a kísértésnek, hogy bünt tételezünk az áldozatok részéről, se annak, hogy gonosznak ítéljük Istent. *Jób* nem a morális nihilizmusban látja a kiutat, hanem abban, hogy a jót érdek nélkül kell tenni.

Jób teoforikus nevében – *'jyyóv* – hordja a kínzó kérdést: hol van (*'ayyeh*) az atya (*'av*),⁵⁶ amikor minden tapasztalat a hiányáról vall? Jézus életének és tanításának középpontjában áll a meggyőződés: Isten atya. Ha ez így van, akkor miért lép újra elénk a gonosz a Mt-ban az *Úr imádságának*, a *Miatyánknak* a végén? Erre keressük a választ a következőkben.

3. „SZABADÍTS MEG A GONOSZTÓL!”

A *Miatyánk* vitathatatlanul a keresztény identitást alapjaiban meghatározó imádság. Már a *Didakhé* a második század elején előírja, hogy a hívők napjában háromszor imádkozzák el (8,3). A patrisztikus kor szerzői közül többen, vélhetőleg Tertullianus nyomán, az egész evangélium *breviariumát* – foglalatát – látták benne.

A *Miatyánk* közvetlen kontextusát a Mt-ban a *hegyi beszédnek* az a szakasza adja, ahol a képmutatást illeti kritikával Jézus. Szavai a vallásos életalakítás három területét érintik: az alamizsnálkodást, az imádságot és a böjtöt. A vallásosság (*dikaiozsüné*) e három alapvető formáját a „rejték”-ben, egyedül az Örökkévaló színe előtt kell gyakorolni, nyomatékosítja refrénszerűen (Mt 6,4.6.18) Jézus.

A Lk-ban a *Miatyánkot* az ún. úti beszámolóban (9,51–19,40) számos más, a tanítványi lét, illetve az egyházi közösség életét meghatározó tanítással együtt

⁵⁶ Erről lásd ROBERTO VIGNOLO nagyszerű tanulmányát: «Dov'è il Padre?» Il nome di Giobbe come chiave del suo dramma, *Rivista del Clero Italiano* 11 (2011/1) 1–18.

találjuk. A követlen szövegkörnyezetben a hetvenkét tanítvány visszatéréséről, valamint Jézus reakciójáról hallunk (10,21). Ezt követően arról beszél Lukács, hogy miután Jézus imádkozott, egyik tanítványa ezzel a kéréssel fordul hozzá: „Uram, taníts meg minket imádkozni, ahogy János is megtanította a tanítványait!“. Ekkor hangzik el a *Miatyánk* lukácsi változata. Vitathatatlan tehát, hogy a *Miatyánk* az evangélista optikája szerint a tanítványi lét meghatározó eleme, hiszen elképzelhetetlen, hogy arról lett volna szó, hogy a tanítványok ennek előtte nem imádkoztak volna.

A Mk 11,25 – „Amikor megálltok imádkozni, bocsássátok meg, ha valaki ellen valami panaszotok van, hogy mennyei Atyátok is megbocsássa nektek vétkeiteket” – a kölcsönös megbocsátás szükségességét hangsúlyozva alkalmasint annak a jele, hogy Márk számára sem volt ismeretlen a Jézustól kapott ima. Hasonlóképpen elképzelhető, hogy a Jn 17 kérései⁵⁷ is a *Miatyánk* ismertetéről tanúskodnak.

Bár a Lk 11,1sk nyilvánvalóvá teszi, hogy a tanítványok kérésére adott válaszként hangzik el a *Miatyánk*, ez nem szükségképpen jelenti azt, hogy a tanítványok számára adott ima Jézus személyes imaéletének is a foglalata. Szembeszökő ugyanis, hogy a négy evangéliumban Jézus sohasem imádkozik együtt a tanítványaival.⁵⁸ Valószínűleg ennek az emléket őrző Jn 20,17 különös megfogalmazása is.⁵⁹ Más szóval a *Miatyánk* a tanítványok imádsága.

A *Miatyánk*ot az Atya megszólítása és a gonosztól való megszabadításért mondott fohász keretezi. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy maga a *Miatyánk* is ennek a szabadulásért folytatott küzdelemnek a része, illetve eszköze. Az ima második fele több ponton is rámutat e küzdelem szövevényes voltára (éhség, adósság, kísértés). A *Miatyánk* első felének fohászai a menny felé fordítják az imádkozó tekintetét. Más szóval, mondja Klaus Berger,⁶⁰ a Jézus által tanított imádság felépítése a *Jelenések könyvének* a struktúráját idézi. A csak a Mt-ban

⁵⁷ Egy másik jánosi szövegről is említést kell tennünk, nevezetesen a Jn 17-ről. A következő négy téma jelenléte teremt a két szöveg között kapcsolatot: Isten neve (Jn 17,6.11.12.26), a név megszentelése (Jn 17,17.19), a tanítványok egységel/megbocsátás a *Miatyánk*ban (Jn 17,11.21.22), védelem a gonosztól (Jn 17,15).

⁵⁸ A Mt is jól szemlélteti ezt: a Mt 16,17 „Atyám”-ról beszél, míg a *hegyi beszéd* kétszer is a „ti Atyátok”-ról beszél (5,48; 6,8).

⁵⁹ „Menj az én testvéreimhez, és mondd meg nekik, hogy fölmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Istenetekhez.”

⁶⁰ KLAUS BERGER: *Das Vaterunser. Mit Herz und Verstand beten*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2014, 43.

található, Isten akaratára vonatkozó kérés jól összegzi ezt: Isten akarata váljék valóra a földön is úgy, miként a mennyben már valóság.

Számos kommentár megfogalmazta már a kérdést: mennyiben tekinthető keresztény imádságnak a *Miatyánk*? Tartalmát tekintve ugyanis alig találunk benne sajátosan keresztény tartalmat. Nem utal a Jézus nevében végzett imára. Az Isten országa eljöveteleért mondott kérésben egyetlen szó sem hangzik el arról, hogy mi Jézusnak a szerepe ebben, s mit jelent ez Jézus identitását illetően. Sem a Fiút, sem a Szentlelket nem említi. Éppúgy hallgat a keresztről, akárcsak a föltámadásról. Nincs benne utalás sem a keresztségre, sem az eucharisziára, sem a kegyelemre, sem a hit által történő megigazulásra. Hogyan lett ez az első századi judaizmus világába tökéletesen illeszkedő ima a *par excellence* keresztény imádsággá? Nem a tartalma, hanem eredete okán. A *Miatyánk* – kivált a Lk kontextusa nyomatékositja ezt – kinyilatkoztatott ima. Azért vált nagyon hamar a legfontosabb keresztény imává, mert „az Úr imádsága”.⁶¹ Az ima, nyilvánvaló, az imádkozó identitásáról is vall, illetve ennek az identitásnak kialakításában és megőrzésében is kulcsszerepet játszik.⁶² A *Miatyánk* kivált rövidsége okán többértelmű, de pontosan a rövidsége teszi rendkívül tágassá is. Számátlan imádkozó talált otthonra benne.

A továbbiakban kizárólag a *Miatyánk* utolsó kérésével foglalkozunk.

Mt 6,13: καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

^{13a}és ne állíts minket próbatétel elé, ^{13b}hanem szabadíts meg a gonosztól⁶³

A *peiraszmosz* szót rendszerint *kísértés*nek fordítják. Néhányan úgy vélik, hogy a szó a végidők sorsdöntő próbatételére vonatkozik. Többen viszont úgy gondolják, vitatható ez az értelmezés, ugyanis egyrészt hiányzik a *peiraszmosz* szó előtt a határozott névelő, másrészt e fogalom használata sem az Újszövetségben, sem a korabeli zsidó apokaliptikus irodalomban nem kapcsolódik az eszkatológiához, a világtörténelem végső eseményeinek a bemutatásához. Sőt,

⁶¹ Erről lásd: KARL HEINRICH OSTMEYER: Das Vaterunser. Gründe für sein Durchsetzung als ‘Urgebet’ des Christenheit, *NTS* 50 (2004) 320–336.

⁶² A Lk Keresztelő János és tanítványi köre, a Mt a pogányokkal és a képmutatókkal szemben határozza meg Jézus követőinek imáját, illetve identitását.

⁶³ A Lk 11-ben olvasható szövegváltozatból hiányzik a Mt 6,13b-ben található mellékmondat. A *Didakhé* 8,2-ben olvasható szöveg a Mt-t követi. Az újszövetségi szövegeket a saját fordításomban idézem (*Újszövetség*, Pannonhalmi Főapátság, Pannonhalma, ³2015).

több újszövetségi szöveghely,⁶⁴ illetve korabeli zsidó imádság (pl. qumráni szövegek⁶⁵) a hétköznapi erőpróbát jelentő nehézségeit jelöli ezzel a szóval.⁶⁶ A v. 13a állítmánya (*mé eiszenenkész*) mögött feltételezett arámi igealak kettős jelentéssel bír: ‘ne vezess’, illetve ‘ne engedd, hogy’. Úgy tűnik, hogy az evangélista számára nem jelentett ez a kettősség problémát (vö. Mt 4,1: „Akkor Jézust a Lélek a pusztába vezette, hogy megkísértse az ördög”). A *Miatyánk* fohásza tehát nem arra keresi a választ, hogy ki az oka a világban jelen lévő rossznak. Ahogy az imádság első kéréseiben is (Isten neve, országa, akarata) kirajzolódik, az imádkozó azért könyörög, aminek a megvalósulását önnön magatartásával is befolyásolni tudja. A *Miatyánk*nak e nehezen értelmezhető kérése tehát azért fohászcodik, hogy Isten ne engedje, hogy az imádkozót erejét meghaladó próbatétel érje, illetve hogy ne hagyja magára erejét meghaladó megpróbáltatások között.

Az ókortól kezdve vita tárgyát képezte, hogy a birtokos esetben álló görög szót – *tú ponerú* – hím- vagy semlegesneműnek kell-e tekintenünk. A 2Tim 4,18⁶⁷, a Did 10,5⁶⁸ továbbá a korabeli judaizmusban adatolható párhuzamok⁶⁹ is a semlegesnem mellett szólnak.

Az utolsó kérés elmélyültebb tanulmányozása érdekében tanulságos néhány szó erejéig a kérések sorrendjénél elidőzni. A *Miatyánk* második részének első kérése, az ima egészében a negyedik kérés (v. 11) az emberlét legelemibb szükségletéért, a mindennapi kenyérért fohászcodik. Az ötödik (v. 12) egy jóval árnyaltabb dilemma felé fordítja az imádkozó figyelmét: az ember bűnössége foglalkoztatja. A v. 13a a jövő felé fordul, a jövőbeni bűnök kockázata motiválja, míg a v. 13b mintha a kezdetekre fókuszálna: rámutat minden bűn gyökerére, a gonoszra. De a közvetlen kontextusban a gonosz úgy áll előttünk, mint a *dikaioszünének*, az igazságosság/igazságnak, Isten neve megszentelésének, országa megvalósulásának, az akarata iránti engedelmességnek a hiánya. Itt te-

⁶⁴ Pl. Lk 8,13; 22,28; ApCsel 20,19; 1Kor 10,13; 1Tim 6,9; Jak 1,2; 1Pt 1,6.

⁶⁵ Pl. 11QPs 24,11: „Emlékezz meg rólam, és ne feledj el, és ne vigyél engem elviselhetetlen nehézségekbe”, in *A qumráni szövegek magyarul*, Studia Orientalia, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Szent István Társulat, Piliscsaba – Budapest, 2000, 469 (a bevezetőt írta, fordította, a jegyzeteket készítette Fröhlich Ida).

⁶⁶ A fenti fordításban is ezért döntöttem a ‘próbatétel’ szó mellett.

⁶⁷ A 2Tim 4,18 („Az Úr meg fog szabadítani minden gonoszságtól, és megőriz mennyei országa számára”) alkalmasint a *Miatyánk* utolsó kérésének egyik legkorábbi kommentárja.

⁶⁸ „Emlékezzél meg, Urunk, egyházaadról, szabadítsd meg minden gonosztól, és tedd tökéletessé szeretetedben.”

⁶⁹ A judaizmusban alig-alig találunk példát arra, hogy a „gonosz” szóval a Sátánra utaljanak.

hát egy fordulatnak lehetünk a tanúi. A gonosz, úgy tűnik, hogy a *Miatyánk* optikája szerint nem ok, hanem ennek a hiánynak az eredménye.

A v. 13a azt sugallhatja, hogy Isten az, aki kísértésbe visz. Hogyan lehetséges ez? Ezen a ponton fel kell tennünk azt a kérdést is, vajon a *Miatyánk* feltételezi a teodícea – a világban tapasztalható rossz ellenére Isten létének és jóságának igazolása – kérdését. A világban tapasztalható rossz problémáját a hellenista judaizmusban és a korai kereszténységben egyaránt széles körben vitatták. Mivel a *hegyi beszéd* is érdeklődik e problematika iránt, valószínű, hogy a *Miatyánkban* is megtaláljuk ennek a reflexiónak a nyomait. Vagy elképzelhető, hogy pusztán egy nem szándékos filológiai pontatlanságról legyen szó? Arról, hogy amikor az arámi nyelvű imát görögre fordították, a fordító figyelme elsiklott a görög szöveg teológiaiilag kétértelmű megoldása fölött?

Kétségtelen, az Ószövetségben is olvashatunk arról, hogy Isten próbára tesz embereket, kivált igazakat és bölcséket. Jelesül a bölcsességirodalom tekinti úgy az Örökkévalótól érkező kísértést, mint az isteni pedagógia részét. Ennek azonban megvan az a veszélye, hogy a próbára tett ember esetleg valami bűnt követ el. Ebből az következik, hogy közvetve Isten lenne felelős a rosszért? Ez a konklúzió azonban – éppen mivel Isten a *dikaiooszünének* forrása, alapja és záloga – tarthatatlan. Ennek az aporiának a megoldására a korabeli judaizmusban számos apologetikus kísérlet született. Voltak, akik a Sátánt tették felelőssé. Mások úgy gondolták, hogy a rossz gyökere magában az emberi természetben keresendő. Így kerültek a vádoltak padjára a vágyak, a „gonosz szív”, „a rosszra való hajlam”, a „rossz szellemek” stb.

Az Újszövetségben több olyan szöveghelyet is találunk, amely azt tükrözi, hogy már az első keresztény gyülekezetekben is vita tárgyát képezte, milyen szerep jut Istennek a kísértésben. Mivel ezek a szövegek nem idézik a *Miatyánkot*, nem tudjuk megállapítani, hogy az *Úr imádsága* milyen szerepet kapott ezekben a vitákban.⁷⁰ A *Jakab-levélben* olvasható jól ismert megállapítás azért is érdekes, mert a kísértéssel kapcsolatban a *Miatyánk* utolsó kérésével homlokegyenest ellenkező álláspontot képvisel: „Senki se mondja, amikor kísértésbe esik, hogy »az Isten kísért engem«. Istent ugyanis nem kísértheti a gonosz, és ő maga sem kísért senkit” (1,13)⁷¹. Az Újszövetségnek ez a késői

⁷⁰ HANS DIETER BETZ: *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)*, Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis, 1995, 407.

⁷¹ A kommentárok egyetértenek abban, hogy a Jak 1,13 a Sirák 15,11–20 háttérében értelmezendő.

dokumentuma a rossz gyökerét az *epithümiában*, a 'kívánság'-ban, a 'vágy'-ban jelöli meg: „Mindenki a saját kívánságától vonzva és csalogatva esik kísértésbe. Azután a kívánság megfogon és bűnt szül, a bűn pedig kiteljesedve halált nemz” (1,14–15). A szakemberek véleménye szerint a levél szerzője nem ismerte a *Miatyánkot*. Az 1Kor 10,13 egy másik szemszögből közelíti meg a kérdést: „Emberi erőt meghaladó kísértés nem ért benneteket. Isten hűséges, és nem hagyja, hogy erőtökön felül kísértést szenvedjete; sőt a szabadulás útjáról is gondoskodik a kísértéssel együtt, hogy el tudjátok viselni”. Úgy tűnik, hogy Pál is osztja azt a véleményt, hogy Isten kísért, próbára tesz. Ugyanakkor két ponton is árnyalja ezt a véleményt. Egyrészt elfogadja ugyan, hogy Isten megengedi a megpróbáltatást, másrészt azonban nyitva hagyja a kérdést, hogy ténylegesen ki az, aki kísért. Továbbá pontosítja, a kísértés, a próbatétel nem emberfeletti.

Betz⁷² megállapítja, hogy sehol másutt az Újszövetségben nem találunk olyan határozott állásfoglalást Isten és a kísértés közvetlen kapcsolatáról, mint a *Miatyánknak* ebben a kérésében. Sőt, másutt⁷³ inkább az kap hangsúlyt, hogy Isten védelmet biztosít a kísértésben. A *Miatyánk* megfogalmazásához legközelebb álló szöveghely a Mk 14,36: „Abba, Atyám! Minden lehetőség neked, vedd el tőlem ezt a kelyhet! De ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogy te!” Korábban többen úgy gondolták, hogy ez a mondat a Mt 6,13 hatását mutatja. A kortárs szakemberek többsége azonban úgy véli, hogy Márk evangélista nem ismerte a *Miatyánkot*, továbbá az imént idézett *locus* arról sem beszél, hogy maga Isten lenne a kísértő. Az 1Kor 10,13 is csak azt mondja, hogy Isten megengedi a megpróbáltatást. Következésképpen egyik szöveg sem segít bennünket a *Miatyánk* utolsó kérésének a megértésében.

Nyilvánvaló, hogy a *Miatyánk* utolsó kérésében a *peirazmosz* kizárólag negatív tapasztalatként értelmeződik. Talán szükségtelen is mondanunk, hogy számos értelmezési kísérlet született. Néhányan Pál imént idézett szavait hívták segítségül, és annak a véleményüknek adtak hangot, hogy ez a kérés olyan kísértésekre vonatkozik, amelyeket képtelenek volnánk elviselni. Mások szerint a kérés így értelmezendő: „Ne engedd, hogy kísértésbe vitessünk!”, „Ne engedd, hogy kísértésbe sodródjunk!” Mindazonáltal megmarad a probléma: a Mt 6,13 megjelöli a kísértő személyét. S ez nem más, mint Isten.

Ez a megfogalmazás nemcsak az első századokban jelentett problémát. A közelmúltban is több hipotézis fogalmazódott meg. Ezek arra tesznek kísérletet,

⁷² HANS DIETER BETZ: *The Sermon on the Mount*, i. m., 408.

⁷³ Pl. Jn 17,15; 1Jn 5,18; 2Pt 2,9; Jel 3,10.

hogy élet vegyék ennek a botrányosan hangzó megfogalmazásnak. Charles F. D. Moule⁷⁴ például úgy gondolja, hogy nem szabad szó szerint vennünk az *eiszpherein*, ‘bevisz’ görög igét. Nem jelent ez mást, mondja, mint hogy „ne engedd, hogy (kísértésbe) kerüljünk”. Következésképpen a szó jelentése valójában a „szabadíts meg a gonosztól” szinonimája. Ezzel szemben Betz⁷⁵ joggal hangsúlyozza, hogy az utolsó két kérés valójában antitézis: a két állítmány – „vinni valahova” (*eiszpherein eisz*) és „megszabadítani valahonnét” (*rhüszai apo*) – között ellentét feszül.

Az értelmezésnek egy másik vonala a *peiraszmosz* szó interpretációjának a pontosításától vár megoldást. A görög szó jelentése magában foglalja a bűn csábító erejét éppúgy, mint a külső körülmények által okozott próbatételt. De ugyan miért kellene azért fohászkodni, hogy a próbatételtől megszabaduljunk, amikor tisztában vagyunk azzal, hogy a kísértés és a próbatétel elkerülhetetlen; ha tudjuk, hogy a dicsőséges végső idő előtt szükségképpen megpróbáltatásokkal kell szembenéznünk? És ha tudjuk, hogy a próbatétel üdvösségünkre szolgál, akkor ugyan miért kellene azért könyörögni, hogy ne legyen benne részünk? Moule szerint az imádkozók mindig is így értelmezték ezt a kérést: „ne hagyd, hogy a próbatételek között engedjünk a kísértésnek”. Ezzel kapcsolatban Betz két nehézségekre mutat rá. Moule abból a téves feltevésből indul ki, mondja, hogy a vallási igazságfogalom lényegében illogikus, irracionális. A *Miatyánk* ebben az olvasatban nemcsak az alázatos kérés példája, hanem az emberi magatartás paradox voltának is hű tükre. Más szóval ez az ima is az emberi irracionális megnyilatkozása. Nem a teológia, hanem a lélektan felől válik érthetővé. Joggal állapítja meg Betz, hogy a v. 13a valójában egészen mást mond, mint amit ez az értelmezés feltételez. Éppen ezért Betz azt hangsúlyozza, hogy a *Miatyánk* megértéséhez elengedhetetlenül fontos, hogy szem előtt tartsuk, ezekben a kérésekben az imádság fogalmának és gyakorlatának egy teológiai mélyen reflektált kritikája rejlik. Más szóval a v. 13a szavait teológiai állításként kell kezelni. S azt sem feledhetjük, hogy ennek a kérésnek a közvetlen kontextusa maga a *Miatyánk*, illetve más korabeli zsidó imádságok. Következésképpen az értelmezés célja nem lehet az, hogy e merésznek, sértőnek vagy esetleg botrányosnak ítélt szavaknak az élet vegyük, hanem az, hogy jelentésüket feltárjuk.

⁷⁴ CHARLES F. D. MOULE: An Unsolved Problem in the Temptation-Clause in the Lord's Prayer, *Reformed Theological Review* 33 (1974/1) 65–75.

⁷⁵ HANS DIETER BETZ: *The Sermon on the Mount*, i. m., 410.

Rendkívül tanulságos, állapítja meg Betz,⁷⁶ a *b.Ber. 60b*-ben⁷⁷ olvasható, a korai rabbinikus teológiát tükröző imádság:

„Áldott legyen, aki álommal takarja szemem, alvással szempillám, és fényessége a szemnek. Add meg, Uram, hogy békében térjek nyugovóra, hogy részem legyen Törvényedben, hogy megtartsam vallási kötelezettségeimet. Ne engedd, hogy megszegjem parancsaidat, ne vigyél a bűn, a gonoszság, a kísértés és a hitványság hatalmába. Add, hogy szívem a jóra hajoljon. Szabadíts meg a szerencsétlenségtől és a fekélytől, s ne engedd, hogy gonosz álmok és gonosz gondolatok zavarjanak. Legyen fekvőhelyem feddhetetlen előtted. Adj világosságot szememnek, nehogy halálos álomba merüljek. Áldott vagy, Uram, aki dicsőségedben az egész világnak világosságot adsz.”

Az imádkozó azért fohászodik Istenhez, hogy „ne vigye” kísértésbe stb., vagyis a kérés fókuszában az áll, hogy Isten vegye elejét annak, hogy rosszra hajló természete okán „a bűn, a gonoszság, a kísértés és a hitványság hatalma” erőt vegyen rajta. Nem szabad tehát élet venni ennek a provokatív megfogalmazásnak. A *Miatyánk* utolsó kérésében a későbbi apologetikával ellentétben annak a bölcsességi tradíciónak a hangja szólal meg, amely elfogadhatónak tartja azt az álláspontot, hogy Isten is kísértésbe viheti az embert. Ez azt is jelenti, hogy bármilyen alternatív értelmezés ismeretét kellene is Jézus részéről feltételeznünk, a *Miatyánk*nak ez a kérése hallgatólagosan elutasítja ezeket az alternatívákat. Jézus tanítása szerint nem a Sátán, nem az emberek és nem is saját rosszra hajló természetünk visz bennünket kísértésbe. A *peiraszmosz*, a próbatétel elkerülhetetlen, és ennek az elkerülhetetlenségnek az oka végső soron Isten kezében van. A *Miatyánk* utolsó kérése, teszi hozzá Betz, az alternatív értelmezések gyenge pontját is feltárja. Nevezetesen azt, hogy elködösítik, a kísértésnek végső soron Isten az oka. Az imádság befejezése visszavezet bennünket a megszólításhoz (v. 9b): az imádkozó egyedül és kizárólagosan csak Istennel folytat párbeszédet.

A hatodik kérést a *Miatyánk* egészének kontextusában kell értelmeznünk. Arra kell választ keresnünk, mi a teológiai vetülete a „Ne vígy minket a kísértésbe” fohásznak. Ebben a szövegösszefüggésben a mennyei Atya az, aki kísértésbe visz. Ezt nem úgy kell értelmeznünk, mintha valami alattomos vagy

⁷⁶ HANS DIETER BETZ: *The Sermon on the Mount*, i. m., 412.

⁷⁷ A *Talmud Bávlí*, a babiloni Talmud, *Beráchót* – áldásokra vonatkozó – traktátusa.

ártalmas próbatételről lenne szó. Nem is arról van szó, hogy Isten nevelési céllal folyamodna ehhez a módfelett vitatható eszközhöz, vagy hogy valamiféle Isten és a Sátán közötti, számunkra ismeretlen, sötét fogadást kellene tételeznünk. A *peiraszmosz*, a próbatétel nem más, mint a világban lévő rossz csábító ereje. Bár a kísértés és a rossz nem azonos, ez utóbbi azzal fejt ki tevékenységet, hogy rossz dolgok megtételére csábít. Más szóval azt mondhatjuk, hogy Isten azáltal kísért, hogy megengedi a rossz létezését. Miként van jelen a világban a gonosz? Betz⁷⁸ arra mutat rá, hogy ezt a kérdést a *Miatyánk* első három kérése válaszolja meg: ha Isten nevét nem szentelik meg, ha országának eljövetelét akadályozzák, s akarata megvalósulásának ellenállnak. Amennyiben ezek a fohászok meghallgatásra találhatnak, a gonosz képtelen lesz többé cselekedni.

Ugyanebbe a háttérben kell állítani a v. 13b-t is: „szabadíts meg a gonosztól”. Nyilvánvaló, hogy a kérés második fele valamiképpen az első tagmondatot értelmezni. S az is világos, hogy ezt a mellékmondatot is az ima egészének a háttérében kell magyarázni. A *Miatyánk* interpretációjának a története egyértelművé teszi, hogy a kommentátorok számára alapvetően két nehézség adódott ezzel a kéréssel kapcsolatban. Az első, milyen kapcsolatban áll egymással a két tagmondat; a második, milyen neműnek kell tekintenünk a *tú ponérú* birtokos esetet. A keleti egyházak többsége úgy értelmezte ezt a fohászt, hogy az ördögre utal, a nyugati egyházak Tertullianus kivételével semleges neműnek tekintették a „gonosz”-ra utaló szót.⁷⁹ A kortárs egzegézisben is vitatott ennek a szöveghelynek az interpretációja, de a szakemberek többsége a semleges nem mellett tör lándzsát. Magában a *hegyi beszédben* mind a hím-,⁸⁰ mind a semlegesnemű⁸¹ alakot megtaláljuk. Jézus programadó beszédén kívül a *Mt*-ban csak a 13,19, illetve 13,38 azonosítja az ördöggel a gonoszt. A *Miatyánk* szövege, úgy tűnik, szándékosan kétértelmű. Alkalmasint azért, hogy reflexióra ösztönözze az imádkozót. Azt mondhatjuk, hogy teológiailag a *Miatyánk* a semlegesnemű értelmezést valószínűsíti, ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy a gonosz és a Sátán kapcsolatát mellékesnek tartaná, hiszen az evangéliumok alapján bizonyos, hogy Jézus világképében a Sátán fontos szerepet játszott. A második tagmondat forrása, úgy tűnik, a korabeli judaizmus imáinak világában keresendő (lásd fent *b. Ber. 60a* vagy az *Amidá* hetedik kérése). E szövegek alapján világos, hogy

⁷⁸ HANS DIETER BETZ: *The Sermon on the Mount*, i. m., 413.

⁷⁹ Erről lásd JEAN CARMIGNAC: *Recherches sur le "Notre Père"*, Éditions Letouzey & Ané, Paris, 1969, 308–313.

⁸⁰ Általánosságban véve utal emberekre: 5,45; 6,23; 7,11.17.18 vö. Lk 6,35.45.

⁸¹ Az erkölcsi rosszra utal: 5,11.37.39 vö. Lk 6,22.45.

a korabeli zsidóság a gonosz fogalmát többféleképpen értelmezte. A *Miatyánk* eredetisége abban áll, hogy a „gonosz”-t nem azonosítja az ördöggel. Jézus tanítása szerint tehát azért lehet hatékonyan jelen a „gonosz”, mert Isten még nem váltotta valóra maradéktalanul üdvösségre vonatkozó szándékát a földön. Ez tehát a „gonosz” – *to ponéron* –, ez jelent kísértést az ember számára. A *Miatyánk* záradéka reálisan szembenéz azzal, hogy az üdvösség még nem teljes, és pontosan ezért a teljességért fohászkodik. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy amennyiben meghallgatásra talál Istennél az első három kérés, akkor az utolsó fohász is választ kap. Következésképpen a v. 13b nemcsak a v. 13a-t értelmezi, hanem az imádság egészét is.

A *Miatyánk* nem hagy kétséget afelől, hogy emberlétünk történéseiben lép-ten-nyomon körülvesz bennünket a rossz. Ugyanakkor ez a keresztény identitásunkat alapjaiban meghatározó ima arra is emlékeztet, hogy gonoszságtól behálózott életünket a mennyei Atya szeretete öleli körül (v. 9b). Ennek fényében természetesnek tűnik zárszava: a megváltásért fohászkodik, s azt kéri Istentől, hogy tegye teljessé azt, amit országa elérteével már megvalósított.

Szentély a város szélén¹

PIETRO KASWALDER OFM

Abstract

The Author presents some recent findings of the archaeological excavations at Tel Dan, Bethsaida Julia, Hazor, Eyn Hatzeva, Horvat Uza, Ashkelon and Lakhish, that can have an impact on the understanding of the ancient Israelite religion. The small structures found at those sites are expressions of the cultic activity performed „at the gates of the city”: *Bamot* and *matzebot* are the cultic objects always found at the gates of those biblical sites. This suggests an adjustment of the interpretation of some biblical expressions, cf. 1 Kings 20,34; 2Kings 23:8; Jer 7:17; Ez 16: 24.25.31, regarding the „bamot of the gates” and the sanctuaries „outside the gate”.

Keywords: biblical archaeology, sanctuaries „outside the gate”, *bamot*, *matzebot*, Josiah’s Religious Reforms

Kulcsszavak: bibliai régészet, szentélyek a „városkapun kívül”, *bámá*, *maccéva*, Jozija király vallási reformja

Az utóbbi két évtized régészeti feltárásai fényt derítettek néhány homályos vagy egyszerűen érthetetlen bibliai kifejezésre. Sok esetben olyan, eddig ismeretlen kultikus struktúrákról van szó, amelyeket a bibliai szövegek fordításaiban nem sikerült helyesen értelmezni.

Példának okáért álljon itt az 1Kir 20,34 legújabb olasz fordítása (CEI, 2008): „*Piacokat (chucót)* állíthatsz Damaszkuszban.” Askelón, Tell Dan és et-Tell (Betszaida Julia) városánál végzett ásatásoknak köszönhetően a *chucót* kifejezés jelentését megvilágította a városkapu elé kihelyezett kultikus létesít-

PIETRO KASWALDER (1952–2014) ferences szerzetes, az ószövetségi egzegézis és a biblikus régészet tanára a *Studium Biblicum Franciscanum* jeruzsálemi intézetében.

¹ A fordítás alapjául szolgáló tanulmány: PIETRO KASWALDER OFM: Il Santuario „alla porta della città”, *Antonianum* 86 (2011/3) 435–450. A héber ábécé betűi a hangértéküknek leginkább megfelelő magyar betűkkel szerepelnek. Közzétéve: a lap szíves engedélyével.

mények feltárása. Ennek fényében a következőképpen javasolt a fordítás módosítása: „»Külső szentélyeket« állíthatsz Damaszkuszban.” A két király között kötött szövetség kontextusa ugyanis igazolja egy szentély építését.

A fenti példában a szóban forgó héber kifejezések a *bámá* és a *chucót*. A *bámá* olyan dobogószerű emelvény, amelyre néhány lépcsőn lehetett felmenni. A bibliai szövegek és a régészeti leletek alapján arra következtethetünk, hogy ezek az emelvények sokféle formával és többféle szereppel bírtak. Megkülönböztethetjük 1) a „város kapujánál” lévő, 2) az áldozati, a rituális és 3) a civil *bámát* (Horvat Uza, Tel Rehov, Tel Dan és Betsaida Julia).

Az a struktúra, amelyet az Ószövetség *chucó*nak nevez, egy, a város falain kívüli szentély. Tulajdonképpen egy „falakon kívüli” vagy „városkapun kívüli” *bámá* (Askelón, Tel Dan és Betsaida Julia).

Olykor a két szó (*bámá*, *chucót*) egymás szinonimája, és az úgynevezett „magaslati helyet” jelölik. A két kifejezés értelmezése alapján megvizsgáljuk a *bámá* két másik szinonimáját is: a *gáv* és a *rámá* szavakat, amelyek néhány esetben „magaslati helyet” jelentenek. Például az Ez 16,24.25.31.39 versekben különböző, Jeruzsálemben és Jeruzsálemen kívül emelt kultikus helyeket jelölnek, amelyeket Ezekiel próféta elítélt.

BÁMÁK A VÁROS KAPUINÁL, A BIBLIAI RÉGÉSZET FONTOS ÚJDONSÁGA

A régészeti ásatások rövid áttekintése segít belépni a tárgyra vonatkozó tudományos párbeszédbe.² A leletek a Tel Dan, Hacór, et-Tell (Betsaida Julia), Tel Rehov, Askelón, Én Haceva és Horvat Uza városainál végzett ásatásokból valók. Ezeket kiegészíti még a Lákisnál végzett ásatások újraértelmezése, ahol legelőször bukkantak rá „a város kapujánál lévő szentély” kultikus struktúrájára. A leletet azonban gyakorlatilag nem vették figyelembe egészen Tel Dan és Betsaida Julia utóbbi két évtizedben előkerült régészeti leleteiig.

² A régészeti helyek áttekintésénél csupán a biztos ásatásokat és eredményeiket veszem számításba. Számos hely létezik, amelyek kultikus struktúrákról árulkodnak, de nem világos, hogy ezek a „városkapunál” található szentélyek közé sorolhatók-e.

LÁKIS

A városkapunál elhelyezett kultikus struktúra első felfedezése James Leslie Starkey és Olga Tuffnell angol régészeknek köszönhető, akik az 1932–40 közötti években ásásokat végeztek Tell ed-Duweir (Lákis) mellett.³ Harry Torczyner kutató a Starkey által talált építményt helyesen „kapunál álló szentélyként” értelmezte.⁴

Az ásatási leírás szerint az utca szintje alatt található oltár talpazatáról van szó, amelyet a városkaputól jobbra helyeztek el.⁵ Torczyner szerint a kultikus struktúrát a későbbiekben Jozija reformja lebontatta (vö. 2Kir 23). A kutató továbbá előterjesztette saját értelmezését a *bámót hass'arím* (2Kir 23,8) kifejezés kapcsán. A *bámót* többes számú főnevet nem oltárra vagy dombra helyezett „magaslati helyekként” kell érteni, hanem egyszerűen szakrális épületeket jelöl, amelyeket bárhová építhettek. Azért van szó „magaslati helyekről”, mert lépcsőkön megközelíthető emelvényre építették az épületeket. A kultikus, liturgikus felszerelés változhatott, de mindig tartalmazott sztélét (*maccévá*) és rituális medencét. Elfogadjuk Torczyner értelmezését, mert azt számos bibliai helyszínen végzett ásatás leletei is megerősítik.⁶

ASKELÓN

Az askelóni ásásokat Lawrence E. Stager vette át, aki 17 expedíciót vezetett 1985 és 2000 között.⁷ A város védelmi vonalának északi részén Stager talált a

³ OLGA TUFFNELL: *Lachis III. The Iron Age, The Plates*, Oxford University Press, London, 1958. DAVID USSISHKIN: Lachis, in *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Vol. 3, Israel Exploration Society, Jerusalem, 1993, 897–911. Uő: Excavations and Restoration at Tel Lachish 1985–1994: Third Preliminary Reports, *TA* 23 (1996) 3–60.

⁴ HARRY TORCZYNER: *Lachis I. The Lachis Letters*, Oxford University Press, London, 1958, 30.

⁵ A létesítmény leírása olvasható: OLGA TUFFNELL: *Lachis III., i. m.*, 99; DAVID USSISHKIN: Excavations and Restoration at Tel Lachish 1985–1994: Third Preliminary Reports, 42. 44.

⁶ TINA HAETTNER BLOMQUIST: *Gates and Gods. Cults in the City Gates of Iron Age Palestine. An Investigation of the Archaeological and Biblical Sources*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1999, 81–83.

⁷ LAWRENCE E. STAGER: *Ashkelon Discovered. From Canaanites and Philistines to Romans and Moslems*, Biblical Archaeology Society, Washington, 1991. Uő: When the Canaanites and

középső bronzkorból, azaz a *hükszoszok* idejéből való falakat, a város előterében kialakított védőfalat (*glacis*) és hatalmas téglakaput. Askelón város védelmi rendszere valóban lenyűgöző. A középső bronzkor második időszakához tartozó fal méretei: 30 m hosszú és 15 m magas.

Az ezüstborjú szentélye – egy védelmi torony lábánál – annak az útnak a jobb oldalán fekszik, amelyik a középső bronzkor második időszakának kapujához vezet. A több helyiségből álló szentély méretei: 8×12 m. A későbbiekben a szentélyt betemették a keresztések korabeli Jaffa-kapu védőbástyái. A legjelentősebb askelóni lelet egy ezüstborjút ábrázoló szobrocska, amely 11 cm hosszú, 10,5 cm magas és 400 gramm súlyú. A szobrot egy ajtóval ellátott edényben találták, amelyet arra használtak, hogy az értékes tárgyakat elhelyezhessék benne. A bikafigura egy jellegzetes kánaánita vallási elemet idéz fel.⁸ A bika volt Él és Baál isten szimbóluma. Az Ószövetségben a bika József szimbóluma (Ter 49,22).

Az askelóni szentély a bibliai idők külső szentélyeinek (*chucót*) történelmi előzménye. Megalapozottan feltehetjük, hogy a középső bronzkori igazolt hagyomány folytatódott egészen a vaskor második időszakáig.

TEL DAN

Tel Dan ásatásai felszínre hozták a városkapunál gyakorolt kultusz még inkább egyértelmű struktúráit.⁹ A belső fal körvonalában, a hatalmas kapu mellett

Philistines Ruled Ashkelon, *BAR* 17 (1991) 24–43; Uő: Ashkelon, *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Vol. 1, Israel Exploration Society, Jerusalem, 1993, 103–112.

⁸ JOHN DAY: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000. MEINDERT DIJKSTRA: El, the God of Israel – Israel, the People of YHWH: On the Origins of Ancient Israelite Yahwism, in Bob Becking – Meindert Dijkstra – Marjo C. A. Korpel – Karel J. H. Vriezen (eds.): *Only one God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, Sheffield Academic Press, Sheffield – London – New York, 2001, 81–126. RAINER ALBERTZ: *Storia della religione nell'Israele antico. Volume I: Dalle origini alla fine dell'età monarchica*, Paideia, Brescia, 2005.

⁹ AVRAHAM BIRAN: *Biblical Dan*, Israel Exploration Society – Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion Jerusalem, Jerusalem, 1994. Uő: The High Places of Biblical Dan, in Amihai Mazar (ed.): *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001, 148–155. Uő: Dan, in *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Vol. 5., Israel Exploration Society, Jerusa-

és azon belül felismerhetők a külső szentélyek (*chucót*) és a „kapuk magaslati helyei” (*bámót hass’arím*). A város főbejárata előtt nyílik egy hatalmas, kikövezett tér, amelyet keleti irányban 42 m hosszán megtisztítottak a vaskos fal mentén. 1993–1994-ben az ásatásnak ezen a területén találtak rá Hazael (vö. 2Kir 9,10–15) damaszkuszi király arámi nyelvű feliratának töredékeire.¹⁰

A kaputól keletre, a védelmi fal mentén feltártak két kultikus építményt. A kaputól 40 m-re találták a legrégebbit, amelyet öt falnak támasztott, a tér kövezetébe rögzített *maccévá* jelez. Avraham Biran szerint az első kultuszi építmény I. Jeroboám uralkodására datálható (Kr. e. IX. század eleje), de úgy véli, hogy az efféle építmények második fázisa Ácháb uralkodásának idejére, harmadik fázisa pedig a Kr. e. IX. század végére tehető. Ebből a struktúrából szinte semmi sem látható, mivel Hazael arámi király pusztításai betemették. A legérdekesebb leletek között van két mezopotámiai stílusú, kultikus jelenetet ábrázoló bronztábla.¹¹

A feltáró régész, Biran a még most is látható, a kapuhoz közeli kis szentélykonstrukciót a Kr. e. 722-es asszír hódítást követő időszakra helyezi.¹² Ezt a kultikus struktúrát, amely a *chucót* kifejezéssel jelölt kultikus struktúrák közé tartozhat (vö. 1Kir 20,34), kis kövekből álló *bámá* alkotja, és a kaputól 16 m-re található keletre. Négy *maccévá* díszíti, és el van választva a védelmi faltól. A kis szentély közelében előkerült kultikus tárgyak között találunk egy tömjénes edényt, egy hét kiöntőcsőrös olajlámpát, különböző formájú edényeket és vázakat. A külső szentély a város asszír hódítása (Kr. e. 732) utáni helyreállítás idején épülhetett.

A külső és a belső kapu között kinyertek egy 170 m²-es, közepes méretű kövekkel burkolt kis teret.¹³ A belső kapu jobb oldalán, az útelágazás formálta kis téren a külső és a belső kapu között volt egy kultuszi építmény, melynek megmaradt kétlépcsős emelvényalapja és az egyik, védőtető tartására alkalmas kerek talapzat.

lem, 2008, 1686–1689. A régészeti adatokról szóló tudományos párbeszédet lásd: TINA HAETTNER BLOMQUIST: *Gates and Gods*, i. m., 57–67.

¹⁰ AVRAHAM BIRAN – JOSEPH NAVEH: An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan, *IEJ* 43 (1993) 81–98. Uő: The Tel Dan Inscription. A New Fragment, *IEJ* 45 (1995) 1–18. PIETRO KASWALDER – MASSIMO PAZZINI: La stele aramaica di Tel Dan, *RivBiblit* 41 (1994) 193–201.

¹¹ AVRAHAM BIRAN: Two Bronze Plaques and the Hussot of Dan, *IEJ* 49 (1999) 43–54.

¹² AVRAHAM BIRAN: The Hussot of Dan, *Eretz-Israel* 26 (1999) 25–29.

¹³ AVRAHAM BIRAN: Sacred Spaces. Of Standing Stones, High Places and Cult Objects at Tel Dan, *BAR* 24 (1998) 38–45.

E kis trónus mellett még *in situ* látható egy nagy, különálló *maccévá*. A trónusnak, úgy tűnik, világi szerepe lehetett: díszvendégek fogadására vagy az igazságszolgáltatásra szolgált. A trónustól északra, a védelmi fallal szemben volt egy pad, amely emlékeztet az igazságszolgáltatásra összegyűlt véneknek fenntartott helyre. A trónon kívül van egy különálló *maccévá*, a kapu belső falával szemben a jobb oldalon viszont további öt *maccévá* található. Egy második, áldozatok céljára szolgáló kultuszi építményről van tehát szó, amely kiegészíti a liturgikus eszközöket a „városkapunál”.

ET-TELL (BETSAIDA JULIA)

RAMI ARAV ásatásai et-Tellnél (Betsaida Julia) napvilágra hoztak egy izraelita várost (vaskor II), amely a vaskor második időszakához tartozó szentélyek soha nem látott gazdagságát tárta elő.¹⁴ Betsaida Julianál a város bejáratát úgymond kisszentélyek egész sora díszíti.¹⁵

Betsaida Julianak öt különböző formájú és funkciójú *bámája* van. Kettőt „külső szentélynek” (*chucót*), kettőt „városkapunál” lévő szentélynek (*bamót hassarím*) kell tartanunk, az egyik pedig egy *bámá* az áldozatokhoz.

Az első szentély, mellyel Betsaida Julia kapuja felé tartva találkozunk, egy torony által közrefogott sarokhoz van felállítva észak felé, a védelmi fallal szemben. Mérete 1×2,45 m, és 30 cm-rel a padlózat fölé emelkedik. Tekinthejtük olyan külső szentélynek (*chucót*), mint amilyenel Tel Danban talákoztunk.

Két másik *bámát* a kapu első szobájának bejárat oldalaihoz helyeztek el a tér mögött. Az északi oldalra helyezett kis szentélynek három lépcsője van, és 1 méterrel emelkedik a padlózat fölé. Az emelvény fölé egy fekete bazaltból készült kádat helyeztek (50×70 cm), amelyet rituális tisztálkodásokra használtak. A kádban két fogadalmi edény, illetve az állványon két tömjéntartó volt elhelyezve. Ez az 1,45×2,7 m méretű *bámá* fehér vakolattal volt bevonva. Az emelvényen volt egy nagy sztélé is (*maccévá*), amelyet a holdisten alakja díszített. A szintén három lépcsős *bámát* a kapu déli oldalára helyezték, az emelvényen

¹⁴ RAMI ARAV – RICHARD A. FREUND: *Betsaida. A City by the North Shore of the Sea of Galilee*, Truman State University Press, Kirksville (MI), 1999. RAMI ARAV: *Bethsaida 2000, IEJ* 51 (2001) 239–247. RAMI ARAV: *Bethsaida (et-Tell)*, *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Vol. 5., Israel Exploration Society, Jerusalem, 2008, 1611–1611.

¹⁵ MONIKA BERNETT – OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor. Die Stele von Betsaida (et-Tell)*, Universitätsverlag, Göttingen, 1998. TINA HAETTNER BLOMQUIST: *Gates and Gods, i. m.*, 49–57.

azonban nem találtak semmilyen liturgikus elemet. Ennek az elrendezésnek, úgy tűnik, inkább világi szerepe volt, nem vallási. Mindkét építményt tekintetjük „városkapuknál álló szentélynek” (*bamót hass'arím*).

Egy másik *bámát* nekitámasztottak a déli torony külső sarkának a védelmi fallal szemben. A falfülke keleti oldalát téglalépcső díszíti. Ezt az északi bejáratral szimmetrikusan elhelyezett *bámát* is tekinthetjük „külső szentélynek” (*chucót*).

Betszaida Julia legmeglepőbb *bámája* azonban egy áldozati oltár, amely mindmáig egyedülálló a maga nemében. A belső kapu falához támasztva, a lakónegyed felé fordítva találták. Nagysága 2,10×2,75 m, 30 cm magasan emelkedik ki, két oldalán téglafal határolja. Egy kis kikövezett feljáró könnyíti meg a felsőbb részhez való feljutást, ahol liturgikus berendezéseket találtak: egy négy szarvval díszített bazalt tál és egy csiszolt kőlap képezik az oltár liturgikus felszerelését. A *bámához* közel feltártak egy 3 m mélységű, 1,35 m átmérőjű, hamuval és elégett csontokkal megtöltött kutat, amelyek az áldozati állatok maradványai lehettek.

A *bámákon* túl Betszaida Julia kapuját nyolc sztélé (*maccéva*) díszítette. Közülük hatot a kapuk félfáival szemben helyeztek el, kettőt kívülre, négyet pedig belülre. A holdas sztélét leszámítva a többi durván csiszolt, kép nélküli, tetejükön lekerekített *maccéva*.

HACÓR

Hacórbán számos szent helyet tártak fel, köztük közép- és késő bronzkori templomokat a „B” jelzésű terület szent zónájában, az izraelita fellegrár bejáratánál, illetve az „A” jelzésű terület szentélyeit, amelyek a késő bronzkori palota és a salomoni kapu között helyezkedtek el.¹⁶ Vizsgálódásunkat azonban az „M” jelzésű területen, a felsőváros északi oldalán talált építményre korlátozzuk. A hacori kultikus építményt Amnon Ben-Tor tárta fel az 1995-ben vezetett régészeti expedíció során.¹⁷ A struktúra két utca kereszteződésénél található, amelyek összekötik az alsóvárost a fellegrárral. Az utca korábbi középületekből kivett, újra használt kőlapokkal kikövezett.

¹⁶ DORON BEN-AMI: Early Iron Age Cult Places. New Evidence from Tel Hazor, *TA* 33 (2006) 121–133.

¹⁷ AMNON BEN-TOR: Tel Hazor, *IEJ* 45 (1995) 285–287.

A két út kereszteződésénél kialakítottak egy kis teret, egy 1,5×1,5 m alapterületű emelvénnel, amely valamely nagy méltóságú személynek vagy egy istenség képmásának a fogadására szolgálhatott. A pódiumhoz közeli területen találtak néhány kultikus edényt és két szobortöredéket akkád nyelvű feliratokkal.¹⁸ Az „M” jelzésű területen talált építményt a város útkereszteződésében álló szentélyként határozhatjuk meg.¹⁹

TEL REHOV

Az Amahai Mazar vezette Tel Rehovi ásatás 1997-ben kezdődött, és már meglepő eredményekre vezetett.²⁰ A terület a késő bronzkortól kezdve nagy településről árulkodik, és erőteljes jelenlétet mutat a vaskor első és második időszakában.

A tel rehovi szentély az „E” jelzésű területen volt, a domb észak-keleti gerincén. A szent létesítmény egy 1,2×1,5 m méretű szabadtéri *bámá*.²¹ Olyan téren állt, amelyet a felgyűlt hulladék mennyiségéből ítélve hosszú ideig használtak. Az emelvény (*bámá*) három *maccévával* volt ellátva. Durván kidolgozott kis kövekről van szó. A *bámá* előtt egy nagy csiszolt kő volt elhelyezve az áldozatoknak. A *bámá* közelében felleltek egy rendkívül rossz állapotban megma-

¹⁸ SHARON ZUCKERMAN: „The City, Its Gods Will Return There...” Toward an Alternative Interpretation of Hazor’s Acropolis in the Late Bronze Age, *JNES* 69 (2010) 163–178. Ebben a tanulmányban a szerző a Hacór „M” jelölésű területén talált maradványoknak más értelmezését adja. Szerinte az emelvény nem a kisvárosi utak kereszteződésében állt, hanem az „A” jelzésű terület palotájának impozáns bejáratánál, amely a késő bronzkorban tűz martaléka lett. A hipotézis abból indul ki, hogy a területet még nem tárták fel teljes egészében, így teret enged a kérdéseknek és a feltevéseknek. Ugyanakkor az „M” jelzésű terület emelvénye és az „A” jelzésű területen található északi palota mellé helyezett szentély közötti nagy távolságból ítélve számomra valószínűtlennek tűnik, hogy a palota bejárata olyan messze lett volna a domboldalon mindenféle védőfal nélkül.

¹⁹ DORON BEN-AMI: Early Iron Age Cult Places. New Evidence from Tel Hazor, *TA* 33 (2006) 121–133. AMNON BEN-TOR: Hazor, *New EAEHL*, vol. 5, Israel Exploration Society, Jerusalem, 2008, 1769–1776.

²⁰ AMIHAI MAZAR: The 1997-1998 Excavations at Tel Rehov: Preliminary Report, *IEJ* 49 (1999) 1–42. AMIHAI MAZAR: The Excavations at Tel Rehov and Their Significance for the Study of the Iron Age in Israel, *Eretz-Israel* 27 (2003), 143–160. AMIHAI MAZAR: Tel Rehov, *New EAEHL*, vol. 5, Israel Exploration Society, Jerusalem, 2008, 2013–2018.

²¹ AMIHAI MAZAR – JOHN CAMP: Will Tel Rehov Save the United Monarchy?, *BAR* 26 (2000) 38–51. AMIHAI MAZAR: Tel Rehov, i. m., 2016–2017.

radt négyszarvú kis kerámiaoltárt. Az oltár négyszög alakú, amelyet két szinten háromszög alakú nyílásokkal láttak el. A szentélyt a Kr. e. IX. és VIII. század közötti időszakban használták.

HORVAT UZA

Térjünk át a Negevben található, Tel Aradhoz közeli Horvat Uza (Khirbet Ghazza) izraelita erődítményében az utóbbi időkben végzett feltárára. Az Itzhak Beit-Arieh vezette ásatáson (1982–1988.1996) egy *bámát* találtak a katonai erődítmény bejárati kapujánál.²² A lelet nem meglepő, mivel a Negev eddig számos nagyon érdekes eredményt mutatott fel a vaskor második időszakának vallásos építményeit tekintve. Kuntillet Adzsrud, Horvat Qitmit, Én Haceva, Tel Arad, Horvat Radum és Beér-Seva településeinek nagy számban tártak fel a Kr. e. X. és VI. század közötti időszakra datálható szentélyeket.

Horvat Uzában a kultikus építmény az erődítmény bejárati kapuján belül helyezkedett el. A kis szentély alapja 1×1,5 m, a magassága pedig 1,2 m. A *bámához* közel volt egy tűzhely, amely mellett számos áldozati állatcsontot találtak. Az efféle szentély a Horvat Uzában – Júda királyságának Edom királyságával szembeni védelmi vonalán – elszállásolt katonai helyőrség vallásgyakorlását szolgálta. A Horvat Uza-i *bámát* soha nem rombolták le, de használatlanul maradt, amikor az erődítményt elhagyták a Kr. e. VI. században.

ÉN HACEVA

Én Haceva erődített helye az Arava völgyben található, 30 km-re délre a Holt-tengertől.²³ Az erődítmény őrzi az Arava és a Mampsis felé vezető „Skorpiók emelkedője” közti út átkelőjét (Mampsis azonos az Ez 47,19-ben említett Tamárral).

Az ásatások felszínre hoztak egy szent körletet, ahol számos gödörbe (*favis-sa*) temetett kerámiatárgyat találtak: egy 40 cm magas *maccévát*, hét kisebb

²² ITZHAK BEIT-ARIEH (ed.): *Horvat Uza and Horvat Radum. Two Fortresses in the Biblical Negev*, Emery and Claire Yass Publications in Archaeology, Tel Aviv, 2007, 25.

²³ RUDOLF COHEN – YIGAL YISRAEL: *On the Road to Edom. Discoveries from 'En Hazeva*, The Israel Museum, Jerusalem, 1995. R. RUDOLF COHEN – YIGAL YISRAEL: 'En Hatzeva 1990–1994, *ESI* 15 (1996) 110–116.

kőoltárt, három antropomorf szobrot, számos kultuszi edényt és cserép tömjéntartót. Edomita szentély volt, amelyet a Kr. e. VII–VI. században használtak, méretei: 2,5×6,5 m. Ugyanakkor a kapuhoz viszonyított elhelyezkedése bizonytalan, mivel az ásatások még nem fejeződtek be.²⁴ Lehet „külső szentély”, de lehet „kapunál található szentély” egy példája is.

NÉHÁNY VITATOTT SZAKASZ

A bibliai szakaszok, amelyeket az új feltárások fényében újra kell vizsgálnunk, tartalmaznak olyan kifejezéseket, amelyeket a múltban nem értettek meg és nem fordítottak le helyesen. A legérdekesebb kifejezés, hiszen számtalanszor előfordul az Ószövetség könyveiben, kétségtelenül a *bámá*. Általában a „magaslat(i) hely)” szóval adják vissza. Ugyanakkor ez a fordítás mindig magával hozza azt a veszélyt, hogy azt lakott központoktól távoli dombokként és a kánaáni Baál vagy Asera isteneknek szentelt szentély székhelyeként értelmezzük.

A „magaslati hely” kifejezés értelme általában összekapcsolódott a fák és a zöld növényzet jelenlétével, Asera istennő szimbólumával. Lásd például a MTörv 12,2a versét: „a magas hegyeken, a dombokon és a zöldellő fák tövében”, vagy a 2Kir 17,10 versét: „minden kiemelkedő dombra meg minden zöldellő fa alá kőoszlopokat és aserákat állítottak”. Több más esetben azonban a kifejezés eltérő jelentést hordoz. Az ilyen jellegű szentélyhez hozzátartoztak az Izrael különböző helyszínein feltárt kultuszi építmények, amelyek azonban különböző kategóriákba sorolhatók, és külön kell őket kezelni. A kánaáni és izraelita szentélyek példái, amelyek elszigetelt magaslatokon, dombokon vagy hegyeken épültek, számosak: a kalkolitikum korabeli (rézkőkori) templom Én Gediben,²⁵ az ún. Növendékbika Helye Samariában,²⁶ az Ebál hegyén feltárt szentély oltárral.²⁷

²⁴ A szentélyről szóló tudományos párbeszédhez lásd MONIKA BERNETT – OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor*, i. m., 70–71. TINA HAETTNER BLOMQUIST: *Gates and Gods*, i. m., 1999, 100–105.

²⁵ AMIHAI MAZAR: A Sacred Tree in the Chalcolithic Shrine at 'En Gedi: A Suggestion, *BALAS* 18 (2000) 31–36.

²⁶ AMIHAI MAZAR: The „Bull-Site”. An Iron Age I Open Cult Place, *BASOR* 247 (1982) 27–42.

²⁷ ADAM ZERTAL: An Early Iron Age Cultic Site on Mount Ebal: Excavation Seasons 1982–1987. Preliminary Report, *TA* 13 (1987) 105–165.

Alternatívaként lehetne használni a héber kifejezés szó szerinti átírását és alkalmazni az egyes nyelvekre (*bámá*, többes számban: *bámák*), megjelölve, hogy „a magaslati hely” az ókori kultusz szakkifejezése. Olyan kultusz, amelyet bátran gyakoroltak a városban és izraelita központokban úgy az északi királyságban, mint a déliben. Más szavakkal: a jahvista kultusz jellegzetes kifejezéséről van szó.

A *bámá* nem volt más, mint egy emelvény, ezért hívták „magaslati helynek”, amelyen volt egy kultikus elem, ez lehetett egy tál a tisztálkodáshoz, egy kőoszlop (*maccévá*), egy asztal az áldozatoknak vagy egy kisebb oltár a kisebb áldozatokhoz. Ez az építmény általában egy kisméretű szentély volt, de mindig stratégiai helyzetben: a város bejáratánál, rögtön a kapun kívül vagy azon belül, vagy a fontosabb utak kereszteződésénél.

A „VÁROSKAPUNÁL TALÁLHATÓ SZENTÉLYEK” (*BÁMÓT HASSEARIM*)

A város kapujánál épített szentélyek példái nyilvánvalóak Tel Dan, Betsaida Julia, Tel Rehov és Horvat Uza településeken. Az egyes „városkapunál álló szentélyek” közötti különbségek sem elhanyagolhatóak. A liturgikus felszerelés mindig *maccévából* (sztélé), áldozatbemutatókhoz használatos kőoszlopból és tisztálkodáshoz vagy italáldozatokhoz szükséges kőedényből állt.

Tel Dánban két *bámát* találtak az alsó és a felső kapuban elhelyezve. Az alsó kapu liturgikus felszerelése egy *maccévából*, egy, a tekintély képviselőjének szánt kis trónból és az idősek számára fenntartott padból állt. Tel Rehovban a *bámát* egy szent épület kapujánál találták, de a városnegyeden belül és nem a város kapujánál.

Betsaida Juliánál a kapunál három *bámá* volt és további két „külső szentély”. Az egyik *bámá* tetején holdszerű figurával díszített sztélé állt, tömjéntartók és tál a tisztálkodáshoz, illetve az italáldozatokhoz.²⁸ A második *bámának* csak világi szerepe volt, és nem találtak körülötte semmiféle liturgikus kelléket. A harmadik *bámát* oltárként használták az áldozatbemutatóhoz, és a várnegyed felé néző kapun belül helyezték el.

Horvat Uzában egy egyszerű *bámá* állt az erődítmény bejáratának bal oldalán. Az első szöveg, amelyet a régészet segítségével kell magyaráznunk, a

²⁸ MONIKA BERNETT – OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor*, i. m. TALLAY ORNAN: The Bull and its Two Masters: Moon and Storm Deities in Relation to the Bull in Ancient Near Eastern Art, *IEJ* 51 (2001) 1–26.

2Kir 23,8. E szerint egy *bámá* volt a Józsuének nevezett kapunál Jeruzsálemben: „Jozija leromboltatta a városkapuknál levő bámákat, amelyek Józsue városparancsnok kapujának a bejáratánál voltak, a városkapun bemenve balkéz felől.”²⁹

Nem lehet tudni, hol volt a Józsue-kapu, de most már biztosan érthetjük úgy a szöveget, mint amely a „városkapunál elhelyezett szentélyre” vonatkozik. A héber kifejezés a *bamót hass'arim* a város „kapuinak magaslati helyei”.³⁰ Olykor tanácsos átalakítani a többes számú formát (*bamót hass'arim*) egyes számúra: „magaslati hely a kapunál”. Ez azonban nem szükséges, mivel számos példa van a városkapukhoz támaszkodó *bámákra*. Elképzelhető, hogy a jeruzsálemi Józsue-kapu mellett is volt egy sor *bámá*, ahogy Betszaidai Juliánál és Tel Dánnál.

Az ókori városkapuk figyelemre méltó építészeti komplexumok voltak. Azért, hogy megnehezítsék a kívülről való bejutást, és hogy a belépni szándékozók ellenőrzését elősegítsék, általában kettős kaput építettek, egy külső és egy belső kaput, amelyeket tornyok és védelmi falak óvtak. A külső és a belső kapuk között mindig volt egy tér. Olykor a külső kapun kívül is teret alakítottak ki.

Nyilvánvaló, hogy a belső teret elsősorban katonai célokra használták, de volt hely a világi és vallásos rendezvények számára is. Az ókori kapu körül jellemzően mindig volt elegendő hely kisebbfajta tömeg fogadására, vagyis megfelelő hely volt számos világi és vallásos hivatal számára is, ahogy az emelvények, padok, oltárok, *bámák* és *maccévák*, illetve más kultusztárgyak jelenléte mutatja. A kapu volt az ítélezés helye, ahol jogi szerződéseket kötöttek, valamint különböző nyilvános gyűlések és összejövetelek helyszínéül szolgált.³¹

Számos bibliai szöveg beszél a városkapunál folytatott tevékenységekről. Csak néhány jelentős példát szeretnék felidézni: Ábrahám megszerezte Makpela barlangját, amely Hebron városának kapuja mellett volt (Ter 23,18); politikai menedéket kértek a városkapunál (Józs 20,4); a királyok Samaria

²⁹ JOHN ADNEY EMERTON: The High Places of the Gates in 2 Kings XXIII 8, VT 44 (1994), 455–467.

³⁰ A 2008-as CEI fordítás által alkalmazott hagyományos változat a következő: *Lebontotta a szatírok magaslatait, amelyek Józsue, a város kormányzójának kapuja előtt voltak.* A szövegváltozat így valamilyen istenségnek, szatíroknak vagy démonoknak szentelt szentélyt jelöl, míg a legújabb régészeti ásatások feltárták, hogy az ősi városkapu mellett egy sajátos szentélyt építettek, amelyet a „városkapunál lévő *bámának*” neveztek.

³¹ TINA HAETTNER BLOMQUIST: *Gates and Gods*, i. m., 189–207.

kapujában találkoztak: „Izrael királya és Júda királya teljes díszben a trónjukon ültek Samaria kapuja előtt a szabadban” (1Kir 22,10).

Néhány családjogi esetet a városkapunál vitattak meg (MTörv 17,5; 22,15–17; 22,23–24; 25,7). A vének tanácsa a városkapunál gyűlt össze (MTörv 21,19; Jób 29,7; 31,21; Péld 31,23; Siralm 5,14; Rut 4,1–12). A városkapunál történt az igazságszolgáltatás (Iz 29,21; Ám 5,10; Zsolt 127,5). A fogság utáni korban a jeruzsálemi Víz-kapunál hirdették ki ünnepélyesen a Törvényt (Neh 8,2–8).

Tel Danban és Betszaida Iuliában, ahogy Horvat Uzában és Tel Rehovban is, egyrészt a bejárati kapuhoz építettek *bámákat*, a „kapunál található magaslati helyeket” a kultikus szertartások számára. A 2Kir 23,8-ban említett „kapunál található magaslati helyek” kisméretű építmények lehettek, olyanok, amilyeneket a fentebb bemutatott helyszíneken találtak.

KÜLSŐ SZENTÉLYEK (*CHUCÓT*)

Egy másik szöveg, amely a legfrissebb ásatási eredmények fényében a szokásostól eltérően értelmezhető, az 1Kir 20,34. Ben-Hadad, Damaszkusz királya ezt mondja Áchábnak, Samaria királyának: Építs magadnak külső szentélyeket (*chucót*) Damaszkuszban! A héber *chucót* kifejezést jól illusztrálják a Tel Dan és Betszaida Julia belső kapuján kívül nemrég megtalált kis szentélyek. Kis építményekről van szó, egyszerű áldozati liturgiára alkalmas *bámákról*. A tel dani külső szentély négy *maccévával* van ellátva. Betszaida Iuliában a két külső szentély nem tartalmazott semmiféle különös kultuszi tárgyat. Az askalóni szentélyben viszont volt egy falfülke Él kánaáni isten vagy Baál szimbóluma számára.

Ezzel a szöveggel együtt olvashatjuk a Jer 7,17 versét is: *Nem látod, mit csinálnak Júda városaiban és Jeruzsálem külső szentélyeiben (chucót)?*³² Ebben az esetben is a használt *chucót* szó jelentése: „külső szentély”. Jeremiás kérdéséből most már következtethetünk, hogy Júda királysága városainak is voltak külső szentélyei, ahogy azokat az Askelóban, Tel Dánban és Betszaida Juliában végzett ásatások illusztrálják.

³² A 2008-ban megjelent olasz fordítás (CEI) szerint: *Nem látod, mit csinálnak Júda városai-ban és Jeruzsálem utcáin?*

A „MAGASLATI HELYEK” (*BAMÓT*) AZ ÚTKERESZTEZŐDÉSEKNÉL ÉS A TEREKEN

A Hácór utcáinak kereszteződésénél (az M jelzésű ásatási területen) álló *bámá* megvilágíthatja azt a híradást is, hogy Jeruzsálemben is léteztek *bámák* az útkereszteződéseknél (vö. Ez 16,24sköv.). Az „M” jelzésű területen álló hácóri szentély az izraeli királyságot megelőző történelmi időszakra (vaskor II), a késői bronzkorra megy vissza. Úgy tűnik azonban, hogy a szentélyt használták a későbbi időkben is.

Az Ez 16,24.25.31.39. verseket a bemutatott újdonságok fényében kell újraértelmeznünk. A 24. vers így hangzik: „Magas helyet (*gav*) építettél magadnak és magaslatot (*rámá*) készítettél magadnak az összes tereken (*rehóv*).” A 25. versben ez áll: „Minden utcasarkon felépítettél magaslatodat (*rámá*)” A 31. versben viszont ezt olvassuk: „Amikor minden utcasarkon felépítettél magas helyedet (*gav*) és minden téren (*rehóv*) felállítottad magaslatodat (*rámá*)?” Végül a 39. vers meghirdeti a *bámáknál* végzett kultusz végét: „Lerombolják magas helyeidet (*gav*), lerontják magaslataidat (*rámá*).”³³

A két héber kifejezés, a *gáv* és a *rámá* a *bámá* szinonimái lehetnek, és kultikus jelentést öltenek az Ez 16 fejezetének kontextusában, amely leírja Jeruzsálem és Júda királyságának vallási beszennyeződését.³⁴

Egy megjegyzést kell tennünk a héber *rehóv* fordítása kapcsán, amely feltűnik a fejezet 24. és 31. verseiben. A *rehóv* főnév jelenthet utcát is, de a szó inkább az ókori város két kapuja közötti kiszélesített területrészt jelöli. A 25. és a 31. versekben az utcára a *derek* főnév vonatkozik.

A régészet is hasznos lehet a *rehóv* főnév fordításához. A szó jelenthet teret, különösképpen a városkapuhoz közel álló teret. Tel Dánban, Lákisban és Bet-saida Juliában, de más, a szakrális építmények fentebbi vizsgálatában nem említett városokban is (mint például Megiddó, Tell en-Nasbeh, Gézer, Beer Sheva és más helyek) a két kapu közötti terület jelentős, és megérdemli, hogy a *rehóvval* azonosítsuk, amely éppenséggel inkább „tágas teret” jelent, semmint egyszerű utcát. Az utalás tehát azokra az ókori városokra díszítő terekre vonatkozik, amelyeket kapuk fognak közre, és azokon keresztül lehet azokat megközelíteni.³⁵

³³ Az 1974-ben megjelent olasz fordítás (CEI) szerint: *Lerombolják majd bordélyházaidat, lebontják oltáraidat*. A 2008-as CEI fordítás nem sokat változtat: *Lerombolják majd fekhelyeidet, lebontják oltáraidat*.

³⁴ TINA HAETTNER BLOMQUIST: *Gates and Gods*, i. m., 174–181.

³⁵ ZE'EV HERZOG: Settlement and Fortification Planning in the Iron Age, in Aharon Kempinski – Ronny Reich (eds.): *The Architecture of Ancient Israel. From the Prehistoric to the*

NÉHÁNY MEGJEGYZÉS AZ ÓKORI IZRAEL KULTUSZI FORMÁIRÓL

A vaskor második időszakához tartozó izraelita városkapuk melletti kultuszi létesítmények feltárása új fényt vet a bibliai vallás megnyilvánulásaira. A Tel Dan, Betszaida Julia, Lákis, Tel Rehov, Én Haceva és Horvat Uza településeken végzett ásatások során újonnan felfedezett építményeket nem lehet többé a helyes útról letért népi vallásosság megnyilvánulásainak tartani, amelyek ellen küzdöttek a próféták és a jeruzsálemi templomban hitelesebben gyakorolt JHVH-kultusz védelmezői. Ellenkezőleg, ezek olyan kultikus szentélyek voltak, ahol jahvista hitű izraeliták végeztek liturgikus szolgálatot Jozija reformja előtt.³⁶

Minden esetben olyan leletekről van szó, amelyek az izraeli (Kr. e. 722) és júdai királyság bukását (Kr. e. 586) megelőző időszakra mennek vissza. Jozija reformja (2Kir 23) minden bizonnyal erőteljes és mély fordulatot jelentett a Kr. e. VII. századig jahvista kultuszt gyakorló izraeliták számára, hiszen előírta a központi szentély használatát, valamint a papság és az oltár egyetlenségét (MTörv 12), utat nyitva ezzel a maga teljességében az Ószövetség késői könyveiben kifejezett bibliai monoteizmusnak. A reformot megelőzően azonban az izraeliták számos formában gyakorolták azt a kultuszt, amely lehetővé tette a város különböző pontjain emelt magaslati helyek (*bámót*) és sztélék (*maccevét*) használatát. A városkapu, a külső és belső fal között kialakított tér kiváltságos hely volt a polgári jellegű és igazságügyi összejöveteleken túl a liturgikus jellegű találkozásokra is.

Ahhoz, hogy megértsük, milyen jellegű kultuszt gyakoroltak az ilyen „kapuknál található szentélyekben”, néhány egészen egyértelmű bibliai szöveghez fordulhatunk. Ezen túlmenően a kultusz szolgálatában álló eszközök, amelyeket néhány helyszínen találtak, segítségünkre vannak, hogy a korszak szertartásait rekonstruáljuk. A lavórt vagy a medencét a bemerítésekhez használták. A libációkra alkalmas kultuszi edények közelsége azonban sokkal inkább

Persian Periods, Israel Exploration Society, Jerusalem, 1992, 231–274. ZE'EV HERZOG: *Archaeology of the City. Urban Planning in Ancient Israel and Its Social Implications*, Emery and Claire Yass Archaeology Press, Tel Aviv, 1997.

³⁶ A következő szerzők meglehetősen átfogó képet nyújtanak az izraelita kultusz megnyilvánulásairól: TRYGGVE N. D. METTINGER: *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1995. KAREL VAN DER TOORN (ed.): *The Image and the Book. Iconic Cultus, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Peeters Press, Leuven, 1997. JOHN DAY (ed.): *Temple and Worship in Biblical Israel*, T & T Clark International, London, 2005.

az italáldozatokat jelzi. A Tel Dánban és Betszaida Juliában talált háromlábú tömjénezőkből ítélve tömjént egész biztosan használtak. A tömjénáldozat a *bámáknál* tevékenykedő papság tevékenységei között szerepel. Jozija reformjának néhány részletéről lásd az 2Kir 23,5 versét: „Elbocsátotta a bálványok papjait, akiket Júda királyai felfogadtak, s akik a magaslati helyeken, Júda városaiban és Jeruzsálem környékén tömjént égettek, s azokat is, akik Baálnak, a napnak, a holdnak, a csillagképeknek és az ég egész seregének tömjéneztek.” A „magaslati helyeken” tehát papok működtek, akiket a reform idején elbocsátottak a szolgálatból. Továbbá ezt olvassuk: „Júda városaiból magához rendelte mind a papokat, a magaslati helyeket meg, ahol a papok tömjéneztek, profanizálta.” (2Kir 23,8) Olykor a *bámá* oltárhoz és áldozatokhoz kapcsolódik. A 2Kir 18,22 a *bámát* az oltárral együtt említi, amikor azt mondja, hogy Hiszkija lerombolta a „magaslati helyeket” az oltárokkal együtt. Egy példa Betszaida Juliából, ahol bizonyos, hogy egy *bámát* áldozati célra használtak. Talán a Horvat Uza-i *bámá* is az áldozatbemutatáshoz volt használatos. A *maccévá* pedig mindig kapcsolatban áll a *bámával*. Vessünk egy pillantást egy olyan különleges szövegre, mint az Óz 3,4: „Izrael fiai is sokáig lesznek király és fejedelem nélkül, áldozat és kőoszlop (*maccévá*) nélkül”. Az összes ismert szentélyben jelen vannak a sztélék, néhány esetben több *maccéváról* is tudunk, ahogy a tel dani és a betszaida juliai kis szentélyekben is.³⁷

Az 1Kir 14,23 Júda királyainak tetteit tekintve programadó szöveg, ahol azt olvassuk, hogy Roboám, Salamon fia magaslati szentélyeket, kőoszlopokat és szent fákat emelt (*bámót umaccevót waasérím*). A Júda királyainak tevékenységére vonatkozó végső ítélezés formuláiban refrénként tér vissza a következő kifejezés: *De nem szüntették meg a magaslati szentélyeket (bámót)*, vö. 1Kir 15,14 Azáról, az 1Kir 22,44 Jozafátról, a 2Kir 14,4 Amacjáról. Az Ószövetségben feljegyzett első jelentős kultikus reformról azt olvassuk, hogy Hiszkija volt az, aki a magaslati helyeket (*bámót*) lerombolta, a kőoszlopokat (*maccévót*) összetörte, a szent fákat (*asérá*) kidöntötte (2Kir 18,4).

Az alábbi szöveg arról tanúskodik, hogy Júda királyságának városaiban sok szentély volt; ez a szöveg egy kérdés, amelyet Szennahérib (Szín-ahhé-eriba) főpohárnoka tett fel: „Ha ellenben azt felelitek: Az Úrban, a mi Istenünkben bi-

³⁷ TRYGGVE N. D. METTINGER: *No Graven Image?*, i. m., 168–197. ELISABETH C. LA ROCCA-PITTS: „*Of Wood and Stone*”. *The Significance of Israelite Cultic Items in the Bible and Its Early Interpretations*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2001. ELISABETH BLOCH-SMITH: *Massebot in the Israelite Cult: An Argument for Rendering Implicit Cultic Criteria Explicit*, in John Day (ed.): *Temple and Worship in Biblical Israel*, i. m., 28–39.

zakodunk, azt kérdezem: nem ő az, akinek a magaslati helyeit és oltárait Hiszkija lerombolta?” (2Kir 18,22; 2Krón 32,12). Az asszírok tehát tudták, hogy Júdában vannak „magaslati helyek” és JHVH-nak szentelt oltárok, és hogy ezeket a 2Kir 18,4 szerint Hiszkija leromboltatta. Ennek kapcsán a bibliai történetírók párhuzamot voltak Júda királysága és a samaritánusok tapasztalata között: „magaslatokat (*bamót*) építettek maguknak minden városukban, az őrtornyoktól kezdve a megerősített városokig.” (2Kir 17,9).

Jozija király Jeruzsálem és Júda városait érintő (2Kir 23,5sköv.) kultuszi reformja valójában éppen ezen szentélyek ellen irányult. Kijelenthetjük, hogy az izraelita városok kapuinál emelt szentélyek a bibliai régészet legérdekesebb leletei közé tartoznak, mert ablakot nyitnak a bibliai vallásnak azokra a szempontjaira, amelyek korábban ismeretlenek voltak, és végül igazolják a Jozija által előmozdított reformot.

(Szabó Xavér OFM fordítása)

A kultúrák közt hidat építő Bölcsesség

SCHNIDER A. ANGELIKA OP

Abstract

The Book of Wisdom is a particularly interesting scriptural work since it is a meeting place of various ancient cultures, and traditions, both philosophical and religious. Many questions are still open concerning its origins: there is even a debate whether it was composed before or after Christ. My paper focuses on the so-called *Eulogium of Wisdom* (7:22–8:1), in order to explore thoroughly those influences which had a formative impact on its genesis. Among these, Stoic philosophy and the figure of Isis have an eminent role. I shall argue that the Wisdom of Solomon is an excellent example of “inculturation” of Jewish faith in the Hellenistic world of Alexandria that renders it particularly interesting.

Keywords: *Wisdom of Solomon, eulogium, Hellenistic influence, figure of Isis, inculturation*

Kulcsfogalmak: *Salamon Bölcsessége, eulogium, hellenisztikus hatás, Ízisz alakja, inkulturáció*

BEVEZETÉS: DATÁLÁS, MŰFAJ, SZERKEZET

A *Fides et Ratio* enciklika 16. pontja rámutat, hogy a Szentírás bölcsességi irodalmában Izrael hite mellett más kultúrák kincsei is jelen vannak.¹ Éppígy

SCHNIDER A. ANGELIKA domonkos szerzetesnővér, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola hallgatója; s.angeliakaop@gmail.com

E tanulmány szóbeli változata elhangzott a Fialat Kutatók és Doktoranduszok VII. Nemzetközi Teológuskonferenciáján, a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskolán 2017. február 11-én.

¹ „Ami a Szentírás ezen oldalainak elfogulatlan olvasásakor megragad bennünket, az a tény, hogy e szövegekben nemcsak *Izrael hite*, hanem már letűnt társadalmak és kultúrák gazdagsága is megtalálható. Mintha csak különleges terv szólaltatná meg újra *Egyiptomot* és

a Bölcsesség könyve is magán viseli kora és környezete gazdag bölcséleti örökségének nyomait. A Próféták gyűjteményének vallásos színezete éppúgy hat rá, mint az egyiptomi, pontosabban hellenizált egyiptomi kultusz, a misztériumvallások, a klasszikus görög irodalom, illetve retorika. Az általam vizsgált 7. fejezet *eulógiuma* (Bölcs 7,22–8,1) – amely a bölcsesség mibenlétét írja le – jól példázza a zsidó, hellenisztikus és egyiptomi kultúráknak azt a találkozását, amely a szerző és a címzettek horizontját meghatározza, s érzékelteti azt a folyamatot, mely a diaszpórazsidóságban egy hellenizált egyiptomi kultúra kontextusában zajlik.

Datálás

Rövid írásom központi témája a Bölcs 7,22–8,1 *eulógiuma*, amely a bölcsesség mibenlétét írja le. A Bölcsesség könyve keletkezési időpontját a következő határok közé helyezik a biblikusok: legkorábban II. Ptolemaiosz Euergetész (Kr. e. 145–116) vagy II. Ptolemaiosz Szótér (Kr. e. 116–80) uralkodásának idejére teszik, a legkésőbbi becslések pedig Caligula (Kr. u. 40) uralkodásához kötik.² Elfogadva a többek között Luca Mazzinghi által képviselt nézetet, a legvalószínűbb datálásnak a Kr. e. 27., illetve a *pax romana* kihirdetéséhez kötött Kr. e. 17. kínálkozik mint *terminus post quem*,³ amit a Bölcs 14. fejezet egyes

Mezopotámiát, s kelténé életre az ókori Kelet kultúráinak – melyek oly gazdagok a nagyon mély belátásokban – néhány közös vonását.” (Kiemelés tőlem.) II. JÁNOS PÁL: *Fides et ratio*. Budapest, 1999. 16. Az enciklika 16. pontjára utal SZABÓ Xavér OFM: Az ószövetségi bölcsesség vizsgálata, különös tekintettel a teremtés és a történelem központi témáira, in Szeiler Zsolt – Bakos Gergely – Sárkány Péter (szerk.): *Hit és ész*, L'Harmattan – Sapientia, Budapest, 2013, 33.

² Lásd bővebben JOSÉ VILCHEZ LINDEZ: *Sapienza*, Borla, Roma, 1990, 59–64; WILLIAM HORBURY: The Wisdom of Solomon, in John Barton – John Muddiman (eds.): *The Oxford Bible commentary*, Oxford University Press, New York, 2001, 652–653; HERBERT HAAG: Bölcsesség könyve, in uő: *Bibliai lexikon*, Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 1989, 192–193, 1554–1556. col. MICHAEL KOLARCIK SJ: The Book of Wisdom, in Keck E. Leander – Thomas G. Long – David L. Petersen: *The New Interpreter's Bible*, vols. 5., Abington, Nashville, 1994, 438–440. ADALBERTO SISTI: *Il libro della Sapienza*, Porziuncola, Assisi, 1992, 18–26; GIUSEPPE BELLIA: Lettura storico–antropologica di Sapienza, in Giuseppe Bellia – Angelo Passaro (eds.): *Il libro della Sapienza. Tradizione, Redazione, Teologia*, Città Nuova, Roma, 2004, 122–123.

³ Lásd LUCA MAZZINGHI: Ben Szíra és a Bölcsesség könyve. A zsidóság hellenisztikus világgal való találkozásának két bibliai példája, in uő: *A Bölcsesség útja. Tanulmányok a Bölcsesség könyvéről*, L'Harmattan – Sapientia, Budapest, 2016, 30–31.

utalásai is megerősítenek (11–21. v.), mivel olyan a „hatalmasok parancsára” (17. v.) végzett császárkultuszra utalnak, amely Octavianus Augustus császár uralkodásától kezdve volt jellemző.⁴ További érv lehet a Bölcsesség könyvének a páli iratokban tükröződő ismerete.⁵ Philón közvetlen hatásának hiánya azt valószínűsíti, hogy a könyv a nagy hatású alexandriai szerző működése előtt született meg.⁶

Szerkezet

A Bölcsesség könyvében megjelennek a hellén irodalomban alkalmazott szerkesztésmódok: pl. matematikai szerkesztési eljárások, mint az aranymetszés szabálya vagy a *koncentrikus szimmetria*.⁷ A Bölcsesség 7. fejezetben elhangzó dicséretének helye ez utóbbi szempontból figyelemre méltó. Éppen a könyv centrumában, a koncentrikus forma által kijelölt második rész központi helyén található. A inklúziók⁸ által lehatárolt szakasz 3-as tagolású szerkezete a következő: a Bölcsesség lelkének 21 tulajdonsága (vagyis a vonások teljességre és isteni tökéletességre utaló 3×7-es *enumeratio*ja inklúzióval); majd a Bölcsesség 5 metaforája; végül a Bölcsesség tevékenységének leírása.

⁴ A császárkultuszról a bálványimádás témakörén belül szól LUCA MAZZINGHI: Bálvány születik, *Studia Biblica Athanasiana* 15 (2014/1) 83–95 (különösen 88–89.) tanulmányában.

⁵ Lásd LUCA MAZZINGHI: *Notte di paure e di luce*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1995, 300–302. A Bölcsesség könyvének hatása vélhetően érvényre jut a Római (különösen 1, 18–20, 7, 22–23; 8, 5–6; 17) és az első Korintusi levélben (különösen 1, 18–2, 16; 3, 10. 18–20). Lásd még KOCSIS IMRE: Hit és ész Pál apostol leveleiben, in Szeiler Zsolt – Bakos Gergely – Sárkány Péter: i. m., 53–72. tanulmányát.

⁶ Itt megemlíthető még a kifejezett logosztan, illetve az allegorikus írásértelmezés hiánya. Lásd ADDISON G. WRIGHT SS: Bölcsesség könyve, in Raymond E. Brown – Joseph A. Fitzmyer – Roland E. Murphy: *Jeromos Bibliakommentár*, 1. kötet, *Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002, 783; valamint LUCA MAZZINGHI: A gondviselés bárkája, in uő: *A Bölcsesség útja*, i. m., 208–211.

⁷ Lásd többek között ADALBERTO SISTI: *Il libro della Sapienza*, i. m., 30–34.; MICHAEL KOLARCİK SJ: *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1991, 7–27, uő: *The Book of Wisdom*, in E. Keck Leander – Thomas G. Long – David L. Petersen: *The New Interpreter's Bible*, vols. 5., Abingdon, Nashville, 1994, 443–446; ADDISON G. WRIGHT SS: Numerical Patterns in the Book of Wisdom, *The Catholic Biblical Quarterly* 29 (1967/3) 524–538

⁸ Az inklúziók által tagolt szakaszok behatárolását lásd ADDISON G. WRIGHT SS: The Structure of the Book of Wisdom, *Biblica* 48 (1967/2) 165–184. A könyv szerkezeti felosztását pedig JOSÉ VILCHEZ LINDEZ: *Sapienza*, i. m., 20–22.

Műfaji gazdagság

A könyv egészét tekintve irodalmi, retorikai formák gazdagságáról beszélhetünk: pl. szónoklat, *logosz protreptikosz*, *midrás* (vagy esetleg „görög midrásról”, ahogy Luca Mazzinghi fogalmaz), *szünkriszisz*, himnusz, imádság, *enumeráció*, szentenciák, *diatribé*, történelmi reflexiók, definíciók stb., melyek csupán vonásaikban jelennek meg. Ezt a műfaji sokszínűséget egybeöleli a hellenisztikus *eulógium* vagy *enkómion* (dicsérő ének) tágabb értelemben vett műfaja, mivel a könyv egésze is tekinthető a bölcsesség jellemzőit, metaforáját és tevékenységét megéneklő himnusznak.⁹

I. HELLENISZTIKUS HATÁSOK

Mára széles körben elfogadott hellenisztikus hatásról beszélni a Bölcsesség könyve kapcsán. A szókészlet is árulkodó: a könyvben felhasznált 1734 szónak mintegy 1/5-e (pontosan 335) csak itt fordul elő a LXX iratai közül. Ezek az „idegen” kifejezések az első század hellenisztikus Alexandriájának szókincséből származnak.¹⁰ A LXX szövegében gyakran előforduló kifejezések a Bölcsesség könyvében többnyire szintén a fogalom hellenisztikus tartalmával – nem pedig héber megfelelőjük elsődleges jelentésében – szerepelnek. A hellenisztikus hatás a 7. fejezet *eulógiumának* szókészletében is érvényesül. Például a Bölcsesség lelkének 21 tulajdonságát megjelölő, 2 versből álló *enumeratio* (7,22b–23 versek) nem kevesebb, mint 16 olyan kifejezést tartalmaz, melyek egyesszámú, semleges nemű alakjukban a LXX-ban csak a Bölcsesség könyvében fordulnak

⁹ LUCA MAZZINGHI: Ben Szíra és a Bölcsesség könyve. A zsidóság hellenisztikus világgal való találkozásának két bibliai példája, in uő: *A Bölcsesség útja*, i. m., 33; JOSÉ VILCHEZ LINDEZ: *Sapienza*, i. m., 29–51; ANTONIO BONORA: Il libro della Sapienza, in Antonio Bonora – Michelangelo Priotto (a cura di): *Libri sapienziali e altri scritti*. Corso di studi biblici 4., ElleDiCi, Torino, 1997, 103–104; ADDISON G. WRIGHT SS: Bölcsesség könyve, in Raymond E. Brown – Joseph A. Fitzmyer – Roland E. Murphy (szerk.): *Jeromos Biblia-kommentár*, i. m., 784; GIANFRANCO RAVASI: Sapienza (libro della), in: *Nouvo dizionario di teologia biblica*, Edizioni Paoline, Milano, 1988, 1443; ADALBERTO SISTI: *Il libro della Sapienza*, i. m., 34–37.

¹⁰ Lásd JAMES M. REESE: *Hellenistic influence on the Book of Wisdom and its consequences*, Biblical Institute Press, Roma, 1970, 3–6. LUCA MAZZINGHI: Az alvilágnak nincs hatalma a földön. A pokol a Bölcsesség könyve néhány szövegének tükrében, in uő: *A Bölcsesség útja*, i. m., 146–150. WILLIAM HORBURY: *The Wisdom of Solomon*, i. m., 650–651.

elő.¹¹ Az *enumeratio* és tulajdonságokat halmozó litániaszerű megszólítások sora nem volt idegen az ókori görög irodalomban: gyakran istenségekről (pl. Zeuszról vagy Íziszről) is ily módon szóltak. Itt utalnunk kell Kleantész himnuszára a jóról,¹² amely párhuzamba állítható a 22–23. versek felsorolásával, sőt, a két mű beszédmódja is hasonló.¹³

A Bölcsesség *eulógiumában* megjelennek az első század Alexandriájában teret hódító filozófiai irányzatok fogalmai. Ezek közül kiemelkedik a sztoicizmus, a közép-platonizmus, valamint néhol az arisztotelészi filozófia.¹⁴ Erős sztoikus hatást mutat szövegünk a lélek fogalmának használatában. A már említett *enumeratio* a Bölcsesség lelkét olyan attribútumokkal látja el, melyek a hellenisztikus filozófiában az isteni *logoszt*, *demiurgoszt*, a *nouszt*, *koszmoszt*, az emberi lelket vagy magát a létet is jelölhetik. További sztoikus jellegzetességek tükröződnek a Bölcsesség és a lélek mindent átható voltának és immanens jelenlétének leírásában (különösen a 7,22–24 versekben), valamint a Bölcsesség által a teremtésben és a történelemben megvalósuló gondviselés kapcsán is.¹⁵

¹¹ Csak itt fordulnak elő: νοερόν, μονογενές, πολυμερές, τρανόν, ἀμόλυτον, φιλάγαθον, ἀκώλυτον, εὐεργητικόν, βέβαιον, ἀσφαλές, ἀμέριμνον, παντοδύναμον, πανεπίσκοπον μελλέκνεκ, valamint a (διὰ πάντων) χωροῦν semleges participium. Más előfordulása csak a Bölcsesség könyvében található: εὐκίνητον (Bölcs 13,11), ὄξύ (Bölcs 18,15).

¹² ALEXANDRIAI KELEMEN: *Protrepitkosz*, Jel, Budapest, 2006, 136. Emellett utalásként megemlítem, hogy az Ízisz alakját dicséző művek is tartalmaznak effajta halmozott jelzőkkel ellátott megszólításokat. Példaként lásd BERNARD P. GRENFELL – ARTHUR S. HUNT: *The Oxyrhynchus papyri*, Egypt Exploration Fund, London, 1915, 196–201.

¹³ A Bölcsesség *eulógiumának* részletes elemzéséhez és egészítéséhez kiváló alapot nyújthat GIUSEPPE SCARPAT: *Libro della Sapienza*, vol. 2., Paideia, Brescia, 1996, 111–128; valamint JOSÉ VILCHEZ LINDEZ: *Sapienza*, i. m., 294–296; MAURICE GILBERT SJ: *Lo Spirito e la Sapienza* (Sap 7,22–8,1), in Maurice Gilbert SJ: *La Sapienza si Salomone*, Apostolato della Preghiera, Roma, 1995, 109–120; ADALBERTO SISTI: *Il libro della Sapienza*, i. m., 217–227; RENZO LAVATORI – LUCIANO SOLE: *L'amai più della luce*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2013, 67–89.

¹⁴ Lásd LUCA MAZZINGHI: A természettörvény és a Törvény világhossága a Bölcsesség könyvében, in uő: *A Bölcsesség útja*, i. m., 113–114;

¹⁵ Vö. JAMES M REESE: *Hellenistic influence on the Book of Wisdom and its consequences*, i. m., 6–17; GIUSEPPE SCARPAT: *Libro della Sapienza*, i. m., 66–70, valamint a 13. lábjegyzetben megjelölt rész is értékes információkat tartalmaz e téren. WILLIAM HORBURY: *The Wisdom of Solomon*, i. m., 659. MICHAEL KOLARCIK SJ: *The Book of Wisdom*, in Leander E. Keck – Thomas G. Long – David L. Petersen: *The New Interpreter's Bible*, vol. 5., Abingdon, Nashville, 1994, 503. A sztoikus lélekfogalomhoz lásd ANNA-MARIA IOPPOLO: *Stoicismo*

A közép-platonizmus gondolatai sejlenek a transzcendens „magasságból” kiáradó isteni jelenlét eszméje, a tükör és nap hasonlata,¹⁶ a részesedés gondolata (26. v.), valamint a Bölcsességnek a világ létrejöttében való aktív részvételére vonatkozó kozmológiai megfontolások mögött.¹⁷

A kutatók megemlítik még többek között Anaxagorasz, pszeudo-Galénosz, Démokritosz, Empedoklész és Hérakleitosz (27. v.) hatását, valamint Xenophón, Apollóniosz Rhodiosz, a görög tragédiák, az alexandriai költészet s a görög *paideia* műveivel való hasonlóságokat is.¹⁸

2. A HELLENIZÁLT EGYIPTOMI KULTÚRA HATÁSA

Ízisz istennő alakja

Az előbbi hatásokat vallási céllal született szövegünkbe a hellenizált egyiptomi kultúra közvetítette, tehát a filozófiai irányzatok nem közvetlen forrásai a Bölcsesség könyvének. Ugyanakkor Egyiptom kultikus hagyatéka hellenisztikus formájában éri el a könyv címetzettjeit.

Ki kell emelnünk az Egyiptomban népszerű Ízisz-kultusz és szövegünk közötti kapcsolatot.¹⁹ Az Ízisz-kultusz megismerésének jelentős forrásai a

in Vergilio Melchiorre (ed.): *Enciclopedia filosofica*, vol. 11., Bompiani, Milano, 2006, 11105–11109.

¹⁶ PLATÓN: *Timaiosz*, 71, b.; PLATÓN: *Állam*, 508, c.

¹⁷ A Bölcsességnek a teremtésben betöltött szerepéről lásd bővebben LUCA MAZZINGHI: *Il cosmo nel libro della Sapienza*, in Antonio Bonora – Michelangelo Priotto: *Libri sapienziali e altri scritti*. Corso di studi biblici 4., ElleDiCi, Torino, 1997, 381–398 (különösen 387–389). MAURICE GILBERT SJ: *La rilettura del Gen 1–3.*, in MAURICE GILBERT SJ: *La Sapienza di Salomone*, vol. 2., Apostolato della Preghiera, Roma, 1995, 118–123. Valamint lásd még MARCO VALERIO FABBRI: *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza*, Armando Editore, Roma, 1997 munkájának a Bölcsesség lelkére tett utalását a többek közt a 57–58. oldalon.

¹⁸ Lásd még ADALBERTO SISTI: *Il libro della Sapienza*, i. m., 66–75. JAMES M. REESE: *Hellenistic influence on the Book of Wisdom and its consequences*, i. m., 17–51; valamint LINDEZ J. VILCHEZ: *Sapienza*, i. m., 76–86 világos összefoglalóját; Scarpat részletes elemzése – melynek egy részére már utaltunk – útmutatást nyújt a perikópa hellenisztikus forrásainak megismeréséhez. Lásd GIUSEPPE SCARPAT: *Libro della Sapienza*, i. m., 111–135.

¹⁹ LUCA MAZZINGHI: *Az Isten és az ember mellett jelen lévő Bölcsesség*, Bölcs 9,9b.10c és Ízisz alakja, in uő: *A Bölcsesség útja*, i. m., 180–184; uő: *A Gondviselés bárkája: a Bölcs*

Medinet-Mádiban talált négy Ízisz-himnusz (melyek Kr. e. 80-ra datálhatók); a Kr. u. II–III. századra datálható (1380 jelzetű) *Oxyrhynchus*-papiro, Plutarkhosz *De Iside et Osiride* és Apuleius *Metamorphosis* c. műve, valamint egyéb császárkori feliratok.²⁰ A Bölcsesség könyvében – különösképp a 6–10. fejezetekben (a 7,1–21 és 9. szakaszok kivételével), így a 7,22–8,1 szakaszban is – megjelennek az Ízisz-aretalógiákkal párhuzamba állítható vonások, melyekből néhányat említék itt.²¹

Az Ízisz-aretalógiákban az istennő gyakran a világmindenség anyjaként jelenik meg, vagyis ő a természet női princípiuma. Máskor a *πελάγους κυρείαν* („a tenger Úrnője”) és aki vezet (ὄδεγέω, κυβενάω) az úton levő hajóst. A hajózás kapcsán Íziszt időnként az ὁρμίστρια (kikötőbe vezető) kifejezéssel rokon értelmű *προνοία* (gondviselés) címmel szólítják meg.²²

Ezek a vonások a hellenizált zsidóság *monoteista* hitének perspektívájába illesztve jelennek meg a Bölcsesség megszemélyesített alakjában. A Bölcsesség női alakja részt vesz a teremtésben – Ízisz népszerű alakja tehát az alexandriai zsidó bölcs számára alkalom, hogy a *kozmoszt megtestesítő* női alakról a *kozmoszt teremtő* Bölcsességre irányítsa a figyelmet. Természetesen a Bölcsesség és Ízisz alakja között lényegi különbség, hogy az utóbbival ellentétben a Bölcsesség nem istenség, de közvetlen kapcsolatban áll az egyetlen, teremtő Istennel.²³ Erre az *enkómionban* az öt metafora is utal (24–28. versek): a Bölcsesség Isten-nél lakik; Isten dicsőségének kisugárzása, aki Isten tetszése szerint tevékenykedik. Tehát a Bölcsesség nem „önálló”, nem válik különálló istenné, hanem közvetítőként szerepel, női alakként mondhatjuk, hogy *mediatrix Dei*.

Ízisz, a Gondviselő alakja is visszhangra talál az isteni Bölcsesség megjelenésében: a mindenséget igazgatja és megújítja (7,24.27), valamint a történelemben is kifejti irányító, gondviselő tevékenységét (28), amit szövegünkben

14,1–10 és Ízisz istennő, in uő: *A Bölcsesség útja*, i. m., 213–214.

²⁰ JAMES M. REESE: *Hellenistic influence on the Book of Wisdom and its consequences*, i. m., 42–43; LUCA MAZZINGHI: *Notte di paure e di luce*, i. m., 188; uő: A Gondviselés bárkája: a Bölcs 14,1–10 és Ízisz istennő, in uő: *A Bölcsesség útja*, i. m., 215–216.

²¹ Az Ízisz aretalógiákkal való kapcsolatra mutat rá JOHN S. KLOPPENBORG: Isis and Sophia in the Book of Wisdom, *The Harvard Theological Review* 75 (1982/1) 57–84. Kloppenborg használja a *remitologizáció* fogalmát, ami azt a folyamatot jelöli, miszerint az alexandriai zsidóság számára Ízisz istennő kultikus alakjának fényében vált ismét aktuálissá és elevenné az isteni Bölcsesség alakja. Lásd még LUCA MAZZINGHI: *A Bölcsesség útja*, i. m., 230–231.

²² Vö. BERNARD P. GRENFELL – ARTHUR S. HUNT: *The Oxyrhynchus papyri*, i. m., 196–197.

²³ LUCA MAZZINGHI: Az Isten és az ember mellett jelen lévő Bölcsesség. Bölcs 9,9b.10c és Ízisz alakja, in uő: *A Bölcsesség útja*, i. m., 186–190.

később a διοικέω (gondoz, igazgat) ige kifejezetten is jelez (8,1).²⁴ Mindazt tehát, amit a Bölcsesség könyve – és azon belül himnuszunk – a gondviselés kapcsán megfogalmaz, nemcsak a gondviselés sztoikus értelmezése, hanem Ízisz istennő hellenizált alakja is befolyásolta.²⁵

Ízisz kapcsán megemlíthető még a fény (φῶς) szimbolikája (vö. 7,26.29–30). A himnuszban fel-feltűnő világosságban az első századi olvasó számára felfénylik a napkoronggal ábrázolt és az istenségek közül kiemelkedő Ízisz alakja.²⁶ A Bölcsesség *eulógiuma* ezt a szimbolikát használva az Istentől származó igaz Bölcsességet minden más istenség fölé helyezi. Olyan valóságként mutatja be, amely egyedülálló, ám „inkluzív módon” tartalmazza mindazt az igazságot, amit a címzett zsidó közösséget körülvevő hellenizált egyiptomi kultúra vallási és filozófiai irányzatai nyújthattak.

A könyv szerzője tehát azért alkalmazza az Ízisz-kultusz elemeit a Bölcsesség alakjára, hogy hozzásegítse az alexandriai hellenizált zsidóságot, hogy a mindennapjaikban óhatatlanul eléjük kerülő hellenizált Ízisz-kultusz új olvasata utat nyisson ószövetségi hagyományuk aktualizálására.

Más egyiptomi hatások

Ízisz kultuszának nyomain túl a Bölcs 7,22–8,1 nyelvezete merít még az egyiptomi démonvilág és mágia szókincséből is:²⁷ pl. az ἀπόρροια (kiáradás) szó megjelenik az egyiptomi asztrológiában, a túlvilági erőknek a világra és a történelem eseményeire gyakorolt hatását jelölve (*determinisztikus szemlélet*).²⁸

²⁴ A Bölcsesség történelemben Isten titkait tárja fel. Vö. LUCA MAZZINGHI: „Isten Misztériumai”: a Bölcsesség könyvétől a Jelenések könyvéig, in uő: *A Bölcsesség útja*, i. m., 281–283.

²⁵ LUCA MAZZINGHI: A Gondviselés bárkája: a Bölcs 14,1–10 és Ízisz istennő, in uő: *A Bölcsesség útja*, i. m., 203–228.

²⁶ BERNARD P. GRENFELL – ARTHUR S. HUNT: *The Oxyrhynchus papyri*, i. m., 200; ZAMFIR KORINNA: *Ószövetségi exegézis*, Kolozsvár Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2008, 247.

²⁷ GIUSEPPE SCARPAT: *Libro della Sapienza*, i. m., 72–73.

²⁸ KARL PREISENDANZ (ed.): *Papyri Graecae Magicae*, Stuttgart, 2. Bd., 1974, 34, VII p, XXII. col., 779; LUCA MAZZINGHI: Ben Szíra és a Bölcsesség könyve: A zsidóság hellenisztikus világgal való találkozásának két bibliai példája, in uő: *A Bölcsesség útja*, i. m., 34–36.

3. EKLEKTIKUS VAGY EGYSÉGES?

A rövid szakasz gazdagsága, a bemutatott lehetséges hatások sokfélesége ellenére sem eklektikus szöveg. A sokoldalúan művelt szerző merész „forráskezelése” átfogó „teológiai” koncepciójába illeszkedik. Zsidó identitásához hűen, kritikus, de mégis befogadó magatartással szólaltatja meg az említett elemeket, s azokat azon a horizonton szemléli és láttatja, melyet az egyetlen, élő Istennel kötött szövetség határoz meg, és amely üdvtörténeti, eszkatologikus távlatokba nyúlik.²⁹

A szerző üzenete tehát a zsidó hagyományban gyökerezik, de azt hellenisztikus „köntösbe” öltözteti. Mi több, paradox módon épp a hellenisztikus fogalmakkal, eszközökkel élve fogalmazza meg azt, ami zsidó hitét radikálisan megkülönbözteti a hellenisztikus alexandriai hitvilágtól és gondolkodásmódtól.³⁰ E hermeneutikai folyamat során a zsidó reflexió olyan új elemekkel gazdagodik, mint pl. a Tóra és a természettörvény összekapcsolása, a Törvény szerint élő igaz ember eszményének és a megelőző korok „igazai” szerepének átértékelése; az üdvösség útján vezető Bölcsesség kozmikus szabadító szerepe; valamint az erőteljes univerzális szemlélet mellett az egyén középpontba helyezése.³¹ Az egyetemesre nyitott hellenisztikus világ az egyén, az „igaz” számára kihívást jelent, ahogy a Bölcsesség könyve szerint a csábítással szemben hűséges „igaz” is kihívás, sőt provokáció a hellenisztikus kultúrát – a maga eklektikus természetével – kritikátlanul elfogadók szemében (vö. Bölcs 2).³² A művelt és valóban bölcs szerző tudva, hogy a „világ” hatása alól nem vonhatja ki önmagát, aki benne él, párbeszédre lép, s a szembenállás nyílt apológiája helyett a világ és saját hagyománya újraértelmezőjének mutatkozik. Így érthetővé és elevenné tette az első század hellenizált zsidó olvasója számára ószövetségi örökségüket. Ilyen értelemben beszélhetünk „valódi inkulturációról”.³³

²⁹ GIUSEPPE BELLIA – ANGELO PASSARO: L'infinita passione per la giustizia, in Giuseppe Bellia – Angelo Passaro: *Il Libro della Sapienza*, i. m., 335–339.

³⁰ Lásd JAMES M. REESE.: *Hellenistic influence on the Book of Wisdom and its consequences*, i. m., 154–159.

³¹ E témák tanulmányozásához kiváló alapot nyújt LUCA MAZZINGHI: *A Bölcsesség útja*, i. m. tanulmánykötete, melyet magam is felhasználtam.

³² LUCA MAZZINGHI: A kényelmetlenséget jelentő igaz elnyomása (Bölcs 2,10–20), *Studia Biblica Athanasiana* 15 (2014/1) 69–81.

³³ GILBERT Maurice SJ: Inculturazione, in Maurice Gilbert SJ: *La Sapienza di Salomone*, vol. 2., Apostolato della Preghiera, Roma, 1995. 21–22; LUCA MAZZINGHI: Az Isten és az ember mellett jelen lévő Bölcsesség. Bölcs 9,9b.10c és Ízisz alakja, *A Bölcsesség útja*, i. m., 191–193; LUCA MAZZINGHI: Ben Szíra és a Bölcsesség könyve: A zsidóság hellenisztikus világgal való találkozásának két bibliai példája, in uő: *Bölcsesség útja*, i. m., 36–38.

„Mind Jeruzsálemben születünk”

Pierbattista Pizzaballa rövid teológiai méltatása

VÁRNAI JAKAB OFM

Abstract

In this essay we want to appreciate the work of former Custos of the Holy Land Fr. Pierbattista Pizzaballa from a theological point of view. We reflect on the centrality of Jerusalem in the Christian faith, a central role different from that in Judaism or Islam, and not to be described sufficiently by categories of a general religious phenomenology. A collection of talks by Pizzaballa, *Il potere del cuore*, serves as illustration. The organic relationship between Israel and the Church is highlighted. Inspired by the Gospel figure of Jesus, our view is opened towards the presence of God in men and women of our times, in the broken reality of the Holy Land today.

Keywords: *Pierbattista Pizzaballa, Holy Land, centrality of Jerusalem, relationship between Israel and the Church, universality and boundedness to a place in religion*

Kulcsszavak: *Pierbattista Pizzaballa, Szentföld, Jeruzsálem központi szerepe, Izrael és az egyház, egyetemesség és helyhez kötöttség a vallásban*

2016 májusában bejárta az egyházi sajtót a hír, hogy új szentföldi kusztost neveztek ki. Véget ért Pierbattista Pizzaballa tizenkét éves hivatali ideje, és a ferences rendi szabályzatoknak megfelelően mást neveztek ki helyére, mégpedig Francesco Patton addigi trentói tartományfőnököt. A kinevezést május 20-án hirdették ki, a hivatal átadása – az ünnepélyes bevonulással Jeruzsálemben a Jaffai kaputól a San Salvatore templomáig – június 6-án zajlott le. A téma újabb hírral gyarapodott, amikor június 24-én nyilvánosságra hozták, hogy

a Szentatya elfogadta Fuad Twal jeruzsálemi latin pátriárka lemondását kora miatt, és Pizzaballát nevezte ki utódának, egészen pontosan: apostoli adminisztrátornak, betöltetlennek nyilvánítva a pátriárkai széket. A lelépő kusztos lényegében pihenés vagy szünet lehetősége nélkül kapott új feladatot.

Jelen írásunkkal azonban nem az egyházi híreket szeretnénk gyarapítani, hanem Pierbattista Pizzaballa teológiai méltatását szeretnénk elvégezni. Egy szentföldi kusztosnak nyilván nincs módja arra, hogy kötetekkel gyarapítsa a teológiai szakirodalmat. Pizzaballának is el kellett szakadnia addig művelt szakterületétől, a hebraisztikától. Az azonban jogos elvárás a szentföldi kusztossal szemben, hogy gondolatilag is fogja át feladatát, és beszédekben, cikkekben adjon mélyebb távlatot az aktuális kérdéseknek. Ezekből azután kirajzolódnak fontos teológiai témák, sarkpontok, lényeges és visszatérő gondolatok. Ezeket szeretnénk kiolvasni Pizzaballa kiadott előadásaiból és cikkeiből, elsősorban a kusztosi szolgálata végén megjelent gyűjteményből.¹

Ha jobban meg akarjuk nézni, kit is tanulmányozunk, előttünk áll egy fiatalember, aki Bergamo vidékéről származik, érettségi után – 19 évesen, 1984-ben – belép a ferences rendbe, és teológiai tanulmányokat végez Bolognában. Pappá szentelése után, 1990-ben elfogadja előljárójának döntését, hogy Jeruzsálemben tanuljon tovább teológiát. Ez rendszerint a ferencesek ottani biblikus intézetében, a Flagellatio² néven ismert doktori iskolában történik. Pizzaballát azonban a licenciátus megszerzése után (1993) a Héber Egyetemre küldték doktorálni, ami a szakmai kitekintés mellett az emberi kapcsolatokban is új teret nyitott számára. Kiválóan megtanult héberül, ezért nem meglepő, hogy megbízatásai között szerepelt a héber nyelvű katolikusok között végzett lelkipásztori munka is. Mindezekből 2004 nyarán kiszakadt, amikor 39 éves korában megkapta a kusztosi tisztséget. Hivatali idejét sokan a Kusztódia régóta esedékes modernizációs folyamataként tartják számon. Hogy csak egy területet említsünk, úgy képviselte a szentföldi ferenceseket a médiában, hogy néhány év alatt jelentősen megnőtt a Kusztódia ismertsége.

Nem próbáljuk meg Pizzaballát valamilyen kategóriába sorolni, egy jelzővel könnyen ellátható rekeszben elhelyezni. Bizonyos nézetekben például Nyugaton konzervatívnak számítana, saját közösségében viszont újtónak. A szentföld-

¹ PIERBATTISTA PIZZABALLA: *Il potere del Cuore. Il Medio Oriente nel racconto del Custode di Terra Santa*, Edizioni Terra Santa, Milano, 2016.

² A latin szó arra utal, hogy a Krisztus megostorozásának (*flagellatio*) színhelyeként számon tartott jeruzsálemi kolostor a székhelye a biblikus intézetnek a Via Dolorosán, a keresztút kezdőpontjának közelében.

di ferences kuszto dia alapvetően konzervatív teológiai opciók nyomán formálja véleményét, aminek oka lehet a megőrzésre irányuló beállítottság és az ortodox kereszténység mint környezet. Ugyanakkor a biblikus tudományokban a jeruzsálemi ferences intézet együtt halad az akadémiai közösséggel, és naprakész a tudományos elméletek ismeretében. Célunk tehát nem annyira egy egységes profil felrajzolása, hanem néhány jelentősebb teológiai gondolat közvetítése.

HELYHEZ KÖTÖTTSÉG ÉS EGYETEMESSÉG

Az első és legfontosabb teológiai kérdés: A Szentföld tisztelete nem hangsúlyozza-e túl a kereszténységben egy földrajzi hely szerepét? Nem jelent-e viszsza lépést egy archaikus világbé felé – Mircea Eliade felfogását idézve –,³ ha a kereszténységben ilyen nagy jelentőséget tulajdonítunk egy földrajzi helynek? Maga Pizzaballa is felidézí ezeket az ellenvéleményeket:

„A leginkább elterjedt vélekedés szerint a kereszténység fontosnak tartja ugyan a Szentföldet és benne Jeruzsálemet, de nincs központi szerepe, hiszen az igaz imádók Istent »lélekben és igazságban« imádják (Jn 4,24). A zsidó vallásban viszont Jeruzsálem alapvető része az identitásnak, a muszlimok számára pedig a vallás pillére a zarándoklat a szent helyre. A keresztények túlnyomó része, úgy tűnik, anélkül éli vallását, hogy valaha is eljutna szentföldi zarándoklatra.”⁴

A keresztény élet gyakorlata valóban azon alapszik, hogy földrajzi helytől függetlenül lehetséges az üdvözítő közösség Istennel, Krisztusban, a Lélek által. Ezt a feltételt a teológiai kidolgozásban mindvégig fenn kell tartani. A teológiai válasz nem is akarja ezt tagadni.

Mielőtt az ellenvetésre válaszolnánk, érdemes röviden felidézni, mi is Jeruzsálem szerepe a zsidó és a muszlim vallásban. Sokszor csak a szüksézkavú kijelentést halljuk: Jeruzsálem három vallás számára is szent város. A felidézett vélemény már sejteti, hogy a közös vonás mellett különbségek is vannak: mindhárom vallásban más a szerepe Jeruzsálemnek. A zsidó vallásban Jeruzsálem Dávid korától központi szerepet játszik. Az évszázadok során a város a népe körében lakozó Úr hűségének jelévé válik, a városhoz való személyes

³ Vö. MIRCEA ELIADE: *A szent és a profán*, Európa, Budapest, 1987.

⁴ PIERBATTISTA PIZZABALLA: *Il potere del Cuore*, i. m., 21–33., itt 24.

kapcsolódás, amely az ünnepekre való zarándoklásban is kifejeződik, a vallás egyre erősebb tényezője lesz. A 86. zsoltár néhány sora jól foglalja össze ezt az alapérzést:

Háza alapjait szent hegyén vetette meg, mert Sion kapuit szereti az Úr [...] „Ez is meg az is benne született, és őt maga a Fölséges erősítette meg!” Az Úr bejegyzí a népek könyvébe: „Ezek mind itt születtek!”

Jeruzsálem szentsége „egyre nagyobb, ahogy közeledünk a Templomhoz és a Szentek Szentjéhez. [...] Ide jöttek imádkozni a zsidók, mert az ég kapuja a Templommal szemben van a népi hiedelem szerint, amelyet a Ter 28,17-hez szóló *Targum Neofiti* fogalmazott meg.”⁵ Ez a ragaszkodás a Templomhoz és a szent városhoz jellemzi Jézus vallási alapbeállítottságát is, nélküle üzenete érthetetlen.⁶ Ezért azt kell mondanunk, hogy teológiai síkon is rendkívül aggasztó a muszlim körökben terjedő politikai indíttatású vélemény, hogy a templomtérén nem is volt zsidó templom.⁷

A muszlim hagyomány Mohamednek a Korán 17. szúrájának 1. versében leírt éjszakai utazását helyezi Jeruzsálembe, és ezzel alapozza meg a véleményt, hogy „a muszlim vallás harmadik legszentebb helye”. Ennek nyomán vált zarándokhellyé is.

Az a szerep tehát, amelyet Jeruzsálem a zsidó, illetve a muszlim vallásban betölt, a keresztény felfogásban nem megalapozható. De ettől még lényegtelen-e a hely? Nélkülöz-e minden szerepet Jeruzsálem? A válasz annak átgondolásából fakad, hogy Isten Igéjének emberré születése, a megtestesülés egészen konkrét, meghatározott ponton érinti világunkat. Pizzaballa is ezt az érvelést követi:

„A kereszténység a megtestesülés vallása. Ennek általában az időbeli oldalát szoktuk említeni: »az idők teljességében« Krisztus megszületett. Elfogadható a szentföldi ferencesek által gyakran emlegetett kiegészítés, a térbeliség hangsúlyozása is. Ha az üdvösségnek van történelme, akkor földrajza is van. Az egyház emiatt őrizte meg kezdettől fogva a Jeruzsá-

⁵ FRÉDÉRIC MANNS: *Le judaïsme ancien. Milieu et mémoire du Nouveau Testament*, FPP, Jerusalem, 2001, 70.

⁶ Lásd a Katolikus Egyház katekizmusának 583–586. pontjait.

⁷ Ezt a vélekedést keresztény szempontból is barátságtalan gesztusként kell értékelnünk. Az Ószövetség mellett az evangéliumok és az Újszövetség szavahihetőségét is teljesen elfogadhatatlan módon kérdőjelezi meg. A *Temple Denial* jelenségét leírja DORE GOLD: *The Fight for Jerusalem*, Regnery, Jerusalem, 2007.

lemhez való különleges kapcsolódást, amely viszont soha nem jelentett olyan központi szerepet, mint a zsidó vagy a muszlim vallásban. Ez a kettősség érdekes módon fejeződik ki a Máté- evangélium húsvéti híradásában: »Az angyal azonban felszólította az asszonyokat: ‘Ne féljete! Tudom, hogy ti Jézust keresitek, akit keresztre feszítettek. Nincs itt. Feltámadt, ahogy előre megmondta. Gyertek, nézzétek meg a helyet, ahol nyugodott! Aztán siessetek, vigyétek hírül tanítványainak: Feltámadt a halálból, előttetek megy Galileába. Ott viszontlátjátok. Íme, tudtokokra adtam.’« (Mt 28,5–7). A 6. vers aláhúzott részét arra vonatkoztatják, hogy a feltámadással a »hely« nem veszítette el minden jelentőségét. Ez a hely azonban mindig kapcsolódik a feltámadás örömhíréhez. Kezdetől fogva azért mennek el a keresztények »erre a helyre«, hogy megerősödjenek Krisztus mindenütt jelenlévő valóságában.”⁸

Ez a látszólag paradox folyamat lényegében minden szentföldi szent helyen átélhető. El lehet menni Szikhembe, Jákob kútjához, és a görög ortodox templom oltára alatt meg lehet látogatni a kutat, amelynél Jézus találkozott a szamariai asszonnyal. Itt szembesülünk a következő paradoxonnal: „Jézus éppen itt és nem máshol mondta, hogy Istent nemcsak itt vagy ott, hanem mindenhol lehet imádni.” A paradoxonokra jellemző, hogy nem kioltják a gondolati folyamatot, hanem elmélyítik, vagy segítik a túllépést a fogalmiságon túli valóság felé. Már a fentebb idézett evangéliumi szövegben, a János- evangélium 4. fejezetének párbeszédében is tetten érhető a konkrét helyre gondoló emberi szint és a „lélekben” valóságát megnyitó isteni szint. A találkozás során a szamariai asszony megnyíló hitében e két szint érintkezik, felfogja kapcsolatukat, megteszi a belső lépést az isteni örömhír befogadásához. Ma is meríthetünk ott, Szikhemben ugyanabból a kútból, még emlékebe is elhozhatunk abból a vízből, amelyről Jézus azt mondta: „Aki ebből a vízből iszik, újra megszomjazik. De aki abból a vízből iszik, amelyet én adok, az nem szomjazik meg soha többé, mert a víz, amelyet én adok, örök életre szökellő vízforrás lesz benne” (Jn 4,13b–14). A feltámadás örömhíre nem oltotta ki a hely jelentőségét, és ha a Máté- evangélium ezt mindjárt az angyal szavaként adja elénk, akkor éppoly eredendőként kell felfognunk a feltámadás örömhírével.

Ezért beszélhetünk tehát az „üdvösség földrajzáról”. A megtestesülés valóságát jelentő térbeli koordinátákra is alkalmazni lehet a Gal 4,4 szavát: „amikor elérkezett az idők teljessége, az Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született, és ő

⁸ PIERBATTISTA PIZZABALLA: *Il potere del Cuore*, i. m., 25.

alávetette magát a törvénynek”. Az adott hely így egyfajta „térbeli teljességet” is jelent, amivel lényegében eljutottunk a „történelem” fogalmához, hiszen abban nem csak a kronológia számít. A Szentföld teológiai szerepe ezért nem is annyira a térbeli pont hangsúlyozása az időbeliséggel szemben, hanem a történelem helyes, teljes fogalmának helyreállítása bennünk.

HOGYAN „KÖZÉPPONT” SZÁMUNKRA JERUZSÁLEM?

Hogyan tudnánk megfogalmazni Jeruzsálem központi szerepét? A megtestesülés valósága mellett van egy másik szempont is, amely nem az „idők beteljesedését” tekinti, hanem egy kezdetet mond ki: az egyház létrejöttét.

„Jeruzsálem az egyház számára »anyaegyház«. Ez a közösség »szülte« a többi, ezt nem máshonnan alapították, hanem maga az Úr hívta életre. Nem apostolok alapították, hanem az apostolok innen indultak el, hogy másutt az egyházi közösségeket megalapítsák. A jeruzsálemi helyi egyház hivatása ezért mindig egyetemes: utalás a kezdeti egységre és összhangra.”⁹

Nagyon fontos az a három egyháztani szempont, amellyel itt Pizzaballa Jeruzsálem szerepét árnyalja: a jézusi alapítás eredeti szándéka, az „eredet apostolisága” és az egyetemesség hivatása.

Nézzük először a jézusi alapítást. Bár Rómában, a lateráni bazilika homlokzatán olvasható a felirat, hogy minden templom „anyja és feje” (*mater et caput*), az üdvtörténelem tér-időbeli szemléletében mégis Jeruzsálem a kezdet. Ennek jelképe a szentföldi ferencesek címere, az egyenlő szárú kereszt négy kis kereszttel a négy sarkában: Jeruzsálemből a *négy égtáj felé* jut el az evangélium. Jeruzsálemben egy egyházi közösség szüntelenül emlékeztetve van arra, hogy „maga az Úr hívta életre”. Ebben nagy erőforrás rejlik az evangéliumi megújuláshoz. Ezt a különleges egyházi küldetést másutt így írja le Pizzaballa:

„Nekünk, mint a Szentföldön élő keresztény közösségnek először is azt kell felfedeznünk, hogy ott élünk, ahol minden elkezdődött. De nem pusztán helyekről van szó: mi a megtestesülés élő emlékezete vagyunk, amely nemcsak az időben, hanem egy adott térben is játszódtott le. Eltö-

⁹ PIERBATTISTA PIZZABALLA: *Il potere del Cuore*, i. m., 26.

kéltlen élni ebben a térben – hivatás és az egész egyháznak tett szolgálat. Feladatunk tehát az, hogy ennek tudatát élesszük magunkban. A lelkipásztorok és a hívők mindazokban az egyházakban, amelyek a Szentföldön élnek, mélyítsék el ismereteiket a Szent Helyekről, amelyek az evangelizáció és az imádság fontos alkalmai, azon túl, hogy a szentföldi keresztény identitás biztos pontjai. Főleg Jeruzsálemet nem szabad úgy nézni, mint csupán egymással küzdő frakciók harcterét: továbbra is a kezdeti és végpontja mindenkinek, aki Ábrahám hitét osztja.”¹⁰

A 86. zsoltár szavát ezen a ponton vonatkoztathatja magára a keresztény ember. Mi is „mind itt születtünk” a keresztség által.¹¹ Hozzá kell azonban tenünk, hogy a kezdethez való ilyen közvetlen kapcsolódás mellett ugyanakkor ez a közösség kétezzer év történelmét is magán hordozza, mégpedig igen erős történelmi tudattal a hagyományok, jogok és privilégiumok terén. Sajátos együttese alakul ki ezért Jeruzsálemben az eredetre való szüntelen utalásnak és a történelmi örökség meghatározó jelenlétének.

A második jelleg az „eredet apostolisága”. Az egyházzól megvalljuk a Credo elimádkozásakor, hogy hiszünk annak apostoliságában. Ennek egyik jelentése az eredet apostolisága. Bővebb kifejtést igényel talán a harmadik jelleg, az egyetemesség hivatása. Pizzaballa szerint Jeruzsálem képviseli az egyetemességre és az egységre szóló hivatást. Ez a pümkösd jelenetében tűnik szemünkbe leginkább. Ahogy az Apostolok cselekedetei felsorolja a zarándokok származási helyeit, azt érezteti, hogy az egész világ együtt van. Születése pillanatában az egyház máris egyetemes és ezért sokszínű. „Jeruzsálem állandó emlékeztető számunkra, hogy a kezdetkor összhang és egység érvényesült.”¹² A jeruzsálemi egyház ezért nem egyszerűen egy helyi egyház a sok közül, ahol történetesen sok arab keresztény és néhány külföldi él, hanem helyi valóságában is az egyház egyetemességét idézi fel. Abban is, hogy olyan helyen, olyan térségben van jelen, amely évezredek óta a népek és kultúrák érintkezési pontja.

Az „egység” említése nem véletlen. A készületlen látogató a Szentföldön olykor az egység hiányát érzékeli, és megütközik. Hogyan bánjunk ezzel a tapasztalattal?

¹⁰ PIERBATTISTA PIZZABALLA: *Il potere del Cuore*, i. m., 38.

¹¹ Vö. GIUSEPPE CAFFULLI – CARLO GIORGI (ed.): *Gerusalemme. Dove tutti siamo nati*, Edizioni Terra Santa, Milano, 2016. Az interjúkötetben neves személyiségek vallanak arról, mit jelent számukra Jeruzsálem.

¹² PIERBATTISTA PIZZABALLA: *Il potere del Cuore*, i. m., 26.

„A keresztény felekezeteknek mind megvan a maguk központja valahol másutt a világban, de szívük, mindegyiküké, Jeruzsálemben dobog. A mai jeruzsálemi felekezeti sokszínűségnek van pozitív nézete: élő kapcsolatban vannak egymással, és működő viszony alakult ki a szolgálatban.”¹³

Minden zarándoknak meg kell magában válaszolnia a kérdést, hogy mi is a „mai jeruzsálemi felekezeti sokszínűség” pozitív nézete. Pizzaballa szerint ez a nézőpont nem sajtítható el a versengés és széthúzás jegyében. Amit itt látunk, az a kommunió egyháztanának megvalósulása. Pizzaballa ezt igyekezett valóra váltani: nem veszekedni a többi felekezettel, hogy „kié a Szentföld”, hanem amiben csak lehet, összefogni, rendelkezésükre állni, segíteni egymást. Hozzáállásának egyik gyümölcse, hogy a Szent Sír restaurálásáról meg tudott egyezni a görög és az örmény püspökkel, és 2016 húsvétja után kezdetét vette a rég várt felújítás. Az alábbi idézet jól foglalja össze Pizzaballa szemléletét:

„Igaz, hogy a szent helyek itt sokszor a vallások és felekezetek közötti feszültségek helyei is. Ugyanakkor az is igaz, hogy a világon sehol másutt nem találjuk meg a vallásközi és ökumenikus együttélés ilyen gazdagságát a barátság őszinte törekvése alapján. Így nézve a Szentföld valóban az emberi együttélés csodája az egyetlen Isten nevében, a kereszténység esetében pedig az ökumenikus együttélés csodája Jézus Krisztus nevében. Tény, hogy a megoszlás jeleire nagyobb fény vetül, mint a testvériség és tisztelet sokkal számosabb jeleire.”¹⁴

Ha a történelem régebbi válságos időszakaival hasonlítjuk össze, akkor valóban elmondhatjuk, hogy a felekezetek közötti viszonyban ma sokkal jobban érvényesül a testvériség. Egy másfajta elemzés volna hivatott eldönteni, hogy ebben mekkora szerepe van annak, hogy a felekezetek ma már kevésbé közvetlen befolyás alatt állnak az egyes országok és kormányok részéről. Néha úgy sejtethető, hogy ha az egyházi közösségeket hagyják egyszerűen csak keresztényként élni, motivációikat Krisztusból meríteni, akkor kevesebb a versengés közöttük.

¹³ PIERBATTISTA PIZZABALLA: *Il potere del Cuore*, i. m., 27.

¹⁴ PIERBATTISTA PIZZABALLA: *Il potere del Cuore*, i. m., 44.

IZRAEL ÉS AZ EGYHÁZ

Pizzaballa gondolkodásában érvényesül az, amit Hans Kessler az általa írt krisztológiatraktátus bevezetésében mond: „Az Ószövetség Jézusnak nemcsak előkészítő előtörténete, hanem benső előfeltétele, sőt Jézusnak és a Krisztusba vetett hitnek maradandó alkotóeleme.”¹⁵ Egy szerzetespap számára, aki tudományos szinten foglalkozik hebraisztikával, és a mai héber nyelvet is ismerve lelkipásztorkodik, nehezen képzelhető el más kiindulópont. Józanul állapítja meg azonban, hogy a tudományos, vallási párbeszéd alkalmi igen szűkek a judaizmus és a kereszténység között, és azoknak sincs társadalmi kihatásuk.¹⁶ Ennél jelentősebbnek tartja az „élet párbeszédét”, a hétköznapi érintkezést a két vallás tagjai között. Ennek jegyében sokat tett azért, hogy legyenek ferencesek, akik a kereszténységet illetően tájékoztatást tudnak adni középiskolai és egyetemi szinten a diákok számára. Sajátos találkozási pontja továbbá a két vallásnak és kultúrának a héber nyelvű katolikusok körében végzett lelkipásztori munka. „A héber nyelv egyre inkább a helyi egyház egyik nyelvévé válik. A katolikus egyházat nemcsak arabok, idegenek és zarándokok teszik ki, hanem héber nyelvű izraeliek is tartoznak hozzá.”¹⁷ Végül megnyilatkozásaiban Pizzaballa többször is felidézte, hogy az egyház a II. Vatikáni Zsinaton egy külön határozatban rendelkezett az Izraelhez való viszonyról a *Nostra Aetate* 4. pontjában, amely részét kell, hogy alkossa a hitoktatásnak is.¹⁸

A SZENTFÖLD „ÉLŐ KÖVEI”

A Szentföld teológiájának van végül egy olyan eleme is, amelyet ezzel a mondatral szoktak fémjelezni: az itteni keresztények dolga nemcsak a holt kövek őrzése, hanem az élő kövek szolgálata is. A Szentföld sajátos lelkipásztori feladat is. A történelmi korok adta lehetőségek szerint a ferencesek tevékenységét sem csupán a „helyek” őrzése jelentette, hanem iskolák, plébániák, szociális intézmények fejlődtek ki munkájuk nyomán régtől fogva. Ennek a lelkipásztori szemléletnek az alapjában egy meghatározott teológiai látásmódot találunk:

¹⁵ HANS KESSLER: Krisztológia, in Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve I.*, Vigília, Budapest, 1996, 254.

¹⁶ Vö. PIERBATTISTA PIZZABALLA: *Il potere del Cuore*, i. m., 56.

¹⁷ PIERBATTISTA PIZZABALLA: *Il potere del Cuore*, i. m., 55.

¹⁸ A legjobb bemutatás ehhez: REINHARD NEUDECKER: *Az egy Isten sok arca*, Magyar Keresztény-Zsidó Tanács – Mérleg, Budapest, 1992.

„A bibliai felfogásban az istenség nem valamilyen »térben« lakik, amely csak neki van fenntartva. Azért jön el, hogy »népe körében« lakjon. Elkíséri a népet a szabadulás útján. A »szent föld« nem egy üres, Istennek fenntartott terület tiszteletét jelöli, hanem kapcsolódik az ott lakókhhoz is. Isten jelenléte a világban az ő népén keresztül válik felfoghatóvá.”¹⁹

Az egyháztan ezek szerint mindig valamiképpen válaszol a kérdésre: hol van Isten jelen a világban? A bibliai alapú egyháztan nem maradhat meg a „templom” ószövetségi-dávidi felfogásánál, hanem a teljes újszövetségi kinyilatkoztatás alapján kell, hogy gondolkodjon. Az „új templom” Krisztus, de az egyház is az 1Pét 2,5 szerint: „magatok is, mint élő kövek, épüljetelek lelki házzá, szent papsággá”.

„A szent helyek keresztény üzenete nem egy titokzatos tapasztalat, amelyben külső embernek nem lehet része, hanem olyan tapasztalat, amely a szívet, létezésünk legmélyebb értelmét érinti: egy olyan Isten megtapasztalása, aki valóban jelen van az ember esendőségében, és minden embert elkísér életútján.”²⁰

A szentföldi szent helyek tehát állandó utalások a *jelenlétre*, amelyet Isten vállalt és vállal ebben a világban. Újabb példáját látjuk az egyetemesség és a helyhez kötöttség egyszerre érvényesülő, termékeny paradoxonának. Pizzaballa mély meglátásokban gazdag elemzést közöl ennek jegyében Márk evangéliumának kezdetéről. Működése elején Jézus Kafarnaumban telepszik le. „Jézus eljön, hogy egy sebzett és darabokra tört, Isten és ember számára lakhatatlanná vált földön lakjék, és ezt egyszerűen, népének életében osztozva teszi.”²¹ A zsinagógából kijövet Jézus Péter anyósához megy, és meggyógyítja (1,29–31). „Jézus itt egy másik törésvonalba lép be, amely az embert az embertől választja el. [...] egyszerűen belép oda.”²² A *jelenlét* a Márk-evangélium és a Szentföld valóságát tükrözve egészen sajátos isteni lépés által valósul meg: belépés a megtört emberi valóságba, emberi világunk törésvonalába, életünk sebeibe. A megváltás feltétele ez a belépés. Elemzésében Pizzaballa ezt így fejt ki:

¹⁹ PIERBATTISTA PIZZABALLA: *Il potere del Cuore*, i. m., 43.

²⁰ PIERBATTISTA PIZZABALLA: *Il potere del Cuore*, i. m., 47.

²¹ PIERBATTISTA PIZZABALLA: *Il potere del Cuore*, i. m., 74.

²² PIERBATTISTA PIZZABALLA: *Il potere del Cuore*, i. m., 75.

„Kafarnaum arról tanúskodik, hogy az ember valóságos élete az Istennel való találkozás igazi Szentföldje. Istennel úgy találkozhatunk, hogy az ő módjára élünk, ez pedig a kapcsolat, a nyitott találkozás. Immár ismét létezik tehát egy találkozási hely Isten és miköztünk, ez pedig a valóság, ahogyan van. A másokkal és másokért élt élet az Úrral való találkozás egyetlen helye. »Élet« alatt nem valami elvont dolgot értünk, hanem a valóságos életet, és még aki kevésbé ismeri a saját szívét, az is tudja, hogy ezt mennyire megjelöli a bizonytalanság és a bűn. Nincs olyan istentapasztalat, amelynek ne kellene átmennie életünk fájdalmas és gyönyörű drámáján. Az üdvösség a mi utcánkban játszódik: az apostolok ezt látták és ezt szemlélték. A Szentföldön élve egy idő után erre a meggyőződésre jutottam. Nem könyvekből tanultam, hanem megadatott, hogy átélhessem. A Szentföld ebből a szempontból rendkívüli hely.”²³

Az ember „valóságos élete” a „szent föld”, ezért a szentföldi keresztények egyénileg és intézményeik révén aktívak a segítségnyújtásban. E szemlélet alapján a zárándoklatokhoz is egyre többször kapcsolódik látogatás helyi intézményekben, iskolákban, találkozás ott élő keresztényekkel. Ennek igazi megalapozását Pizzaballa végül nem az elméleti teológiában látja, hanem a személyes vallomás hangját üti meg, és átélésre hivatkozik. A teológiai méltatást ezért zárjuk az ő szavaival:

„A mi dolgunk csak ez lehet: úgy tenni, ahogy Jézus, vagyis eltökélten lakni ezt a sebzett és darabokra tört világot.”²⁴

²³ PIERBATTISTA PIZZABALLA: *Il potere del Cuore*, i. m., 76.

²⁴ PIERBATTISTA PIZZABALLA: *Il potere del Cuore*, i. m., 77.

Az egyházak büntetés-végrehajtásban betöltött szerepének alapvonalai

TIHANYI MIKLÓS

„börtönben voltam, és eljöttetek hozzám.”

Mt 25,36

Abstract

The goals of penalty and penalty enforcement can be defined in various terms. The wide scale ranges from retention to education. Despite such a variety of approaches, there is agreement on the issue that the final aim is prevention from further criminal actions and that penalty enforcement results in the limitation of rights. However, significant differences appear in the aspects, goals and the efficient measure of rights limitation. This article examines the primary laws of conscience and religious freedom and emphasises the role of the churches in providing organisational practice for religious freedom. In the case of penalty enforcement, the churches have more action areas than in the field outside of penalty enforcement institutions. Based on research done in penalty enforcement institutions, the author examines the operation and the structure of prison chaplaincies and the legal status of its members.

Keywords: *penalty enforcement, pastoral care of prisoners, freedom of conscience and religion, reintegration into society, social role of the churches*

Kulcsszavak: *büntetés-végrehajtás, börtönlelkészi szolgálat, lelkiismereti és vallásszabadság, társadalmi reintegráció, egyházak társadalmi szerepe*

I. AZ EGYHÁZAK BÖRTÖNMISSZIÓINAK ÁLTALÁNOS VONÁSAI

A XIX. századi magyarországi börtönügyi reform következtében az 1850-es évek végére a fogvatartottak felekezeti megoszlásának figyelembevételével a fegyintézetek mellé állandó lelkészeket neveztek ki, akik gondoskodtak a kötelező vallási és erkölcsi oktatásról. Ugyanennek az évszázadnak a '60-as évei végére kialakultak a fegyintézetek mellett működő lelkési állomások „az összes népesebb hitfelekezetek részére”.¹ Ettől az időtől kezdve vannak jelen az egyházak szervezeten és állami támogatással az állami büntetés-végrehajtásban. A hitéleti tevékenységek (istentiszteleti alkalmak, hitoktatás, egyéni lelki gondozás) mellett olyan sajátos feladatokat vállaltak az egyházak, mint például az erkölcsi nevelés, továbbá a családtagokkal való levelezés lebonyolítása, melyen keresztül a családi viszonyok erősödését remélték.² Ez utóbbi feladat már előrevetíti a jelenleg reintegráció – korábban reszocializáció – fogalmával jelölt büntetés-végrehajtási célokban vállalt közreműködést.

Az Európai BörtönSzabályok 47. pontjának 1. alpontja az alábbiak szerint rendelkezik:

„Ha az intézményben jelentékeny számú azonos vallású fogoly él, ezen vallás egy szakképzett képviselőjét kell kinevezni és jóváhagyni. Ha a foglyok száma indokolttá teszi, valamint a körülmények megengedik, ezt az intézményben állandó igénybe vételre kell hozni.”

Az ajánlószzerű szabályok megfogalmazzák a vallásgyakorlás szervezettségének követelményét. Az egyházak elsődleges feladata a vallásgyakorlás szervezése, illetve a közösségi vallásgyakorlás szervezeti kereteinek megteremtése. A vallásgyakorlásnak nem feltétele a szervezett közösségi forma. Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy a jogok érvényesítésében előnyösebb helyzetet teremt azok szervezett keretek között zajló, kollektív elemeket sem nélkülöző gyakorlása. Annak érdekében, hogy a vallásgyakorlás során az egyházak lehető legszélesebb köre tudja betölteni rendeltetését, a büntetések, az intézkedések, egyes kényszerintézkedések és a szabálysértési elzárás végrehajtásáról szóló 2013. évi CCXL törvény (továbbiakban: Bv. tv.) hivatalos kapcsolattartói rangra emelte

¹ Börtönügy a Magyar királyi országos fegyintézetekben – ismertetés az 1885. évi budapesti országos általános kiállítás alkalmából, Királyi Igazságügyministerium [sic!], Budapest, 1885, 4–5.

² Uo. 6.

azoknak a vallási közösségeknek a képviselőit, amelyek a büntetés-végrehajtási szervvel együttműködési megállapodást kötnek.³ Az együttműködési megállapodások jogi alapját megteremtő rendelkezés szerint ezek célja a reszocializációban, valamint egyéb karitatív tevékenységekben és ezeken keresztül a büntetés céljának elérésében való közreműködés. Az egyházak szerepe elsődlegesen a vallási tevékenységek megszervezése, mely feladat nem csupán az egyház saját felfogása szerinti tagjainak vallási életére terjed ki, hanem magánban foglalja azokat a térítő jellegű tevékenységeket, amelyek a legtöbb egyház önmeghatározásának attribútumát képezik. Mindemellett az egyházak tényleges társadalmi szerepe nem szűkíthető le hitéleti tevékenységek szervezésére. A lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény (továbbiakban: Ehtv.) szabályozása szerint az egyházak tevékenysége és ezáltal társadalmi szerepe kiterjedhet nevelési, oktatási, felsőoktatási, egészségügyi, karitatív, szociális, család-, gyermek- és ifjúságvédelmi, valamint kulturális, környezetvédelmi és sporttevékenységekre, továbbá a nemzeti tudat ápolására.⁴ Az egyházaknak a büntetés-végrehajtásban betöltött szerepe – az Ehtv. felsorolásában foglaltak mellett – kiegészül a fogvatartottak reintegrációjában való közreműködéssel.⁵ A reintegráció célja az elítélt szabadulás utáni társadalmi beilleszkedésének elősegítése. Ahhoz, hogy az elítélt a büntetés letöltését követően képes legyen az őt visszafogadó közösségek számára értékes tevékenységet végezni, szükséges annak megteremtése, hogy a fogva tartás során találkozzon azokkal az értékekkel, amelyek követése révén a társadalom számára elfogadottá válhat. Az egyházak tevékenysége kiemelkedő az értékek közvetítésében és ezen keresztül a nevelésben. Ennek megfelelően az egyházaknak a büntetés-végrehajtásban vállalt szerepe nem korlátozódhat a megtért hívek felé nyújtott egyházi szolgáltatásokra, hanem kiegészül a fogvatartottak reintegrációjában való közre-

³ Bv. tv. 3. § 9. pont e) alpont.

Az együttműködési megállapodással rendelkező közösségekhez tartozók képviselője már az intézetbe való bejutás során előnyösebb helyzetben van azokhoz képest, akik együttműködési megállapodással nem rendelkeznek. Esetükben a feladat ellátására feljogosító igazolvány, okmány, határozat, megbízólevél vagy meghatalmazás felmutatása elegendő a büntetés-végrehajtási szerv területére való belépéshez. Vö. a büntetés-végrehajtási szervek területére történő be- és kilépés, valamint a büntetés-végrehajtási szervek területén tartózkodás részletes szabályairól szóló 44/2007. (IX. 19.) IRM rendelet 4. § j) pont, illetve 5. § (1) bekezdés.

⁴ Ehtv. preambulum, illetve 9. § (1) bekezdés.

⁵ Vö. Ehtv. 3. § (1) bekezdés, illetve Bv. tv. 5. § (3) bekezdés.

működéssel azáltal, hogy számukra olyan értékrendszert közvetítenek, amely követésre méltó, és amely révén az egyén a társadalom hasznos és elfogadott tagjává válhat. Ezért az egyházak működése nem kizárólag arra hivatott, hogy az egyén a zárt intézeti keretek között is élni tudjon a vallásszabadságnak az egyházak közreműködésével megvalósítható részjogosultságaival, hanem kapukat szélesre tárva kell mindazok felé fordulniuk, akik nyitottak az egyházak által közvetített értékek elfogadására.

2. AZ EGYHÁZAK SZEREPE A REINTEGRÁCIÓBAN (RESZOCIALIZÁCIÓBAN)

Antalóczy Péter a vallás reszocializációban betöltött lehetséges pozitív szerepét egyfelől a vallás érték közvetítő szerepében, másfelől a vallási normák által előírt kötelező magatartási szabályok pozitív hatásában látja. A vallási értékek reszocializációban betöltött pozitív szerepét közvetíti az a megállapítása, amely szerint „a vallás segítségével az elítélt olyan értékekkel találkozhat, amelyeket valamilyen oknál fogva korábban egyáltalán nem, vagy nem helyesen ismert”.⁶ Hajdú Miklós börtönlelkész személyes tapasztalatain alapuló beszámoló írásából legalább három lényeges egyházi szerepvállalás tükröződik. Az egyik a hagyományos vallási tevékenységekre irányuló egyházi feladatok ellátása. A másik nagyban hasonlít azon civil szervezetek tevékenységéhez, amelyek célul tűzték ki a fogvatartottaknak szóló programok szervezését, ezen keresztül pedig értékrendjük helyes irányba való alakítását. Végül pedig megállapítható, hogy a börtönlelkész összekötő személyként közreműködhet a fogvatartott és fogva tartóik között.⁷

A vallási szervezetek börtönpasztorációs tevékenységének hatásait vizsgáló hazai kutatások hiánya miatt nem lehet minden kétséget kizáróan bizonyítani a remélt pozitív hatást, annak mértékét vagy éppen hiányát. Angolszász szakirodalmi adatok nyújtanak némi eligazodást, de ezek értékelésekor figyelembe kell venni, hogy egyrészt kellően ellentmondásosak, másrészt a hazaitól nagymértékben különböző alkotmányos, illetve társadalmi berendezkedésen belül érvényesülő hatásokat mérnek. Példaként említek néhány eredményt. Daniel

⁶ ANTALÓCZY PÉTER: A vallás szerepe a fogvatartottak reszocializációjában, *Börtönügyi Szemle* 33 (2014/4) 27. A társadalmi értékekről bővebben lásd ÁDÁM ANTAL: A jogi alapértékek harmóniája és versengése, *Polgári Szemle* 2 (2006/7–8).

⁷ HAJDÚ MIKLÓS: A börtönpasztoráció lehetőségei a büntetés-végrehajtásban, *Börtönügyi Szemle* 25 (2006/1) 33.

P. Mears és Jeremy Travis arra a megállapításra jutott, hogy a vallási közösségek képesek a fiatal fogvatartottak számára pozitív alternatívát bemutatni mind az alkohol és a pszichoaktív szerek használatától való tartózkodás és a közösségi élet terén, mind pedig az egyéni munkavállalás, valamint a felelősség terén.⁸ A Nancy G. La Vigne vezetésével Florida államban végzett kutatások a vallási alapú reszocializáció eredményeit vizsgálták. A visszaesések számarányát tekintve a 6, illetve 12 hónapos vizsgált időszak során sem a nők, sem a férfiak esetében nem volt szignifikáns különbség ahhoz a kontrollcsoporthoz képest, amelynek tagjai nem vettek részt a vallási alapú reszocializációban.⁹ Gerry Rose az 1996–1997 közötti időszakban vizsgálta Angliában és Walesben a brit állampolgárok visszaesési arányait. Két eltérő statisztikai módszert alkalmazva hasonlította össze a vallási reszocializációban részesülő, illetve az ilyen programban részt nem vevő személyek bűnismétlési arányát. Az első módszer során kontrollcsoporttal vetette össze a vizsgált csoportot, míg a másik esetben a vizsgált csoport jellemző adatai alapján elkészített bűnismétlési prognózissal hasonlította össze a tényleges eredményt. Egyik módszer sem eredményezett szignifikáns különbségeket a két csoport között.¹⁰

Mindezen kritikai észrevételek ellenére sem becsülhető le az a tevékenység, amelyet az egyházak a büntetés-végrehajtás állami feladatának segítésére, kiegészítésére fordítanak. Ezzel nem az államnak, hanem közvetlenül a fogvatartottaknak, közvetve pedig a fogvatartottakat visszafogadó családnak, legtagabb értelemben pedig a társadalomnak nyújtanak segítséget. Ennek érdekében az állam késznek mutatkozik együttműködni a vallási közösségekkel. Az állam számára mértékadó szempont akként határozható meg, hogy a reintegrációs folyamat minél sikeresebb legyen, mert ettől reméli a visszaesés kockázatának

⁸ DANIEL P. MEARS – JEREMY TRAVIS: *The Dimensions, Pathways, and Consequences of Youth Reentry. Research report*, The Urban Institute, Washington D.C., 2004, 34.

⁹ NANCY G. LA VIGNE – DIANA BRAZZEL – KEVONNE SMALL: *Evaluation of Florida's Faith- and Character-Based Institution*, The Urban Institute, Washington D.C., 2007. A legnagyobb mért különbség a 6 hónapos időszak alatt tapasztalható 2,1% volt. Ennyivel kevesebb visszaeső került ki a vallási reszocializációban részt vett csoport tagjai közül a kontrollcsoporthoz képest.

¹⁰ GERRY ROSE: *Kainos Community and Reconviction Rates*, in Jonathan Burnside et al: *Kainos Community in the Prisons. Report of an Evaluation*, Presented to Res. Dev. & Stats. Directorate, Home Office; HM Prison Service England & Wales & Kainos Community, 2001. Első esetben a vizsgált csoport bűnismétlési aránya 22,6%, míg a kontrollcsoport esetében ez az arány 25,9% volt. A második esetben a tényleges eredménnyel összevetett prognózis az alkalmazott előrejelzési modellektől függően 24, illetve 26%-os visszaesést mutatott.

csökkenését. Ezért a folyamat hatékonyságának növelése érdekében az állam nem kizárólag az egyházakkal, hanem bármely más olyan civil szervezettel kész együttműködni, amelyek a helyes reintegrációhoz szakmailag felkészült segítséget tud nyújtani. Ennek ellenére az egyházak az együttműködő partnerek körében kiemelt helyet töltenek be.¹¹ Az egyházak részéről közreműködők széles személyi kört ölelnek fel, amelynek pontos behatárolása teljes mértékben nem lehetséges. Ide tartoznak a történelmi egyházak, illetve a vallási tevékenységet végző szervezetek lelkészein kívül azok, akik egyéb minőségükben megbízottként tartanak kapcsolatot a fogvatartottakkal. Ilyen lehet a diakónus, a diakonissza, a hitoktató stb. A jogi szabályozás a kapcsolattartás célját nem szűkíti le a vallásgyakorlásra. Ennélfogva a kapcsolattartás legitím céljainak igen széles köre számításba jöhet. Ilyen cél lehet az evangelizáció, amely nem vallásgyakorlás, lévén elsősorban a vallás terjesztésére szolgál a vallást még nem követők számára. De ugyancsak célként fogadható el a terápiás jellegű beszélgetés, a konfliktuskezelés vagy akár a szuicid prevenció.

A hazai büntetés-végrehajtásban nívumnak tekinthető a speciális részlegek sorába illesztett vallási részleg, melyben a fogvatartott a Befogadási és Fogvatartási Bizottság (továbbiakban: BFB) döntése alapján kerülhet, feltéve, hogy ilyen részleg a büntetés-végrehajtási intézet és a vallási közösség együttműködési megállapodása alapján működik.¹² A vallási részleg működtetésének célja a vallásgyakorlás és a családi kapcsolatok erősítése. E mögött az a felismerés húzódik meg, hogy a stabil családi kapcsolatok bűnvisszatartó hatást gyakorolhatnak. Akit a börtönön kívüli világban szerető család fogad, az ennek az értékét megbecsülve jobban törekszik olyan életet élni, amely nem vezet vissza a falak közé. A vallási részleg specialitásai közé tartozik, hogy az elítélt folyamatos lelki gondozásban részesül, és a büntetés-végrehajtási intézet által rendszeres időközönként biztosított vallási alkalmakon a hozzátartozóival vagy engedélyezett kapcsolattartójával közösen vehet részt, ami nem számítható

¹¹ Többek között jól szemlélteti ezt a kijelentést a később bemutatásra kerülő Börtönlelkési Szolgálat jogállása, működése is. De ugyancsak e helyen hivatkozom arra, hogy „az elítélt az egyházi személlyel, a vallási tevékenységet végző szervezet vallásos szertartást hivatászerűen végző tagjával, valamint az egyházi jogi személy vagy a vallási tevékenységet végző szervezet által megbízott személlyel ellenőrzés nélkül tarthat kapcsolatot” (Bv. tv. 126. § [1] és [6] bekezdése, valamint a szabadságvesztés, az elzárás, az előzetes letartóztatás és a rendbírág helyébe lépő elzárás végrehajtásának részletes szabályairól szóló 16/2014. [XII. 19.] IM rendelet 110. § [2] bekezdés).

¹² Bv. tv. 96. § (1) bekezdés, valamint 109/A §.

be a rezsimszabályokhoz igazodó látogatófogadásként.¹³ A vallási részlegben való elhelyezést a törvény feltételekhez köti. Ezek a következők: 1. a várható szabadulásig legfeljebb három év van hátra; 2. az elítélt írásban vállalja a részleg működési szabályainak betartását; 3. a reintegrációs tiszt a börtönlelkész véleményének kikérésével erre javaslatot tesz.¹⁴ A vallási részleg jogintézménye természetéből eredően elsősorban azok számára került megalkotásra, akik meghatározott vallást követnek. A vallási adattal való önrendelkezés elvének megfelelően nem vizsgálható a nyilatkozat valóságtartalma. Indokoltnak tűnik ugyanakkor, hogy a büntetés-végrehajtási intézetek akkor kössenek vallási részleg működésére vonatkozó együttműködési megállapodást, amennyiben azt az azonos vallást követő elítéltek száma indokoltá teszi.

A szabályozást két kritikai észrevétellel illethető. Egyrészt a vallásszabadság és annak gyakorlása szempontjából indokolatlannak tűnik a büntetés hátralévő ideje alapján különbséget tenni a fogvatartottak között. Ez abba az irányba mutat, hogy a vallási részlegen történő elhelyezés tulajdonképpen kedvezménynek tekinthető. Amennyiben elfogadjuk azt, hogy a vallási részleg célja a vallási meggyőződés mind teljesebb megélése, ezáltal pedig a vallásgyakorlás büntetés-végrehajtási intézeten kívüli módjához közelítő, azt esetenként teljes mértékben elérő megvalósulása, abban az esetben az azonos vallásúak közötti hátrányos megkülönböztetés megállapítására adhat okot a szabadulásig hátralévő idő alapján történő különbségtétel. Ez a különbség ugyanis a vallásszabadság szempontjából nem bír alkotmányos relevanciával. A másik kritikai megjegyzés a reintegrációs tiszt javaslatára vonatkozik. Ezzel mintegy olyan helyzetet teremt a jogalkotó, amelyben a semleges állam alkalmazottja felülírhatja az egyén vallási igényeit. Elfogadva azt, hogy a büntetés-végrehajtási intézet rendjét fenn kell tartani, *de lege ferende* indokoltnak látszik a börtönlelkész véleményét kötelező jelleggel figyelembe venni, mely alóli kivételként a BFB a büntetés-végrehajtási intézet rendje és biztonsága érdekében hozhatna eltérő tartalmú döntést.

A vallási részlegben való elhelyezés megszűnésének eseteit a jogalkotó a következőkben határozta meg: 1. az elhelyezés időtartama alatt az elítélttel szemben a végrehajtás alatt elkövetett bűncselekmény miatt büntetőeljárás indul; 2. az elítélt súlyos vagy ismételt fegyelmi vétséget követ el; 3. az elítélt a vallási rész-

¹³ Bv. tv. 109/A §. (3) bekezdés.

¹⁴ Bv. tv. 109/A § (2) bekezdés.

leg működésére vonatkozó vállalt szabályokat nem tartja be; 4. azt az elítélt maga írásban kérelmezte.¹⁵

Az újabb büntetőeljárás mint az elhelyezés megszüntetésének indoka ugyan- csak abba az irányba mutat, hogy a vallási részlegen való elhelyezés nem csu- pán egy alkotmányos jog gyakorlását szolgálja, hanem kiváltságot, jutalmat jelent. Külön érdemes arra is felhívni a figyelmet, hogy az újabb bűncselek- ménynek elegendő csupán a megalapozott gyanúja, mely körülmény felveti az ártatlanság vélelmének sérelmét. Másfelől pedig nincs meghatározva, hogy az utóbb elkövetett bűncselekmény elkövetési idejének mikorra kell esnie; a vallási részlegen való elhelyezést követően vagy a már korábban elkövetett cse- lekmények gyanúja is az elhelyezés megszüntetését eredményezi. Ehhez képest elfogadhatóbb lenne az, ha a jogalkotó a vallási részlegen való elhelyezést kö- vetően elkövetett cselekmény gyanújához kötné az elhelyezés megszüntetését. Nincs meghatározva a bűnösség formája sem. Ebből arra kell következtetni, hogy a részlegbe helyezés előtt elkövetett gondatlan bűncselekmények (pl. a munkáltatás során megvalósuló foglalkozás körében elkövetett veszélyeztetés) is az elhelyezés megszüntetését eredményezik. Ennek arányosságához kétségek fűződnek.

A vallási részleg nem azonosítható a nemzetközi gyakorlatban APAC (Association for the Protection and Assistance of the Condemned) körletként ismert fogvatartotti elhelyezéssel. Magyarországon ilyen körlet a Váci Fegy- ház és Börtönben, valamint a Pálhalmi Országos Büntetés-végrehajtási In- tétet mélykúti objektumában működik. Ezeknek célja a börtönben Istenhez megtért fogvatartottak számára a differenciált elhelyezés, a normalizáció és az egyéniesítés elvének érvényesülése mellett a közösség kialakítása. A körletre való elhelyezését vallási meggyőződésétől függetlenül bármely fogvatartott kér- heti. A behelyezés előfeltétele, hogy a fogvatartott az intézettel, a segítő egyházi szervezettel és az APAC-testvériséggel szerződést köt vállalva az abban foglaltak teljesítését. Kiemelt jelentőségű a részlegen elhelyezett fogvatartottak család- jukkal való szoros kapcsolattartása. Az itt elhelyezett fogvatartottak havi két alkalommal 90 perc időtartamban tarthatnak kapcsolatot hozzátartozóikkal. A látogatófogadáson túlmenően havi egy alkalommal három óra időtartamban családi istentiszteleten vesznek részt.¹⁶

¹⁵ Bv .tv. 109/A § (4) bekezdés.

¹⁶ Forrás: <http://bv.gov.hu/europa-also-noi-apac-korletet-adtak-at> [2017. 02. 10.]

3. A BÖRTÖNLELKÉSZI SZOLGÁLAT

A büntetés-végrehajtási intézetekben fogvatartott személyek a társadalomra veszélyes cselekményük miatt rájuk kirótt büntetés letöltése vagy a velük szemben folytatott büntetőeljárás miatt kerülnek olyan körülmények közé, amelyek a vallásszabadság tekintetében külön szabályozást igényelnek. Ez alapjaiban határozza meg a Börtönlelkészi Szolgálat szerepét és célját.

3.1. A Börtönlelkészi Szolgálat kialakítása

A Börtönlelkészi Szolgálat esetében a jogalkotónak követnie kellett volna a Tábori Lelkészi Szolgálat létrehozásánál megfogalmazott és Alkotmánybíróság által helyeselt álláspontot, amely alapján az érintett egyházakkal való megállapodás hiányában az állami szerv nem hozhatta volna meg a kérdéses rendelkezést a szolgálat felállításáról.¹⁷ A Börtönlelkészi Szolgálatról szóló 13/2000. (VII. 14.) IM rendelet (továbbiakban: IM rendelet) eredeti szövege nem az egyházakkal kötött megállapodásokra hivatkozott, hanem a korábban hatályban volt büntetések és intézkedések végrehajtásáról szóló 1979. évi 11. törvénynek (továbbiakban: Bvtvr.) azon rendelkezéseire, amelyek felhatalmazták az igazságügy-minisztert a büntetések végrehajtására vonatkozó részletszabályok megalkotására.¹⁸ A rendelet megalkotója egy huszárvágással oldotta meg a kérdést, amikor úgy rendelkezett, hogy a szolgálat a büntetés-végrehajtási tevékenység részét képezi.¹⁹ Kérdéses volt már akkor is, hogy az állam büntetőjogi igényét megvalósító tevékenységnek mennyire képezi részét a vallás szabad gyakorlása. A vallásgyakorlás a büntetés-végrehajtásnak nem része, hanem jog, amelyet mindenkinek biztosítani kell, és amelyet mindenki szabadon igénybe is vehet. Későbbi jogalkotói döntés alapján ez a szövegrész kikerült a

¹⁷ A kormány és a különböző egyházak között megkötött együttműködési megállapodások közül a büntetés-végrehajtásban való közreműködést csak a Magyarországi Református Egyházzal és a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetségével megkötött megállapodás tartalmazza. Vö. A Magyar Köztársaság Kormánya és a Magyarországi Református Egyház között 1998. december 8-án létrejött Megállapodás közzétételéről 1057/1999. (V. 26.) Korm. Határozat 4. cikkely, valamint a Magyar Köztársaság Kormánya és a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége között 2000. december 21-én aláírt megállapodás közzétételéről szóló 1045/2001. (IV. 20.) Korm. Határozat 12. cikkely.

¹⁸ Bvtvr. 127. § (1) bekezdés, 2000. július 14-ei közlönyállapot.

¹⁹ A Börtönlelkészi Szolgálatról szóló 13/2000. (VII. 14.) IM rendelet 6. § (2) bekezdés hatályba lépéskori szövege.

rendeletből. Ebből fakadóan az egyházak autonómiáját sértőnek találhatjuk, hogy kormányzati szerv hozott rendelkezést arról, hogy az egyházak milyen területen fejtsenek ki hitélettel összefüggő tevékenységet. Mielőtt azonban ezt kategorikusan kijelentenénk, érdemes megjegyezni, hogy a szintén korábban hatályban volt, a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló 1990. évi IV. törvény 6. §-ban foglaltak szerint is lehetővé kellett tenni a büntetés-végrehajtási intézetekben fogvatartottak számára a vallásgyakorlást. A törvény hatályba lépése és a rendelet megalkotása között eltelt tíz évben az egyházak a büntetés-végrehajtási intézetekkel együttműködve a fogvatartottak körében kialakították a vallás szabad gyakorlásának intézményes formáit. Így tehát a rendelet egy meglévő, tevékeny együttműködésnek adott jogi formát és ezáltal keretet, ily módon törekedve arra, hogy megszüntesse a gyakorlatban felmerülő jogbizonytalanságot. Ezért a jogalkotási hiátus nem kérdőjelezi meg a Börtönlelkészi Szolgálat legalitását, sem pedig az általa végzett tevékenység legitimitását. Az állam és egyház közötti partneri kapcsolat ennek ellenére feltételezné a normativitás talaján álló előzetes megállapodást.

3.2. A Börtönlelkészi Szolgálat szervezete

Az IM rendelet nem határozza meg a Börtönlelkészi Szolgálat szervezetét, ezért szervezeti értelemben de jure nem is beszélhetünk a Szolgálatról. Ezért nemhogy hierarchikus viszony, de semmilyen jogilag szabályozott szervezeti viszony nincs az állam és a Szolgálat között. Tehát a Szolgálat és a büntetés-végrehajtást felügyelő Belügyminisztérium közötti viszony egyértelműen az elválasztás ténye mellett szól. Az egyházak által kirendelt lelkészek azzal a büntetés-végrehajtási intézettel állnak közalkalmazotti viszonyban, ahol szolgálatukat teljesítik. Így maga a Szolgálat tényleges módon az egymástól független büntetés-végrehajtási intézetekhez kirendelt lelkészek összessége anélkül, hogy jogi értelemben vett szervezetté formálódna. A különböző intézeteken belül a lelkészek az intézet parancsnokának közvetlen alárendeltségében szolgálnak általában osztályvezetői beosztásban. A szabályozás kialakítása során érvényesül az egyházak önrendelkezési joga, mivel az IM rendelet értelmében „börtönlelkész az a lelkész lehet, aki rendelkezik egyházi (felekezeti) előjárója engedélyével”.²⁰ A kinevezés természetes módon állami aktus, de ennek egyik feltétele az adott egyház előzetes engedélye. Ez az engedély nem az állam cselekvési szabadságát korlátozza, hanem az egyházak autonómiáját védi. Az egy-

²⁰ A Börtönlelkészi Szolgálatról szóló 13/2000. (VII. 14.) IM rendelet.

házi törvényeknek megfelelően általánosan bevett gyakorlat, hogy a lelkészeket a saját egyházuk rendeli ki e feladatra. A börtönlelkészek egyházi értelemben sem alkotnak önálló szervezetet. Egyedül a Magyarországi Evangélikus Egyház törvényei között találni olyan rendelkezéseket, amelyek szabályozzák a Börtönlelkészi Szolgálat működését. E szabályok sem határozzák meg a Szolgálat egyházon belüli szervezetét.²¹ A Magyarországi Református Egyház esetében a Református Missziói Központ Református Börtönmissziója tömöríti magába a börtönlelkészeket. Ez azonban egyházi jogi értelemben nem minősül egyházi jogi személynek, illetve egyházi szervezetnek.²²

Az intézményes működés tekintetében az elválasztás ténye mellett szól, hogy a vallásgyakorlás céljára megfelelő helyiségről és annak alapvető berendezéséről a büntetés-végrehajtási intézet, az egyházi szolgáltatásokhoz szükséges vallási felszerelésekről a vallási közösség gondoskodik.²³ Ez megfelel annak a követelménynek, hogy az állam a vallásszabadság tekintetében nem elégedhet meg a passzív tűréssel, hanem aktív cselekvéssel meg is kell teremtenie gyakorlásának lehetőségeit. A Szolgálat tekintetben tehát minden téren megvalósul az államtól való elválasztott működés követelménye.

3.3. A börtönlelkész jogállása

Szükséges megvizsgálni a büntetés-végrehajtási intézet működése és a börtönlelkész jogállása körüli kérdéseket. A börtönlelkészek jogviszonya kettős jogállást takar. Egyfelől a börtönlelkész közalkalmazotti jogviszony alapján végzi szolgálatát. A börtönlelkész közalkalmazotti jogviszonyából adódóan köteles betartani a büntetés-végrehajtási intézetek működési rendjére vonatkozó szabályokat; ezek megsértése esetén közalkalmazottként vonható felelősségre.²⁴ A büntetés-végrehajtási intézet parancsnokának utasításadási joga is csupán az intézet működési rendjére vonatkozhat. Ugyanakkor a börtönlelkész saját egyházának kirendelt lelkésze, akinek „tevékenysége kizárólag az egyházi jogi személy irányítása, felügyelete alatt áll”.²⁵ Ennek megfelelően a hitéletre vonatko-

²¹ A Magyarországi Evangélikus Egyháznak az egyházi szolgálat külön területeiről szóló 2005. évi V. törvény IX. fejezete.

²² A Magyarországi Református Egyház Alkotmánya.

²³ A szabadságvesztés, az elzárás, az előzetes letartóztatás és a rendbíróság helyébe lépő elzárás végrehajtásának részletes szabályairól szóló 16/2014. (XII. 19.) IM rendelet 113. § (1) bekezdés.

²⁴ A Börtönlelkészi Szolgálatról szóló 13/2000 (VII. 14.) IM rendelet 3. § (2) bekezdés.

²⁵ A Börtönlelkészi Szolgálatról szóló 13/2000 (VII. 14.) IM rendelet 3. § (4) bekezdés.

zó tevékenységét egyháza törvényei szerint végzi. Egyházi fegyelemsértés esetén az eljárást az egyházi előljáró folytatja le. Felmerülhet olyan konfliktushelyzet, melyben a vallásgyakorlás és az intézet rendje, biztonsága egymással konkurál. Ebben a helyzetben a börtönlelkész közalkalmazottként felel az intézet biztonságáért, ugyanakkor lelkészként felel a rábízott gyülekezetért. Az ilyen jellegű konfliktus a jog számára nehezen feloldható, mert egyszerre van benne jelen a jogi parancs és a hitből fakadó lelkiismereti parancs. Kézenfekvő megoldásként szolgálja a nehézségek kiküszöbölését az IM rendelet azon szabálya, amely szerint a börtönlelkész és a parancsnok köteles együttműködni a szolgálat feladatainak zavartalan megvalósítása érdekében. Amennyiben ez nem nyújt kellő megoldást, abban az esetben – az egyházjog korábban bemutatott jogi jellegére tekintettel – az egyházi törvénnyel szemben az állami parancs kikényszeríthető. A börtönlelkésznek nincs állami szervvel kapcsolatban álló szervezete, amellyel a börtönlelkészek alkalmazotti viszonyban állnának, ezért az egyes lelkészek – mint arról már szó volt – azzal a büntetés-végrehajtási intézettel állnak közalkalmazotti viszonyban, ahol a szolgálatukat teljesítik. Ugyanennek a büntetés-végrehajtási intézetnek a parancsnoka rendelkezik a munkáltatói jogokkal. Ennek megfelelően a börtönlelkészeknek olyan állami előljárójuk van, aki szolgálatukra meghatározó befolyással bír. Ez a helyzet a börtönlelkészeket kiszolgáltatottabbá teheti.

Az IM rendelet további hiányossága, hogy nem ír elő – a táborigazgatás lelkészekhez hasonló módon – a fogvatartottak és a börtönlelkészek arányára vonatkozó rendelkezést. Így tehát a büntetés-végrehajtási szervezet parancsnokán múlik, hogy az egyes intézetekben milyen létszámú börtönlelkészi szolgálat működhet. Tekintetbe véve a büntetés-végrehajtási intézetekben dolgozók speciális élethelyzetét, érdemes megfontolni a Szolgálat tevékenységének kiterjesztését az intézetben szolgálatot teljesítők számára is. Nem mutatható ki olyan legitim indok, amely korlátozná a büntetés-végrehajtási szolgálatot teljesítők által igénybe vehető lelkigondozói szolgáltatást. Ennek lehetősége és kötelezettsége ugyanakkor nem szerepel a szolgálat feladatait is meghatározó IM rendeletben.²⁶

A Magyarországi Evangélikus Egyház törvényei a börtönlelkészeiről mint önálló lelkészeiről szólnak, aki lelkészi munkáját illetően egyházi irányítás alatt áll, de egyebekben alkalmazkodik a büntetés-végrehajtási szervezet és a bün-

²⁶ A Börtönlelkészi Szolgálatról szóló 13/2000 (VII. 14.) IM rendelet 2. §.

tetés-végrehajtási intézet rendjéhez.²⁷ Ez az egyházi szabályozás ellentmondásmentesen mindenben megfelel az állami törvényeknek. Sőt, egyházi oldalról biztosítja azt, hogy a kirendelt evangélikus lelkész magára nézve kötelezőnek ismerje el a büntetés-végrehajtási intézet működésére vonatkozó szabályokat, amely egyben az együttműködés zálogát is jelenti. Állami oldalról pedig biztosított annak lehetősége, hogy a lelkész lelkipásztori tevékenységét saját egyháza szabályai szerint végezze. Jóllehet közalkalmazottként egyébként is el kell ismernie a büntetés-végrehajtási intézet állami szabályokban megjelenő rendjét, de azáltal, hogy egyházának törvényei ezt működési körébe vonják, kollíziótól mentesen biztosított a büntetés-végrehajtási intézeten belüli evangélikus börtönlelkész működése. A Magyarországi Református Egyház törvényei laconikus módon „nem egyházi fenntartású szervezetenél működő intézményi” és egyben önálló lelkésznek határozzák meg a börtönlelkészeket.²⁸ Ez egyben azt is jelenti, hogy a református börtönlelkészt egyházi előjárója kirendeli a börtönlelkészi feladatok ellátására.²⁹ A kirendelési jogot a büntetés-végrehajtási intézet területi elhelyezkedése szerinti illetékes püspök gyakorolja.³⁰ A Magyarországi Református Egyház is törekszik az állami és egyházi normák esetleges kollíziójának feloldására azzal, hogy az intézményi lelkészei számára előírt szabály szerint „az intézményi lelkészek egyházi jogviszonyukból fakadó alárendeltségük mellett az intézmény ágazati szabályait is kötelesek betartani.”³¹

3.4. A Börtönlelkészi Szolgálat működése

Kutatásaim részeként interjúk segítségével igyekeztem megismerni a Szolgálat működését. Az interjúkat a főváros területén működő büntetés-végrehajtási intézetek börtönlelkészei körében végeztem. A szóban forgó két intézet a Fővárosi Büntetés-végrehajtási Intézet, illetve a Budapesti Fegyház és Börtön, közismert nevén a Gyűjtő. A Fővárosi Büntetés-végrehajtási Intézetet „előzetes házként” is szokás meghatározni, utalva ezzel arra, hogy itt többnyire előzetes letartóztatásban lévő személyek, illetve vidéki intézetekből a bírósági tárgyalás idejére ide szállított fogvatartottak kerülnek elhelyezésre. Az interjúalanyok a

²⁷ A Magyarországi Evangélikus Egyháznak az egyházi szolgálat külön területeiről szóló 2005. évi V. törvény IX. fejezete.

²⁸ A Magyarországi Református Egyháznak a lelkészek szolgálatáról és jogállásáról szóló 2013. évi I. törvénye 18. § e) pont és 22.§ (1) bekezdés g) pont.

²⁹ Uo. 7. § 16. pont.

³⁰ Uo. 40. § (2) bekezdés.

³¹ Uo. 48. § (1) bekezdés.

Katolikus Egyház, a Magyarországi Református Egyház, valamint a Magyarországi Evangélikus Egyház börtönlelkészei voltak. A Katolikus Egyház részéről meghallgatott börtönlelkész az interjúkészítés idején már nyugállományba vonult, azóta missziós tevékenységet folytat a büntetés-végrehajtási intézetben. Kérdéseim természetes módon a nyugállományba vonulása előtti időszakra vonatkoztak, a válaszok ennek megfelelően adekvátak voltak. A börtönlelkész helyzete igen összetett. Egyházának törvényei szerinti egyházi személynek minősül, ugyanakkor állami szervvel áll közalkalmazotti viszonyban. Szolgálatait pedig az állam által fogva tartott börtönpopuláció kényszerközössége számára végzi. Ennek a háromoldalú viszonyrendszernek megfelelően az interjúkérdések összeállításával arra kerestem választ, hogy mi jellemzi a Szolgálat és a büntetés-végrehajtási intézetek közötti, a kirendelt lelkész és egyháza, valamint a börtönlelkész és a fogvatartottak közötti viszonyt. További vizsgált terület volt a börtönlelkészek szerepfelfogása, valamint a Szolgálat működésének körülményei.

A protestáns egyházak minden esetben felszentelt lelkészt rendeltek ki börtönlelkésznek. A Katolikus Egyház részéről a Szolgálatban részt vesznek felszentelt papok és laikusok, akik teológiai végzettséggel rendelkeznek, de nem felszentelt papok, valamint diakónusok egyaránt. Mindhárom felekezet börtönlelkészei arról nyilatkoztak, hogy egyházukkal való kapcsolatuk laza, lényegét tekintve a kirendeléssel megszűnik számukra az egyházi hierarchia jelentősége. Ez nem azt jelenti, hogy a kirendelő egyház nem lenne segítőkész, de érezhető számukra, hogy kikerültek az egyházi szervezetrendszerből. Jól mutatja ezt az is, hogy a protestáns börtönlelkészek – az egyházközségi lelkészekkel ellentétben – nem tagjai egyházuk demokratikus elven működő döntéshozó testületeinek (közgyűlés).

A meghallgatott lelkészek valamennyien közalkalmazottként láttak el börtönlelkészi szolgálatot. Emiatt szembesülniük kellett a büntetés-végrehajtási szervezet hierarchikus rendjével. Kivétel nélkül úgy nyilatkoztak, hogy működésük során ez nem jelentett problémát, nem kaptak olyan utasítást, amely ellentétes lett volna börtönlelkészként vállalt szolgálatukkal, lelkiismereti, vallási meggyőződésükkel. Az intézet rendjének megtartása nem akadályozza munkájukat. Egy olyan esetről számoltak be, amikor konfliktus merült fel az intézet működése és a szolgálatuk között. Az egyik intézetben az örök leterheltsége miatt nem volt lehetőség arra, hogy a rabokat a házirendben szabályozott időben istentiszteletre kísérik. Esetükben a megoldást az jelentette, hogy az intézet parancsnokával megállapodtak: a helyzetre való tekintettel a házirendtől eltérő módon, ugyanazon a héten másik alkalommal kerül megtar-

tásra az istentisztelet. Ez az eset jól példázza, hogy a gyakorlatban a személyes kapcsolatokon nyugvó együttműködési kötelezettség helyes, célszerű és jóra törekvő alkalmazása alkalmas eszköz arra, hogy mindenki számára megnyugtató megoldást szülessen. A börtönlelkészek egyöntetű véleménye szerint ez a fajta együttműködés az ő szolgálatuk záloga. A megkérdezett börtönlelkészek a büntetés-végrehajtási intézettel való viszonyukat általában jónak értékelték. De érdekes módon egyöntetűen arról számoltak be, hogy a felső vezetés lényegesen segítőkészebb, mint a szervezeti hierarchiában a középvezetőtől lefelé elhelyezkedő állomány. A legtöbb problémát a tiszthelyettesi végrehajtó állománnyal való együttműködés jelenti számukra. Nem ritkán tapasztalják, hogy az örök, felügyelők „elszabotálják” az együttműködést. Leggyakoribb probléma az, hogy a rabokat késve hozzák a vallásgyakorlási alkalmakra. Egy lelkész pedig arról számolt be, hogy alkalmanként korlátozzák a körletekben való mozgását, de ennek biztonsági okait nagyobb részben el tudja fogadni. Mint az említett példa is mutatja, a börtönlelkészek empatikus módon elfogadják az állomány nagyfokú leterheltségét, ugyanakkor időről időre előfordulnak indokolatlan esetek. Ennek okaként többféle magyarázattal szolgáltak. Ezek között szerepelt a világnézeti ellentét, a rosszindulat, a gáncsokodás, a hanyagság, illetve az örök téves szerepfelfogása. Ez utóbbi alatt többértelmű téves szerepfelfogást értettek. Az egyik szerint az örök hatalmat érznek a rabok felett, ennek a hatalomnak az érzékeltetése a célja annak, hogy nem teljesítik a kéréseket. A másik téves szerepfelfogás ugyancsak egyfajta hatalmi attitűdből indul ki azáltal, hogy a lelkész is kiszolgáltatott helyzetben van, mert az örök közreműködése nélkül nem tudja szolgálatát végezni, hiszen az örök engedik be a zárkába, és az örök hozzák ki onnan, illetve ők kísérik a fogvatartottakat is. Az örök közreműködése nélkül a lelkész nem képes kapcsolatba lépni a fogvatartottakkal. Végül pedig amennyiben az ör nem úgy fogja fel a lelkész szerepét, mint aki a munkáját segíti azáltal, hogy a raboknak elviselhetőbbé teszi a büntetést ezzel is csökkentve az agresszív, az addiktív, illetve a szuicid viselkedésformák megnyilvánulásainak gyakoriságát, abban az esetben csak azt látja, hogy a lelkész is „munkát csinál” neki.

A lelkészek saját szerepvállalására vonatkozó kérdésekre adott válaszok voltak azok, amelyek igazán színes képet mutattak. Jellemző közös vonásuk, hogy egyikük sem tartja a szolgálatát hittérítésnek, evangelizációnak. A három felekezet részéről meghallgatott lelkészek háromféle szerepfelfogásról tettek bizonyosságot. A felekezeti megosztásnak e tekintetben nincs relevanciája, azok meg sem jelentek a válaszokban, ezért erre nem térek ki. Egyik felfogás szerint a börtönlelkész arra hivatott, hogy a rabok számára az elvesztett emberi kap-

csolatokat igyekezzen kompenzálni. Képletesen fogalmazva ő az ember az embertelen börtönvilágban azok számára, akik igénylik az emberi kapcsolatokat. A másik szerepfelfogást valló lelkész úgy fogalmazott, hogy a börtönlelkész nem más, mint *olaj*. Ennek a rövid meghatározásnak kettős értelmet tulajdonított. Az egyik szerint az olaj az, ami a lámpásban ég, maga körül fényt árasztva a sötétségben. Ebben a megközelítésben a börtönben elkeseredett, reménytelen emberek számára nyújt világosságot és vigaszt. Az olaj másik értelmezése arra a kenőanyagra vonatkozik, amely egy szerkezet alkatrészei közötti megfelelő kenést biztosítja a simább, gördülékenyebb működés érdekében. A lelkész ebben a viszonyrendszerben saját szerepét úgy fogja fel, mintha ő maga nem volna a szerkezet része, mert se nem rab, se nem „smasszer”, aki ahhoz nyújt segítséget, hogy a rabokból és őrzőikből álló rendszer a lehető legjobban működjön a reintegrációs célok megvalósítása érdekében. Végül az utolsó szerepfelfogás szerint a börtönlelkész a nehéz helyzetben lévő emberek számára nyújt reményt és erőt. Ezt a meghatározást a válaszadó közelebről a mentálhigiénéjével azonosította. A börtönlelkész szerepvállalását taglaló kérdésre adott válaszok egyértelműen alátámasztják az egyházak értékközvetítő szerepére vonatkozó tézist, amely szerint a reintegrációban való közreműködés túlnyúlik a tényleges hitéleti tevékenységen.

Szerepfelfogáshoz kapcsolódó kérdésként tettem fel azt a kérdést is, hogy mi az, amit a börtönlelkészek saját munkájukat tekintve eredménynek tartanak. A szerepfelfogásokhoz képest egzaktabb válaszokat kaptam. Az eredmények bemutatásának sorrendje megegyezik a szerepfelfogások sorrendjével. Az első esetben a megkérdezett börtönlelkész egy konkrét esetben az öngyilkosságról való lebeszélést, illetve az emberi értékek közvetítését tartja eredményként számon. Ez részben korrelál az emberi kapcsolatok pótlásáról vallott szerepfelfogással. A második esetben a lelkész már a lelkészi szolgálat pusztá létét is eredménynek tartja. Ezen túlmenően egzakt eredménynek tartja a kéthavonta megtartott családi istentiszteleteket, az egyhetes családi kapcsolat táborot, illetve az általa életre hívott REMEK (Reintegrációt Elősegítő és Megvalósító Körlet) körletet, ahol a fogvatartottak részt vehetnek a már említett családi istentiszteleteken és egyéb vallási alkalmakon. Amennyiben ezek a kezdeményezések beváltják a hozzájuk fűzött reményt, akkor eredményként jól korrelálnak az *olaj* szerepfelfogással. Végül pedig említést kell tenni arról az értékelésről, amely szerint eredmény a börtönszínház létesítése, illetve az, hogy a rabok egyike lelkésznek készül, melynek érdekében folyamatos előkészületeket tesz, többek között rendházának főnökével a későbbi papi szolgálat érdekében kapcsolatot tart fenn.

Az interjú során kitértem a börtönlelkészek feladataira. Az IM rendelet pontosan meghatározza a börtönlelkész feladatait.³² Ehhez képest egységesen a következő feladatok ellátásáról számoltak be a meghallgatott börtönlelkészek: fogvatartottak egyéni és közösségi vallásgyakorlása; különböző felekezetek által fenntartott, illetve felekezet közötti missziók munkájának koordinálása; végül pedig a személyzet lelkigondozása. A hivatásos börtönlelkészeken kívül két nagyobb börtönmissziós szervezet, a Magyar Testvéri Börtöntársaság és a Magyar Evangéliumi Börtönmisszió tagjai, valamint azok a vallási közösségek végezhetnek börtönszolgálatot, akik a Büntetés-végrehajtási Szervezet Országos Parancsnokságával és azzal a büntetés-végrehajtási intézettel egyaránt együttműködési megállapodást kötnek, ahol tevékenységüket folytatni kívánják. A börtönlelkészek feladata ezekhez a szervezetekhez tartozó személyek missziójának börtönön belüli koordinációja. Azok a börtönlelkészek, akikkel volt alkalmam interjút készíteni, arról számoltak be, hogy a személyzet lelki gondozása jogszabályi rendelkezés hiányában azért szerepel a munkaköri leírásukban, mert e nélkül is a mindennapok részét képezi. Szolgálati előjárójuk a kialakult gyakorlatot emelte be a feladatok közé. A börtönlelkészek ott teljesítenek szolgálatot a körletben, ahol örök és fogvatartottak együtt vannak. Természetes, hogy ha szükségét érzik, akkor az örök is felkeresik a börtönlelkészt. Ezért a személyzet lelki gondozásában való közreműködés munkaköri leírásba foglalása megfelel azoknak a körülményeknek és érthető emberi törekvéseknek, amelyek között a börtönlelkészek szolgálnak. A megkérdezettek a feladataik ellátásához szükséges eszközökkel rendelkeznek, azokat a büntetés-végrehajtási intézetek rendelkezésre bocsátják. Sőt, igen gyakran a jogszabályi kötelezettségen túlmenően nem csupán a helyiséget, de annak egy-egy berendezési tárgyát is a büntetés-végrehajtási intézet biztosítja.

A feladatok tágran meghatározott csoportjaihoz képest szükségesnek mutatkozott a fogvatartottak részéről felmerülő igények megismerése, mert ez mutatja meg a börtönlelkészi szolgálat valódi rendeltetését. A felmerülő és ténylegesen kielégítésre kerülő igények büntetés-végrehajtási intézetenként szignifikáns különbséget mutattak. A kérdésre feltett válaszok alapján mindkét fővárosi büntetés-végrehajtási intézetre jellemző módon az alábbi igények határozha-

³² A Börtönlelkészi Szolgálatról szóló 13/2000. (VII. 14.) IM rendelet 2. §: „A börtönlelkészi szolgálat főbb feladata: a) a hit- és kegyességi élet, a vallásgyakorlás biztosítása, mise, istentisztelet, biblia- és imaórák tartása; b) az egyéni és közösségi lelki gondozás; c) az életismereti, erkölcsi oktatás, nevelés; d) a vallási tevékenységet végző szervezetek büntetővégrehajtási intézetben történő tevékenységének és a börtönmissziók munkájának koordinálása; e) a fogvatartottak kérésére egyéb vallásos szertartások végzése.”

tóak meg: egyéni és közösségi vallásgyakorlás; személyes beszélgetés, melynek témája nem kifejezetten bibliai, mint inkább az egyént érintő problémák megbeszélése; saját – börtönön kívüli – lelkiessel való kapcsolat; végül pedig nem számottevő módon a vallási étkezés. Ez jelentős eltérést mutat a fogdán tapasztalható igényektől, ahol kiemelt szerepe van a vallási étkezésnek. Megjegyzést érdemel, hogy a fogdán mindenki megkapja az igényelt vallási étkezést, melyet a rendőrség saját költségén biztosít. Ezzel szemben a büntetés-végrehajtási intézetekben fogva tartott személyek számára a leggyakrabban igényelt kóser étel költségeinek jelentős részét a büntetés-végrehajtási szervezet és a MAZSIHISZ közötti együttműködési megállapodás alapján a MAZSIHISZ biztosítja. Figyelemre méltó, hogy a büntetés-végrehajtási intézet a kérelem elbírálását a rabbi véleményétől teszi függővé. A gyakorlatban ez úgy valósul meg, hogy a kóser étkezést igénylő fogvatartottal a rabbi személyes találkozást kezdeményez. Ennek során eldönti azt, hogy saját megítélése szerint a fogvatartott zsidó vallásánál fogva jogosult-e a vallási étkezés biztosítására, avagy nem. Döntéséről tájékoztatja a büntetés-végrehajtási intézetet. Amennyiben úgy ítéli meg, hogy a fogvatartott tényleges módon nem zsidó vallású, abban az esetben a MAZSIHISZ nem biztosítja az étkezés költségeinek rá eső hányadát. Ez esetben az illető nem kap kóser ellátást, mert azt a büntetés-végrehajtási intézet saját forrásból nem finanszírozza. A feltárt gyakorlat ugyan célratorőnek nevezhető, de több alkotmányossági aggályt is felvet. Egyik ilyen az, hogy a megismert jogi normák a büntetés-végrehajtási intézet feladataként határozzák meg az étkezés biztosítását, mely alól a vallási étkezés sem számít kivételnek. Az állami szerv nem tehet eleget úgy a törvényi feladatának, hogy az abban foglalt kötelezettség de facto valamely egyház képviselőjének diszkrecionális döntésétől függően teljesül. Az is felvethető, hogy ki más jogosult meghatározni az egyén vallási meggyőződését, ha nem ő saját maga. Ezzel kapcsolatban az egyház véleményét nyilváníthat, és mondhatja például azt, hogy „egyházunk törvényei szerint ez a személy nem tartozik a vallási közösségünkhöz”. Ez a kijelentés legfeljebb egy meghatározott vallási szervezethez tartozás szempontjából lehet döntő, de a lelkiismereti, vallási meggyőződés megítélése során nem. Ezért alkotmányos keretek között még az egyház képviselője sem állíthatja, hogy „ez a személy nem követi azt a vallást, amelynek követőjeként magát meghatározta”. Kizárólag a Budapesti Fegyház és Börtönben jelentkező vallási igény a családi istentisztelet, a bibliaiskola, illetve a konfliktuskezelés, amely magában foglalja a csoporton belüli konfliktusok kezelését is. A Fővárosi Büntetés-végrehajtási Intézetben elsősorban előzetes letartóztatottak kerülnek elhelyezésre. Ehhez képest az itt felmerülő igények nem térnek el jelentősen a Budapesti Fegyház

és Börtönben felmerülő igényektől. A különbségek okai visszavezethetőek az intézetben töltött idő hosszúságára, mert pl. családi hét vagy bibliaóra nehezen képzelhető el az előzetes letartóztatottakra jellemző nagyarányú fluktuáció miatt. A lelkéssel való kapcsolattartás igényében azonban nincs különbség. Ez jól rávilágít arra, hogy az elítéltek és előzetes letartóztatottak lelkéssel való kapcsolattartásának eltérő szabályozása nem indokolt.

Végezetül arra keresetem választ, hogy a börtönlelkészek milyenek ítélik meg a fogvatartottakkal való kapcsolatukat. Valamennyi válaszadó azt tükrözte vissza, hogy a fogvatartottak a lelkészeket nem sorolják fogva tartóik közé. Ezért a köztük lévő viszony úgy lehet bizalmas, hogy a fogvatartottat nem éri a „vamzerkedés”³³ vádja. Ennek megfelelően úgy vélik, hogy a fogvatartottakkal való kapcsolatukat a bizalom és a személyes légkör hatja át. A bizalom nem jelent rossz értelemben felfogott bizalmaskodást, ezt nem engedhetik meg maguknak, mert akkor a személyzet bizalmát veszítenék el, márpedig munkájuk végzéséhez mindkét fél bizalmát el kell nyerniük. Szabadulás után a legtöbb fogvatartottal nem tartanak kapcsolatot. Egy olyan lelkész volt, aki kifejezetten elzárkózik a szabadulás utáni kapcsolattól, de ő is igyekszik elősegíteni az érintett személyek gyülekezeti integrációját. A többi lelkész nem zárkózik el, szívesen veszi, ha a fogvatartottak szabadulásuk után mint lelkészt továbbra is keresik.

4. ÖSSZEGZÉS

A börtönlelkészek helye, szerepe immáron nem kérdéses, mind a rabok, mind pedig az őrök elfogadják, elismerik a munkájukat. Az elfogadás mértéke természetesen egyénenként változó. Ennek ellenére az általuk nyújtott érték-közvetítő szolgálat létjogosultsága, társadalmi hasznossága nem kérdőjelezhető meg. A vallásszabadság mindenkit – hívőt és ateistát – egyaránt megillető jog. Ennek a jognak a gyakorlása nehezen képzelhető el a vallási közösségek nélkül. A vallás az emberi személyiség lényegi, meghatározó eleme. Ezért különös jelentősége van annak, hogy az állam a zárt intézeti keretek között mennyire korlátozza, avagy a kiépített garanciarendszerrel milyen mértékben biztosítja, támogatja a gyakorlását. Ennek fő letéteményesei azok az egyházak, akik a szervezettség különböző fokain részt vesznek a büntetés-végrehajtási intézetek

³³ Árulás, besúgás, a hatóságokkal való összejátszás, ami a rabok szubkultúrájában mélységesen elítélt viselkedés.

vallási életében. El kell fogadnunk a tényt, hogy az egyházi szolgálat e sajátos helyszíne olyan feladatok elé állítja az itt szolgáló lelkészeket, diakónusokat, diakonisszákat és egyéb segítőköt, amelyek a civil társadalmi közeg számára nehezen elképzelhető módon túlmutatnak a „szokványos” egyházi szolgálatokon. A – nem feltétlenül vallási – lelki gondozás, a szuicid prevenció, a konfliktuskezelés, a családi kapcsolatok erősítése, a más vallásúak vallásgyakorlásának koordinálása olyan feladatok, amelyek nem tartoznak ugyan az egyházi szolgálatok közé, ám mégis alkalmat adnak arra, hogy ezeken keresztül egyházának hitelvei szerint szolgáljon a lelkész. E sajátos feladatok mindegyike arra irányul, hogy a büntetés ne kizárólagosan a bűn megtorlása, hanem olyan időszak legyen, amely felkészíti az egyént az értékes társadalmi életre. E gondolatok mentén el kell fogadnunk, hogy az itt szolgáló egyházi személyek nem kizárólag saját egyházuk hívei felé nyújtanak egyházi szolgálatokat, hanem a keskeny út kapuit szélesre tárva fordulnak mindazok felé, akik e világtól elzárt sötét helyeken reményt, vigasztalást, megújulást keresnek.

Bencés szerzetesség: egy egyházas spiritualitás¹

LUGI GIOIA OSB

Abstract

From a theological point of view, the parameter of verification of the charism of a religious order is first of all its place in the Church, not only at the universal level, but above all where the Church actually is embodied, i.e. in the local Church. Benedictine spirituality too is to be evaluated on the basis of this criterion. Benedictine spirituality is a sign and a prophecy of what the Church is, precisely thanks to its dual preference for the Work of God (*opus Dei*) and for the love of Christ. The fundamental contribution of Benedictine monasticism to the life and mission of the Church lies in the zeal with which it manages to preserve this priority. Communion becomes the most important means of evangelization because love alone is credible.

Keywords: *Benedictine spirituality, religious orders, communion, mission of the Church, opus Dei*

Kulcsszavak: *bencés lelkiesség, szerzetesrendek, kommunió, az egyház küldetése, opus Dei*

Ismert a nyugati egyház szerzetesi életében az a tendencia, hogy a késő középkortól kezdve felvirágzó számos rend identitásának témáját sajátos fogalmakkal közelítsük meg. Amikor egy szerzetesrend „karizmájáról” beszélünk, akkor vagy küldetésének, vagy spiritualitásának olyan jellemzőire utalunk, amelyeknek meg kellene különböztetniük az adott rendet az összes többitől. A „szakosodásnak” ez a retorikája, ami az első nagy történelmi szer-

¹ LUGI GIOIA olivetánus bencés szerzetespap, teológus, Facoltà di Teologia, Pontificio Ateneo Sant’Anselmo; l.gioia@anselmianum.com

Az előadás Pannonhalmán hangzott el, a bencés tanulmányi napok keretében 2016 augusztusában. Közzététel: a szerző szíves hozzájárulásával. A szöveg korábbi változatai: *Il monachesimo benedettino: una spiritualità ecclesiale*, *l’Ulivo* 40 (2011), 254-67; *Benedictine Monasticism: An Ecclesial Spirituality*, *Cistercian Studies Quarterly* 51.2 (2016), 147-56.

zetesrendekben (karthauziak, domonkosok, ferencesek) még meglehetősen mérsékelt volt, a rendek sokasodásával megerősödött, és az első évezred osztatlan egyháza számára még ismeretlen megkülönböztetéseket vezetett be, mint például a szemlélődő és aktív élet, monasztikus szerzetesek és barátok, avagy apácák és nővérek közötti különbségtétel. Ez idővel oda vezetett, hogy egyes rendek karizmáját mindinkább az egyház küldetésének egyre körülhatároltabb részterületeiben definiálták (fogyó kiváltó vagy az elvándorlók lelkipásztori ellátásával foglalkozó rendek), vagy a rendek születésének idején jellemző spiritualitáshoz illeszkedő jámborsági formákban (a tisztító tűzben szenvedő lelkekért imádkozó, örökimádó, illetve Jézus Szíve tiszteletére rendelt közösségek), illetve meghatározott (abszolút vagy relatíve központosított) hierarchikus struktúrákban jelölték meg.

Anélkül, hogy egy ilyesfajta logikát bírálni akarnánk, egyszerűen tényként kezelve mégis meg kell jegyeznünk, hogy olykor egyes szerzetesrendekben mindez aláásta az egyházhoz tartozás érzését, elidegenítette azokat a liturgikus élettől, vagyis az egyház spiritualitásától; elszigetelődéséhez és zártságához vezetett, aminek idővel az lett a következménye, hogy egyházi szempontból meddővé váltak, képtelenné arra, hogy nyitottak maradjanak a Lélek sugallataira, hogy felismerjék az idők jeleit, ami végül a hivatások kríziséhez vezetett.

NYITOTTAK MINDENRE ÉS MINDENKIRE

Teológiai szempontból minden rend karizmája elsősorban egyházi beágyazottságán méretik meg, nemcsak egyetemes szinten, hanem mindenekelőtt ott, ahol az egyház ténylegesen megtestesül, vagyis a helyi egyházban, minden olyan közösségben, ahol kapcsolatba kerülünk a felebarátunkkal, akivel ténylegesen meg kell élni a szeretetet. Mélyebb értelemben minden keresztény közösség vagy szerzetesrend karizmájának, adományának vagy ha akarjuk, spiritualitásának érvényességét egy még alapvetőbb kritérium határozza meg: az, hogy az adott spiritualitás vagy karizma miben és hogyan képes az egyház lelkesége felé vezető kapuvá és úttá válni. A Credóban valljuk, hogy az egyház egy, szent, katolikus és apostoli. Bizonyos értelemben ahhoz, hogy valóban egyházzá, az egyház jelévé lehessen, minden közösségnek katolikusnak, vagyis „egyetemesnek”, „mindenre” és „mindenkire nyitottnak” kell lennie.

Alapvető fontosságú tehát, hogy megtaláljuk a megfelelő módját a bencés szerzetesség spiritualitásáról való gondolkodásnak. Mindezért tévútra vezetne, ha sajátos fogalmakkal tennénk fel egy ilyen kérdést, és azt keresnénk, hogy miben más a bencés szerzetesség, mint az összes többi nyugati szerzetesrend. Hogy csak egyetlen példával éljek: gyakran kérdezik, hogy vajon a bencés szerzetesség szemlélődő-e, anélkül, hogy belegondolnának, mennyire anakronisztikus is ez a kategória egy olyan közösségi életforma esetében, amely évszázadokkal azelőtt született, hogy a szemlélődő és az aktív élet közötti megkülönböztetést bevezették volna a kizárólag az imádságnak élő rendek és az elsősorban lelkipásztori tevékenységet végző rendek jelölésére.

Ezért követjük majd a következő gondolatmenetet, melynek során arra keressük a választ, hogy miben és mennyiben egyházas a bencés spiritualitás. Abból indulunk ki, amit gyakran a bencés szerzetesség legjellemzőbb vonásának tartanak: az *opus Dei*ből, vagyis a liturgia ünnepléséből. Bár Szent Benedek Regulája nagyon különböző módon ölt testet az egyes monasztikus családokban, mégis a napi tevékenységeknek az imaórák liturgiája köré szervezése marad a legjelentősebb egységesítő elem. Ezt még az is könnyen felismeri, aki egyébként semmit sem tud a bencés életről. A fent kifejtett nézőponthoz ragaszkodva törekszünk megérteni azt, hogy miképpen válik a bencés spiritualitás az *opus Dei* révén egyházas spiritualitássá, miközben keressük ennek *teológiai* és *teológális* jelentőségét. *Teológiai* jelentőségét a keresztény hitre, Isten és az üdvösség misztériumára vonatkozóan, vagyis arra „amit hiszek”. *Teológális* szerepét a hitre mint Istennel való mély egységre, mint a Jézus Krisztus Istenével ápolts kapcsolatra vonatkozóan, mely a maga jellegzetességeivel valamiféleképpen megjeleníti azt, „ahogyan hiszek”, vagyis azt, ahogyan valójában az Úrhoz ragaszkodom.

AZ EGYEDÜL IGAZ MŰ

Megvan a jelentősége annak, hogy a bencés Regulában Krisztus szeretetét és az *opus Dei*t ugyanaz az elsőbbség illeti meg, amit mindkét esetben a *nihil* határozószó fejez ki: „*semmit* elébe ne tégy Krisztus szeretetének”,² és „az istenszolgálatnak *semmit* elébe ne tegyenek”.³ Ez a párhuzam – még akkor is,

² RB 4,21: *Nihil amoris Christi praeponere*. Vö. 72,11: *Christo omnino nihil preponant*, valamint 5,2: *Haec convenit his qui nihil sibi a Christo carius aliquod existimant*.

³ RB 43,3: *Nihil operi Dei praeponatur*.

ha valószínűleg nem szándékolt – feltár valami lényegeset az *opus Dei* kifejezésnek tulajdonítható értelemről: az *opus Dei* és Krisztus szeretete ugyanaz a valóság, és ezért illeti meg őket ugyanaz az elsőbbség.

Így már érthető, hogy Krisztus szeretete itt mindenekelőtt Krisztus irántam és irántunk való szeretetét jelenti, és csak ezután az én szeretetemet, a mi szeretetünket Krisztus iránt. Fel kell tehát tennünk a kérdést magával az *opus Dei* kifejezéssel kapcsolatban: miért nevezzük az imaórák liturgiájának közös ünneplését *opus Dei*nek, vagyis „az Isten, nem pedig az ember művének”? Teológiai nézőpontból a válasz egyszerű: azért, mert a liturgia annak befogadása és ünneplése, amit egyedül Isten tesz, egyedül Isten ad, és aminek egyedül Isten kegyelméből tudunk megfelelni.

János evangéliuma egyaránt ír Isten műveiről többes számban és Isten művéről egyes számban. Többes számban akkor, amikor Jézus azt mondja: „Nem hiszed, hogy én az Atyában vagyok, és az Atya énbennem van? A szavakat, amelyeket mondtam nektek, nem magamtól mondom. Az Atya bennem lakozva viszi végbe műveit. Higgyetek nekem: én az Atyában vagyok, és az Atya énbennem van! Legalább e művek miatt higgyetek! Bizony, bizony, mondom nektek: aki hisz bennem, azokat a műveket viszi majd véghez, amelyeket én teszek, sőt, azoknál nagyobbakat is véghezvisz, mert én az Atyához megyek” (Jn 14,10–12). Egyes számban pedig a következő szakaszban: „Ekkor megkérdezték tőle: Mit tegyünk, hogy Isten műveit teljesítsük? Jézus ezt felelte nekik: Az Isten műve (az *opus Dei*), hogy higgyetek abban, akit ő küldött” (Jn 6,28–29).

Amikor a tanítványok megkérdezik, milyenek az Isten művei, vagyis azok a tettek, amiket az embereknek kell *Istenért* tenniük, akkor Jézus váratlan módon nézőpontot váltva válaszol: mielőtt az emberek *Istenért* végzett műveiről beszélénk, előbb *Istennek* az emberért végzett művét (az *opus Dei*) kell befogadnunk. Az *opus Dei* az, amit Isten végez bennünk, tehát a hit ajándéka. Amint pedig tudjuk, a hit ajándéka jánosi és újszövetségi értelemben nemcsak a hit tartalmát (amit hiszek) jelöli, hanem mindenekelőtt az istenkapcsolat ajándékát, az Istennel ápolat *communio* adományát.⁴

⁴ Vö. 1Jn 1,1–3: „Azt hirdetjük nektek, ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és amit a kezünkkel tapintottunk: az élet Igéjét. Ugyanis az élet megjelent, láttuk őt, tanúságot teszünk róla, és hirdetjük nektek az örök életet, ami az Atyánál volt, és megjelent nekünk. Amit láttunk és hallottunk, azt hirdetjük nektek is, hogy ti is közösségben legyetek velünk. Mi az Atyával és az ő Fiával, Jézus Krisztussal vagyunk közösségben. Ezeket azért írjuk nektek, hogy örömünk teljes legyen.”

Alapvető teológiai felismeréshez érkezünk: az *opus Dei* nem más, mint amit Isten visz végbe bennünk, Isten kegyelme és adománya: *communio*, szövetség, kiengesztelődés. Az Istenhez ragaszkodásként értett hit számunkra ajándék: kegyelem, ami lényegét tekintve közösségi. Ez az ajándék és kegyelem hálaadássá (eucharisziává) alakul át, ami lényegileg szintén közösségi jellegű – imádságként és életformaként egyaránt.

Szent Benedek Regulájában a „nihil operi Dei praeponatur” nem azt jelenti tehát, hogy „semmit elébe ne tegyünk annak, amit *nekünk* kell Istenért végeznünk”, hanem azt, hogy „semmit elébe ne tegyünk annak, hogy befogadjuk és megünnepeljük, amit Isten tesz értünk”, vagyis hogy befogadjuk és megünnepeljük az üdvösség bennünk megvalósuló isteni művét, a szövetséget, a kiengesztelődést, az Istennel ápolt *communiót*.

Ebből a nézőpontból szemlélve egészen más megvilágítást nyer, hogy mi-
ben is áll az *opus Dei*. Helyreáll az Úr kezdeményezésének és cselekvésének elsőbbsége. Nem azon van többlet a hangsúly, hogy *mi* hogyan ünnepeljük az imaórák liturgiáját, vagyis nem a formán mindazokkal az előírások vagy esztétizáló következményekkel, amivel ez a megközelítés járhat, hanem azon, amit az Úr valósít meg a liturgián keresztül.

Ebből a nézőpontból az, hogy „semmit elébe ne tegyünk annak, hogy befogadjuk és megünnepeljük, amit Isten tesz értünk” elsősorban azt jelenti, hogy szüntelenül engedjük, hogy Isten Igéje összehívjon (*con-vocare* = egybe-hív, össze-gyűjt) bennünket ebben a Szövetségben, vagyis engedjük magunkat egyre mélyebben *kiengesztelni* az Atyával és a testvérekkel. Azt is jelenti továbbá, hogy szüntelenül válaszolunk erre a kegyelemre az eucharisztikus ünneplés hálaáldozatával és annak kiterjesztéseként a zsolta-
rozással, amely lényegileg közösségi természetű. A liturgiában a kegyelmet, Isten ajándékát ünnepeljük, *hálát adunk a kegyelemért*, vagyis ajándékot az ajándékért. Így válunk Krisztussal egyesülve Istennek szentelt áldozattá. Ez azt is jelenti továbbá, hogy engedjük, hogy életünkben kifejeződjön, megnyilvánuljon ez a szövetség, ez a kiengesztelődés, ez a *communio*, és ezáltal életünk ténylegesen ennek a lényegileg közösségi természetű kegyelemnek a *jelév*é váljon: ha ez az a kegyelem, amiben részesülünk, ha valóban nyitott, és őszinte szívvel fogadjuk, akkor ez láthatóvá lesz közösségi életünk minőségében (és termékenységében).

MINDANNYIAN EGYÜTT

Szent Benedek tisztában volt mindezzel. Regulájában mindkét kifejezést, amelyeket alapul vettünk, vagyis hogy „*az opus Deinek semmit* elébe ne tegyenek” (RB 43,3) és „*semmit* elébe ne tégy Krisztus szeretetének” (RB 4,21),⁵ közösségi szövegösszefüggésébe ágyazza éppen azért, mert a szerzetes életnek középpontjába az üdvösség lényegileg közösségi jellegét helyezik.

Az imaórák liturgiájának ünneplése természete szerint közösségi, a Regula pedig előírja, hogy azon – annak teljes ideje alatt – a közösség egésze vegyen részt. Ez alól csak az apát adhat komoly indok alapján felmentést a szerzetesnek. Még akkor is, amikor a szerzetesek távol vannak a monostortól, a tartózkodási helyük által meghatározott időben kell elvégezniük a zsolozsmát (RB 50). A közösség elsősorban a liturgia közös ünneplésének helyén válik láthatóvá. Vannak azonban más szakaszok is, melyek ugyanezt az alapgondolatot fejtik ki. Például azokban a fejezetekben, amelyek a súlyos vagy enyhe hibákat elkövető szerzetesek kiközösítésével foglalkoznak.⁶

A „kiközösítés” szó mára elvesztette eredeti értelmének egyházi jelentőségét. Szent Benedek Regulájában ez gyógyító célzatú kizárás a látható közösségből, vagyis gyógyító eszköz, egy módja annak, hogy segítsük megérteni a szerzetessel azoknak a bűnöknek a valódi következményeit, amelyek a közösségi életet rombolják, megosztottságot eredményeznek, elsősorban gőghöz, zúgolódáshoz, engedetlenséghez vezetnek (RB 23,1). A kiközösítés annak a pedagógiája, hogy az ellenszegülő testvér ráébredjen, milyen súlyos következményei vannak viselkedésének közösségére nézve.⁷ A fizikai elszigetelődés és a vele járó magány segítenek megérteni, mennyivel súlyosabb az az erkölcsi elszigetelődés, amelybe bezárkózik, amikor önmagába fordul magatartásával elszakad testvéreitől. A Regulában a kiközösítés legsúlyosabb formája éppen a liturgikus ünneplést érinti. Ez az imádságon való aktív részvételtől

⁵ Vö. 72,11 és 5,2.

⁶ RB 23–30 és 43–44.

⁷ Ez magyarázza, hogy Szent Benedek számára miért lehet a büntetés súlyosságának megértése annak alapfeltétele, hogy a büntetés ki is szabassék. Vö. RB 23,4: „Si vero neque sic correxerit, si intellegit qualis poena sit, excommunicationi subiaceat” (Ha még így sem tér jobb útra, essék kiközösítés alá, ha megérti ennek a büntetésnek az értelmét.); 30,2: „Ideoque, quotiens pueri vel adolescentiores aetate, aut qui minus intellegere possunt quanta poena sit excommunicationis” (Ezért valahányszor a gyermekek és a serdülők vétkeznek, vagy akik kevésbé tudják megérteni, hogy milyen büntetést jelent a kiközösítés...).

(zoltárok intonálása, felolvasás, RB 24,2; 44,4–6) az imateremből történő kizárásig terjedhet (RB 25,1; 44). Imádságunk csak akkor lehet Istennek tetsző, ha Krisztussal és az ő testével, az egyházzal egységben végezzük. Annak a szerzetesnek, aki viselkedésével megsértette a közösségi életet, a liturgikus ünneplésből történő kizárás során rá kell ébrednie tettei következményeire.

A másik kifejezés – „semmit elébe ne tégy Krisztus szeretetének” – a Regula híres 72. fejezetébe illeszkedik, amit a bencés szabályzat legfontosabb lapjai között szokás számon tartani:

„Amint van keserűségből fakadó rossz buzgóság, mely elszakít Istentől, és a pokolra vezet, úgy van jó buzgóság is, amely a bűntől tart távol, és Istenhez, valamint az örök életre vezet. Ezt a buzgóságot tehát a legizőbb szeretettel gyakorolják a szerzetesek, azaz előzzék meg egymást a tiszteletadásban; egymásnak mind testi, mind lelki fogyatkozásait a legtürelemesebben viseljék el; egymásnak versengve engedelmeskedjenek. Senki ne arra törekedjen, amit a maga számára hasznosnak ítél, hanem ami másnak az. Egymást tisztán, testvéri szeretettel szeressék. Istent szeretve féljék. Apátjukat őszintén és alázatos szeretettel szeressék. Krisztusnak semmit elébe ne tegyenek, aki bennünket, mindnyájunkat az örök életre vezessen.”

Ez a szövegösszefüggés rávilágít a „semmit elébe ne tégy Krisztus szeretetének” rendelkezés értelmére. Csak akkor mondhatjuk el, hogy valóban befogadjuk ezt a kegyelmet, üdvösséget, szövetséget és kiengesztelődést, akkor mondhatjuk el igazán, hogy semmit sem kedvelünk jobban Krisztus szereteténél, hogy semmit sem teszünk az *opus Dei* elé, ha egymást kölcsönösen tiszteljük, ha valóban türelemmel elviseljük egymás gyengeségeit, ha nyitottak vagyunk egymás iránt, ha nem saját érdekeinket keressük, hanem a másét, stb. Az üdvösség közösségi jellege különösen is abban a „mindnyájunkat” kitételben fogalmazódik meg, amellyel ez a fejezet zárul: a bencés szerzetesek nem egyéni, hanem közösségi üdvösséget keresnek, mindannyian együtt, *pariter* szeretnének eljutni az örök életre.

Amikor tehát a bencés szerzetesség „karizmájáról” vagy „spiritualitásáról” kérdeznak, akkor azt ezekben a hangsúlyokban (*nihil praeponatur, nihil praeponere, pariter*) kell keresnünk: semmit sem helyezhetünk elébe az Atyának bennünk Krisztus által a Szentlélekben végbe vitt üdvözítő művének, ami a szövetség, a kiengesztelődés és a *communio*. Semmi nem helyezhető a szeretethez való ragaszkodás és annak imádságban és testvérei életben

megvalósuló ünneplése elé, amiben ez a kegyelem kifejezésre juthat. Semmi sem helyezhető a *communio* elé, vagyis az elé a közösség elé, amelynek része vagyok, és a helyi egyház elé, melybe a közösség illeszkedik, és amelynek építésében teljes szívvel, teljes lélekkel és minden erőmmel részt kell vennem. Végül semmi sem helyezhető ez elé a *pariter* elé: mindannyiunknak együtt kell haladnunk. Igaz öröme akkor találunk, ha mindannyian együtt jutunk célba.

COMMUNIO MINT MISSZIÓ

Mindeddig tehát jól megfeleltethető az *opus Dei* és Krisztus kettős elsőbbsége az eddig alkalmazott módszernek: annak alapján határoztuk meg a bencés spiritualitás sajátosságát, ami azt hitelesen egyházzá, katolikussá, vagyis „mindent kifejezővé” és „mindenkihez intézett próféciaivá” teszi. Tovább kell azonban lépniük gyakorlatiasabb irányba.

A szakosodás logikájának – amelyre a nyugati egyház szerzetesi hagyományában rámutattunk – a fent említett sajátosságain túl van egy másik oldala is. A középkort követően létrejött rendek ugyanis általában nem a *communio*, hanem elsősorban a misszió szókészletével fejezték ki sajátos jellemzőiket, karizmájukat. Az egyház küldetésének egyes részterületeiből kiindulva határozták meg magukat, amelyek az alapítás korában különleges elkötelezettséget igényeltek, mint például az igehirdetés, a beteggondozás, a tanítás, a fiatalok lelkigondozása vagy éppen a tömegtájékoztató evangelizációja. A szerzetesség új formáiban természetesen szinte mindig megmaradt valami a közösségi életnek az apostolkodás igényeihez igazodó, többé-kevésbé könnyített struktúráiból, azonban a misszió hangsúlyozásával a *communio* gyakran másodrangú szemponttá vált.

A bencés szerzetesség viszont – miközben szinte mindezekkel és ezeken túl sok más tevékenységgel foglalkozott és foglalkozik – soha nem határozta meg magát úgy, hogy bármelyikkel is azonosult volna. Még történelmi megpróbáltatásai és tévelygései során is mindig és mindenekelőtt az *opus Dei* és Krisztus szeretetének kettős *nihil praeponatur*-jában és abban a *pariterben* ismert magára, ami előbbre valónak tekinti a *communio*-t a misszióval abban a meggyőződésben, hogy a misszió legerősebb formája talán éppen maga a *communio*.

A *communio*-t illető elsőbbség Szent Benedek Regulájában nem egyfajta kollektív egoizmus, valamiféle területi, faji, nemzeti vagy társadalmi osz-

tálybeli bezárkózáshoz vezető partikularizmus. Éppen ellenkezőleg, annak a máshonnan érkező szeretetnek az előnyben részesítéséről van szó, ami nem zárkózik önmagába, hanem prófétikus, mi több, maga az önmagért beszélő, *par excellence* prófécia, amit ha megélünk, akkor a közösséget lámpatartóra helyezett lámpássá formálja. Ahogyan Jézus mondja: „Arról fogja megtudni mindenki, hogy tanítványaim vagytok, ha szeretitek egymást” (Jn 13,35). Vagy ahogy a teológus Hans Urs von Balthasar egyik híres, programadó művének címe is kifejezi: csak a szeretet hiteles.⁸

Ami azt illeti, a bencés szerzetesség története ékesszólóan mutatja, hogy valahányszor ez a prioritás másodrangúvá vált, és a közösségi élet kereteit egy mégoly nemes célnak is alárendelték (mint az ökumenikus közeledés, az imádság iskolái, a katolikus nevelés stb.), a kezdetek olykor lelkesítőek lehettek ugyan, de azután szinte mindig válságba torkolltak. Nem ezeknek a tevékenységeknek a létjogosultsága a kérdéses. Sőt, a bencés szerzetesség története 1500 éve során szinte minden olyan tevékenységben érdekelt volt, ami később a modern szerzetesség létalapjává vált. A bencés monostorok meghatározó szerepvállalása az európai civilizáció és kultúra történetében általánosan ismert. Ez az apostoli, kulturális és szociális termékenység a bencés szerzetesi szellem rugalmasságának kifejezése.

Ugyanakkor a bencés közösségek soha nem annak alapján határozták meg magukat, hogy a történelem egy adott pillanatában mivel foglalkoztak. Ha ez bekövetkezett volna, akkor ezek a közösségek elveszítették volna létük értelmét, amikor az adott tevékenységek okafogyottá váltak. Ez ténylegesen be is következik olyan modern szerzetesrendek esetében, amelyek önzonosságukat az egyház küldetésének túlságosan specifikus szeletéhez kötötték. Sok olyan, főként női szerzetesrend van például, amelyek a beteggondozás vagy a nevelés értékes és nagylelkű szolgálatára alakultak, ma viszont eltűnőben vannak, mivel ezeket a szolgálatokat már hatékonyan ellátja a civil társadalom.

Számos bencés monostornak van iskolája, egyeteme, kórháza, vagy dolgozik missziós területeken, de mindig törekszenek arra, hogy megőrizték a *communio* elsőbbségét a misszióval szemben, vagy inkább a *communio* elsőbbségét mint a misszió legfontosabb formáját. A monasztikus szerzetesek ezért csak annyiban merülnek el sokféle tevékenységükben, amilyen mértékben azok még nem veszélyeztetik az *opus Dei* számára fenntartott

⁸ HANS URS VON BALTHASAR: Csak a szeretet hiteles, in Hans Urs von Balthasar et al.: *A szeretetről*, Vigilia, Budapest, 1987, 309–401.

elsőbbséget (*nihil praeponatur*) nemcsak liturgikus, hanem az imént kifejtett teológiai és teológális értelemben. Más szóval a befogadott és imádsággal, valamint életükkel ünnepeelt kiengesztelődésnek, szövetségnek és *communio*-nak tartják fenn az első helyet.

Sok példával lehetne ezt szemléltetni. Angol monostorok lemondtak nagy tiszteletnek örvendő iskoláikról, francia monostorok feláldozták kulturális tevékenységüket és sikeres folyóirataikat, olasz monostorok átadtak kiválóan működő plébániákat. Egy francia monostorban, ahol néhány idős szerzetesnek állandó felügyeletre volt szüksége, a közösség úgy döntött, hogy külső tevékenységeik visszafogásával elsősorban annak szenteli magát, hogy róluk gondoskodjon. A fenti esetekben a tevékenység feladásával ezek a közösségek nem veszítettek létalapjukból. Éppen ellenkezőleg, azáltal, hogy a *communio*t részesítették előnyben, létezésük mélyebb értelmére leltek rá, és az evangéliumi élet még beszédesebb jelévé váltak az egyházban és a világban.

Ez a fajta szabadság a szeretet legteljesebb kifejezése, ami jellegzetes örömben válik láthatóvá: *Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum*, „Íme, mily jó és áldásos, ha a testvérek együtt élnek!” Ez az öröm, amelyről János első levelének fentebb idézett szakaszában ír. Az öröm, amely a kiengesztelődésben megújult teremtmények által megélt *communio*ból források: „Amit láttunk és hallottunk, azt hirdetjük nektek, hogy ti is közösségben legyetek velünk. Mi az Atyával és az ő Fiával, Jézus Krisztussal vagyunk közösségben. Ezeket azért írjuk nektek, hogy örömünk teljes legyen” (1Jn 1,1–4).

Végső következtetésként tehát az, ami a bencés spiritualitást „egyházivá”, vagyis annak jelévé és próféciájává teszi, ami az egyház, az éppen az *opus Dei*t és a Krisztus szeretetét illető kettős prioritás, a *nihil praeponatur* és a *pariter*. Ez teszi a bencés lelkiséget Istentől származó karizmává, mert hozzájárul az egyház építéséhez. A bencés szeretetesség alapvetően azzal a buzgósággal járul hozzá az egyház életéhez és küldetéséhez, amely által képes megőrizni ezt a prioritást minden értetlenség ellenére, amibe a mai teljesítményorientált társadalomban (és sajnos magában az egyházban is) ütközik. Ez a prioritás, amit Jézus az egész egyház lelkére kötött: mielőtt az üdvösség eszköze lehetne, vagy még inkább azért, hogy az üdvösség eszköze lehessen, az egyháznak elsősorban egyre inkább annak látható jelévé kell válnia. És mivel az üdvösség *communio* és kiengesztelődés, csak akkor hirdetjük hitelesen, ha olyan közösségben valósítjuk meg, ahol a szeretet, az öröm és Isten fiainak

szabadsága uralkodik. Így válik a *communio* az evangelizálás legfontosabb eszközzé, hiszen csak a szeretet méltó a hitre, csak a szeretet hiteles.⁹

(Gérecz Imre OSB fordítása)

⁹ Lásd ennek kapcsán „A testvériség mint jel” fejezetet a Megszentelt Élet Intézményeinek és az Apostoli Élet Társaságainak Kongregációja által 1994-ben kiadott *Testvéri élet közösségben* című dokumentumban, 54–56: „Némelyek számára a közösségi élet a küldetés akadály, már-már időpazarlás a másodlagosnak tekintett kérdésekben. Szükséges mindenkit emlékeztetni, hogy a testvéri közösség önmagában apostoli tevékenység, azaz közvetlenül hozzájárul az evangelizációs munkához. Az Úr által hagyott igazi jel a megélt testvériség: »Arról tudják majd meg rólatok, hogy a tanítványaim vagytok, hogy szeretettel vagytok egymás iránt« (Jn 13,35). Amikor az Úr tanítványainak küldetést adott, hogy hirdessék az evangéliumot minden teremtménynek (vö. Mt 28,19–20), együttes életre is küldte őket, hogy »elhiggye a világ«, hogy Jézus az Atya küldötte, akinek a hit teljes beleegyezését kell adni (vö. Jn 17,21). A testvériség jele tehát nagyon fontos, mert mutatja a keresztyén üzenet isteni eredetét, és rendelkezik a szívek hitre nyitására erejével. Ezért »a szerzetesi élet egész termékenysége a közös testvéri élet minőségétől függ« (II. János Pál) [...] ...minél erősebb e szeretet, annál hitelesebb a közölt üzenet, annál megragadhatóbb az egyház szíve, az emberek Istennel és egymással való egyesülésének szentsége. [...] A szerzetesközösség, tudatában az egyház nagy közösségével szembeni felelősségének, jelle is válik: jele annak, hogy a keresztyén testvéri élet lehetséges, s annak is, hogy a testvéri élet építése milyen áron valósulhat meg. Bolygónk különböző társadalmait ellentétes, megosztó érdekek és szenvedélyek járják át. Maguk is vágyanak az egységre, de bizonytalanok a hozzá vezető utat illetően. Olyan közösségek jelenléte, ahol különböző korú, nyelvű, kultúrájú testvérek találkoznak, s a közös életből származó konfliktusok és nehézségek ellenére egyik maradnak, egy emelkedettebb valóságot jelez, és arra hív, hogy tekintetünket magasabbra emeljük.”

John Marenbon: *Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*

Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2015.

John Marenbon filozófus, a Brit Akadémia tagja, a Cambridge-i Egyetem professzora. Kutatási területe átfogja az úgynevezett „hosszú középkor” (*Long Middle Ages*, kb. Kr. u. 200-tól kb. 1700-ig) egészét mind a keresztény (latin és görög), mind az iszlám, mind pedig a zsidó hagyományban. Marenbon megjelentetett már általános bevezetőket és tanulmányokat a középkori filozófiáról, valamint külön köteteket szentelt Boëthiusnak és Abelárdnak. Marenbon professzor a vezetője a Cambridge-i és a Pekingi Egyetemen azon közös kutatási programjának (*Immateriality, Thinking and the Self in the Philosophy of the Long Middle Ages*), amely ama kérdést vizsgálja, miként gondolkodtak a középkori és a XVII. század filozófusai a nem anyagi létezőkről, különösen az emberi lélekről (lásd <http://www.phil.cam.ac.uk/research/immateriality> [2017. március 30.])

Legújabb könyvében a *pogányság problémáját* vizsgálja. Ezen új kifejezés alatt három, egymással összefüggő kérdéskört s az ezekre adott válaszokat érti. A hívő keresztény gondolkodók a kezdetektől fogva kénytelenek voltak szembesülni a pogányok tudásának, erényének és üdvözülésének kihívásával: *Mit tudhat egy nem keresztény Istenről? Beszélhetünk-e erkölcsről a kereszténységen kívül? Üdvözülhet-e valaki keresztiség és a keresztény hit kifejezett megvallása nélkül?* Jóllehet e kérdések nem állottak mindenkor és mindenkinél az érdeklődés homlokterében, a korszak számos jelentős gondolkodója szentelt figyelmet nekik. A középkorban ezen kérdések mindegyike keresztény nézőpontból nyer megfogalmazást, ugyanakkor egy általános bölcséleti kérdés történetileg kézzelfogható alakjait láthatjuk

bennük: *Minként érthetünk meg, s hogyan értékelhetünk a sajátjainktól eltérő meggyőződéseket és értékeket?*

A bevezető (1–15.) példaértékű világossággal s alaposággal jelöli ki a vizsgálandó tárgyat, tisztázza a vizsgálat terjedelmének határait, valamint a tárgyalás módját. Megközelítésében a szerző két végletet kíván elkerülni. Egyrészt nem kíván antikvárius módon pusztán a föllelt régiségek pontos leírásával bíbelődni elveszve a középkori részletekben. Másrészt nem kincsrablóként közelít a föltárandó terephez, azaz nem egyszerűen azt kívánja kiemelni és magáévá tenni, ami az egykor gondolt gondolatokban közvetlenül alkalmazhatónak látszik mai filozófiai gondolkodásunk számára. Saját útját a pontos történeti leírás s a talán elhamarkodott filozófiai fogalom- és érvgyűjtögetés között jelöli ki: az egykor gondolt gondolatokat tudatosan a ma nézőpontjából értelmezi, a mai olvasó számára kívánja lefordítani őket elmagyarázva eredeti kontextusukat, föltárva a gondolkodók célját és előföltéveit. Magát olyan kutatóhoz hasonlítja, aki az általa fölfedezett régi város leírásával nem elégszik meg, hanem egyúttal megkísérel beszámolni arról, milyen élet folyt egykor annak utcáin (8.).

A tárgyalás három részben történik. Az első (*The Problem Takes Shape*, 18–53.) a pogányság problémájáról szóló bibliai, keresztény reflexió kezdetét tisztázza, majd a latin hagyományhoz fordulva a második fejezetben vizsgálja Ágoston, a harmadikban pedig Boëthius álláspontját.

A második, legterjedelmesebb rész (*From Alcuin to Langland*, 55–232.) nyolc fejezete a korai középkortól egészen a XIV. századig folytatja a tárgyalást. Egyrészt a hagyományosan a filozófiatörténethez sorolt szerzők, illetve műfajok kerülnek itt elő (pl. Boëthius kommentárjai, Abelárd, Salisburypi János, Aquinói Szent Tamás, Szent Bonaventúra, Boëthius de Dacia), másrészt bevon a tárgyalásba szépirokat, illetve irodalmi műveket (pl. Dante,

Boccaccio, Langland, Chaucer). Amint szerzőnk bevezetőjében elmagyarázza (4.), szándékosan a hagyományosnál bővebb anyagból merít: jóllehet fogalmakat vizsgál (pl. hit, természettörvény, erény, ész, Istenről való tudás), tisztában van avval, hogy a középkori forrásokban a pogányság problémája gyakran éppenséggel elképzelt pogányok alakjában vetődik föl. Ezért aztán a probléma vizsgálata sem korlátozódhat a kimondottan filozófus vagy teológus szerzőkre, hanem a költészet, a prédikációk, az (elképzelt vagy hiteles) útleírások elemzésére szintén kell támaszkodnia. A második részben természetesen figyelmet kap az arisztotelési filozófia, hiszen ennek fölfedezése mélyrehatóan befolyásolta a középkor gondolkodását.

Az utolsó rész (*The Continuity of the Problem of Paganism*, 1400–1700, 233–300.) a hosszú középkor téziséhez kapcsolódva azt mutatja be, hogy a pogányság problémájáról való gondolkodás mennyire őrizte meg folyamatosságát a kora újkorban. Ezen ókori eredetű s valóban középkori probléma felől nézve elsősorban folyamatosságról beszélhetünk. A földrajzi fölfedezések, Amerika és a Távol-Kelet hatása az európai öntudatra érdekes módon nem annyira forradalmasította, hanem sokkal inkább módosította a vizsgált kérdéskörrel való gondolkodást. A gondos történeti vizsgálódás a könyv tárgya szempontjából alátámasztja a szerző tézisé: a közép és újkor közötti korszakváltás kevésbé volt drámai s hirtelen.

A valóban korszakhatáron élő Leibniz Kínához való viszonya megérdemelten kap kiemelt tárgyalást a könyv epilógusában (300–303.). A kínaiak természetes teológiájáról közvetlenül halála előtt, 1716-ban írt műve saját korában, a korai XVIII. században már magányos hangot képvisel. A nagy német filozófus Hannoverben a korai jezsuita misszionáriusok gondolkodásával mutat rokonságot, mikor a „természetes” teológiát igyekszik fölfedezni az ateistának tekintett kínai források-

ban. Ekkorra a pápa azonban már meghozta a döntést az inkulturációs missziós módszerek ellen. Marenbon ezen szomorkás, kijózanító megjegyzéssel zárja a tárgyalást: „Leibniz utolsó műve olybá tűnik az olvasónak, mint egy elmúlt és sok szempontból reménytelibb korszak maradványa.”

Végül az egész kötetet lezáró néhány oldal (*General Conclusion*, 304–306.) vonja le a vizsgálódás tanulságait. Világossá teszi, hogy két olvasói várákozásunk hamisnak bizonyul. Egyrészt nem igaz, hogy egy türelmetlenebb, zártabb, kegyetlenebb gondolkodású középkortól egy nyitottabb, türelmesebb, kegyesebb újkor felé tartott volna Európa fejlődése. A pogányság problémájának vizsgálata ilyesfajta előrelépést nem tud kimutatni. A XVI–XVII. században senki sem védte oly hévvel a pogányok ügyét, mint egykor Abelárd a XII. században. Hasonlóképpen egyetlen középkori aszkéta, még az e szempontból valóban igencsak szűkkeblű egyházatya, Ágoston sem tartotta oly elvetemültnek a pogányokat, mint a XVII. századi janzenisták és protestánsok. Ugyanakkor arról sem beszélhetünk, hogy a kora újkor egyértelműen merevebb, elutasítóbb álláspontoknak kedvezett volna. Pomponazzi, Las Casas és Leibniz megközeleltései ennek ellenkezőjét bizonyítják. Sokféle válasz volt lehetséges a kérdésre, s aligha lehetett olyan egyértelmű megoldást találni, amely lehetővé tette, hogy az egyes gondolkodók továbbra is változatlan formában tartsák fenn a keresztény tan iránti elköteleződésüket. Marenbon vizsgálatának általános módszertani, ha tetszik, a (filozófia-)történetírás filozófiájára vonatkozó lényegi tanulsága, hogy minden hagyományos – vagy új – korszakhatárt, amely gyökeres történelmi változást hivatott jelezni, óvatosan, sőt kételkedve kell fogadnunk.

A szerző „szintetikus” módszere (*Historical Synthesis*), amelyet az egész kötet képvisel, s amellyel tudatosan szembefordul a filozófia-történet írásának hagyományos (*Historical*

Analysis) módszerével, mindenképpen üdvözlendő. A filozófia, a gondolkodás nem pusztán érvek elemzésével éri el célját – jóllehet, nem lehetséges e nélkül –, hanem rá van utalva a régi szövegek gondos, figyelmes olvasására. Késznek kell lennie arra, hogy a föllelt gondolattörödékből szintézist alkosson – annak érdekében, hogy megértesse velünk, miért nem sikerült egy problémát elődeinknek megoldani. Amennyiben a filozófiatörténeti kutatás olyan kérdésekkel foglalkozik, amelyek közelebb vannak a mindennapi élet valóságához, tisztán történettudományi szempontból is értékesebb eredményekre juthat. Együttal olyan szempontokra, tárgyterületekre nyithatja meg tekintetünket, amelyek kívül esnek kortárs filozófiánk szemhatárán.

Bakos Gergely OSB

Patsch Ferenc: Hermeneutika. A filozófia jövője és a jövő teológiája I.

Jezsuita Kiadó, Budapest, 2016.

Patsch Ferenc vállalkozása a magyar hermeneutikai gondolkodásban egyedülálló módon a filozófiai hermeneutika tradíciójának a teológiai gondolkodásba történő átörökítésével foglalkozik. A Jean Grondin, Gianni Vattimo, John Caputo gondolati horizontján keresztül feltáruló heideggeri–gadameri hermeneutika a magyar olvasó számára példátlan tematikával, a kurrens szakirodalom értő ismertetése által összegzi a XX. századi hermeneutikatörténet azon állomásait, amelyeken keresztül a bibliai egzegézisen alapuló hermeneutikai tradíció a XX. századi fenomenológiai hatás következtében elnyeri filozófiai arculatát. A felületes olvasó számára filozófiatörténeti összefoglalásnak tűnő elemzés gyakorlati és jól kézzelfogható példákából kiindulva vezeti el az olvasót olyan elvont összefüggésekig, amelyek már

messzemenően meghaladják az eredetileg tankönyvnek szánt szöveg szintjét. Ez a – zenei eszközökkel kifejezve – fűgaszerű ráközelítés teret enged a mondanivaló lényegébe való fokozatos bevezetésbe: A szerző tudatosan nagy hangsúlyt fektet a gondolatmenet didaktikus felvezetésére, amikor a két kötetesre tervezett írásmű első részét a közérthető, sok példával illusztrált stílus jellemzi, a második rész Heidegger és Gadamer nyomán történő tudományos ismertetés, míg a harmadik rész kontextualitás és történetiség összefüggésében a jövő teológiáját veszi célba. Az első kötetben az első két rész kidolgozásába nyerhetünk betekintést.

Patsch Ferenc komoly hipotézisekre épít, amelyeknek a kidolgozása erőteljes gondolati törekvéseket igényel. A hermeneutika itt a korai heideggeri gondolatmeneten alapulva a filozófiai gondolkodás azon közös nyelve, „koinéja”, amely immár az ittlétünkre irányuló filozófiai reflexió kontextusából létezésünk teológiai interpretációjába von. A heideggeri ittlét fakticitáshermeneutikájának a tradicionális metafizikával történő fokozatos és egyre mélyülő konfrontációja tekinthető a gondolatmenet legnagyobb erőpróbájának, amelynek a szerző önként alávetve magát annak a kritikai provokációnak teszi ki magát, amely kérdést az olvasó joggal tehet fel egy ponton: Vajon miként is áll össze végül a teológia hermeneutikája azon a heideggeri ontológiai megközelítésen keresztül, amely a teológia alapjaként szolgáló tradicionális metafizikát destrúálva az ittlét metafizikáját végső soron az ittlétre alapozva a végesség hermeneutikáját teremti meg? Vagyis hogy miként kapcsolódhat össze egymással a végesség hermeneutikája és az örök létre irányuló teológiai reflexió? Ez a kötet nagy titka, és ezzel a kérdéssel küzd a szerző, úgy gondolom, nem eredménytelenül. A hermeneutika heideggeri kidolgozása és annak a teológiai hermeneutikába történő beágyazódása a lét történeti vonatkozásán keresztül megy végbe. A munka egyedisége tehát nem a heideggeri–

gadameri hermeneutika történeti feldolgozásában mutatható ki, hanem annak az átmenetnek a felmutatásában, amely a heideggeri ittlét hermeneutikáját a teológiai megértés számára autentikussá teszi. Mint azt Patsch Ferenc írja, „Heidegger és Gadamer »filozófiai« hermeneutikafelfogása olyan egyetemes (ontológiai) mozzanatot ragad meg az emberi megismerés és kommunikáció természetéből (tudniillik a kontextusfüggőség mozzanatát), amely képes mozgásba hozni és átalakítani mind a filozófiai, mind a teológiai gondolkodást” (29.). A szerző a szubjektivitás és objektivitás eltérő filozófiai megközelítésein keresztül vizsgálja az igazság azon értelmezési módjait, amelyek a hermeneutikai megközelítésben elégtelenné válnak. Ez a megállapítás kulcsfontosságú a jövő teológiájának hermeneutikai megértéséhez. „A »szubjektivitás« fogalma ugyanis filozófiailag éppúgy elégtelen, mint az »objektív igazságé« (ami nem jelenti az igazság mint olyan végét is) – a kettő ugyanis együtt áll vagy bukik! Szerintem buknak” (37.). Az ehhez hasonló radikális kijelentések szép, esszéisztikusan kidolgozott érvelésekben nyernek alátámasztást, és jól kidolgozott, lépcsőzetes tematikával kerülnek összegegyeztetésre.

Elmondható, hogy amíg a kötet első része általános bevezetőt nyújt a heideggeri és gadameri hermeneutika teológiai hermeneutikához való viszonyáról, addig a második rész – *A filozófia jövője, avagy melyek a gondolkodás jellegzetességei a hermeneutikai fordulat után?* – részletesen foglalkozik a heideggeri és gadameri tradíció hermeneutikai hozadékaival. A munka célkitűzését tekintve talán egyetlen gyengéjeként hozható fel, hogy a heideggeri tradíciót illetően ugyan hivatkozik a hermeneutikai önreflexió tekintetében a kései Heideggerre, ennek kidolgozása és különösen a *Fekete füzetek* tekintetében a heideggeri ontológia hermeneutikai értelmezése háttérben marad. Ugyanakkor viszont a szöveg éppen a *Lét és idő* és az azt előkészítő korszak kidolgozásá-

ban nyeri el erejét, amelyen keresztül Patsch rámutat azokra a tényleges hermeneutikai-teológiai összefüggésekre, amelyek a gondolkodó Heidegger hermeneutikai ontológiájának kidolgozását mozgatták. E tekintetben Patsch munkája a kilencedik paragrafusban éri el első csúcspontját, ahol az igazságra irányuló hermeneutikai megértés dialogikussága a teológiai igazság megértésének hermeneutikájára mutat rá. A radikális hermeneuták és az objektivista teológusok két tábora közötti szintézis Patsch szemléltető ábrázolásán keresztül a XX. századi filozófiai hermeneutikai tradíció dialogikus aspektusán keresztül értelmeződik – „a hit kifejtése – a hitről való kijelentések objektivációja – csakis »beépített« értelmezési-megértési »szűrőinken« keresztül lehetséges” (142.). Ez éppenséggel nem azt jelenti, hogy a teológia történeti vonatkozása vagy a dogmák – mint azt később részletesen kifejti (ld. a 146. oldaltól) – az individuum szubjektív értelmezésének áldozatává válnának, és a jövő teológiai hermeneutikája az értelmezés pluralitásában oldódna fel, hanem a II. Vatikáni Zsinat azon eredményét, amely teológiailag elismerte a történelmi tudat (tanfejlődés) és a pluralizmus jogosságát, és bizonyos fokig legitímálta a különböző perspektívák lehetőségét (vö. 154.).

A kötet második része, amelyhez az átvzetést a teológia hermeneutikai megalapozottsága, annak a realitás problémájához való kötöttsége szervesen hozzákapcsolja, a korai Heidegger hermeneutikai önértelmezését vizsgálja a történeti objektivitás összefüggésében. Mint arra az első rész záró paragrafusai rámutatnak, a radikális hermeneutikával szemben a realista hermeneutika a megértés azon korrekciója, amely lehetővé teszi az egyetemesen érvényes igazságok fogalmi kifejezését. Patsch Weissmahr Bélára és Karl Rahnerre hivatkozva rámutat arra, hogy a faktikus élet hermeneutikai tapasztalatának egyetemes tapasztalattá történő kivetítésén keresztül válik az ittlét tapasztalata a teológia tárgyának transzcenden-

tális tapasztalatává. Olyan valami kerül itt Rahnert és Weissmahrt idézve kimondásra, ami hermeneutikailag nagyon is újszerűnek tekinthető: A faktikus élettapasztalat hermeneutikáján keresztül jutunk el az istentapasztalat teológiai hermeneutikájáig. Mint Patsch kimutatja: A fenomenológia hermeneutikai fordulatához Heidegger ontológiai kérdésfelvetésén keresztül vezet az út – a lét mint olyan az, amire a filozófiai kérdésfelvetés irányul. Ennélfogva a faktikus ittlét tapasztalata, amely megelőz minden filozófiai kérdésfelvetést, a filozófiai kérdésfelvetés hermeneutikai alapja (vö. 247.).

A második rész programja tehát egy olyanfajta kritikai vizsgálódás, amely a teológiai hermeneutika filozófiából eredeztetett téziséit ismételten megkérdőjelezve a filozófia jövőjét a jövő teológiai hermeneutikájából vezeti le. Vagyis a heideggeri–gadameri hermeneutikai tradíción keresztül olyan összefüggést vázol, amely felveti a kérdést: „egyfelől hol húzhatók meg a *heideggeri* hermeneutika érvényességének (metafizikai) határai, másfelől pedig mennyiben szorul egy Heidegger utáni metafizika (hermeneutikai) kiegészítésre?” (311.). Mint azt a szerző maga is hangsúlyozza, a heideggeri faktikussághermeneutika túl messzire megy, amikor emberi ítéleteink (kétségtelen) feltételekhez kötöttségéből *tout court* azt a következtetést vonja le, hogy lehetetlen azoktól független, általános érvényű és univerzális (metafizikai) kijelentések megfogalmazása (vö. 321.). A szerző magát a kritikai kérdésfeltevésnek kitéve éppenséggel e kérdésfeltevésen keresztül világít rá a filozófiai hermeneutika azon ellentmondásosságára, amely a hermeneutika univerzalitásigénye és a megértés végességre irányuló és végességen alapuló hermeneutikai reflexiója között húzódik. Erre a gondolatmenetre irányuló konklúzióként olvashatjuk a tanulmány egyik zárógondolatát: „A hermeneutika éppen az *ontológiai* értelemben nyilvánvalóvá teszi a lét és a létező (az egész és

a rész, az elrejtő és a megnyilvánuló) közötti belső kapcsolatot, valamint nyitva is tartja az értelmezés egyfajta körkörös mozgásában. [...] végső soron tehát a lét horizontját (ezen értelem eredetét) jelenti általában, anélkül azonban, hogy saját jelenlétével elfedné azt a hátteret, amelyből előlép, és amelybe elkerülhetetlenül vissza kell térnie” (351.).

A kötet ebben a körkörösségben mozog lét és létező összefüggésének azon filozófiai megértése között, amely a hit tapasztalatának horizontjában a filozófiai megértést teológiai dialógussá tágítja. A hit teológiai hermeneutikai feltárása a tisztán tárgyi tapasztalaton alapuló megértésen túl a megértésnek egy olyan rétegét körvonalazza, amely ugyan kiindulhat a tárgyi tapasztalatról és visszatérhet oda, de azt mindenkor meghaladva az emberi megértés egy magasabb rétegét célozza. Patsch Ferenc *Hermeneutika. A filozófia jövője, a jövő teológiája* című munkája komoly lépést tesz abba az irányba, hogy a teológiai és a filozófiai gondolkodás a magyar nyelvű olvasó számára is tényleges párbeszédbe kerülhessen egymással. Az első kötetet kezébe vevő olvasó egészen biztosan nagy érdeklődéssel és várakozással fogja fogadni a tanulmány második kötetének megjelenését is.

Jani Anna

Bernhard Blankenhorn OP:
The Mystery of Union with God.
Dionysian Mysticism in Albert the
Great and Thomas Aquinas
The Catholic University of America Press,
Washington, 2015.

Az utóbbi évtizedekben Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész misztikájának tanulmányozása reneszánszát éli. Elég a klasszikussá vált *Rethinking Dionysius the Areopagite* (Wiley-Blackwell, 2009) című tanulmánygyűjteményre gondol-

nunk, amely a kutatást arra indította, hogy Dénes hatástörténetét az újabban felmerült szempontok bevonásával gondolja ismét át. A dénesi misztika nyomait akár Nagy Szent Albert, akár Aquinói Szent Tamás életművében neves szerzők (így például Simon Tugwell, Alain de Libera, Kurt Ruh, Kurt Flasch, Bernard McGinn) vizsgálták már, kutatásaik bevezetésekben, tanulmányokban, illetve a misztikának szentelt kézikönyvek fejezeteiben elérhetőek. Ám önálló monográfiát eddig nem szenteltek annak a kérdésnek, hogy a két nagy domonkos egyháztanító életművében miként jutott érvényre az Areopagita autoritása, mennyiben formálták dénesi inspirációk az Istennel való egyesülésről szóló tanításukat. Bernhard Blankenhorn munkája, mely a Fribourgi Egyetem Teológia Fakultásán Gilles Emery professzor vezetése alatt készült, és 2012-ben benyújtott doktori disszertációján alapul (Emery professzor magyarul is megjelent szentháromságtani művéről a folyóirat 2016/1 számában olvashattunk recenziót), ebben az értelemben olyan területre lelt, melyet a kutatásnak még nem sikerült ilyen mélységben átjárni, önálló kézikönyvben bemutatni.

Albert és Tamás életművének monumentális terjedelme önmagában is kihívást jelent bármely téma kimerítő igényű feldolgozása számára, s ha ehhez hozzáteszük, hogy Dénes az egyik legtöbbet hivatkozott szerző írásaikban, akkor már azt is jelentős teljesítménynek kell tartanunk, hogy az amerikai domonkosnak sikerült életműükben minden releváns, témába vágó szakaszt azonosítania (itt legfeljebb Albert kései munkáinak feldolgozása kapcsán maradhat hiányérzetünk: az életmű bemutatásának ugyanis a kölni periódus végével, c. 1250-nel vége szakad). A kézikönyv első része a Dénes-kutatás eredményeit vázolja, a második Albert, míg az utolsó, harmadik rész Tamás releváns sorait mutatja be az Areopagita írásaihoz írt kommentárjaikat a vizsgálódás súlypontjába helyezve. A források feldolgozása

során a szerző olyan alapl munkákhoz is hozzáfért, mint Albert Szentenciás kommentárjának még készülő kritikai kiadása, az elemzéseire segítségül hívott másodlagos irodalom pedig egyenesen impozáns: francia, angol és német nyelven alighanem minden témába vágó tanulmány megjelenik hivatkozásaiban. De nem pusztán a forrásanyag mennyisége, hanem a feldolgozás reflektált módszere is érdemes a figyelmünkre.

Az amerikai domonkos abból az „a priori”, a kutatás menetét vezérlő módszertani belátásból indul ki, hogy egyfelől („fentről le”) az Istennel való egyesülés kegyelemtani probléma, amely végső soron szentháromságtani összefüggéseken alapul, másfelől („lentől fel”) a kegyelemtan szükségképp a természet előzetes (antropológiai) adottságait feltételezi. Ez a „kegyelemtani itiner” vezérli a forrásanyag megközelítésének a módját, a feldolgozás irányait, ahogy az eredmények kiértékelésének szempontjait is. A monográfia gondolatmenete ennek megfelelően az egyes részekben belül a következőképpen halad: először az érintett szerzők filozófiai antropológiájának alapvonalai öltének körvonalat, ezután következik gondolkodásuk kegyelemtani és szentháromságos pilléreinek feltárása, végül az így nyert eredmények válnak az életművek értelmezésének uralkodó szempontjaivá. A módszertan reflektált volta és következetes érvényre juttatásának módja figyelemreméltó. A kegyelemtani központosítás – hisz végső soron ide futnak össze a lélekfilozófiai és szentháromságtani vizsgálódások – elvitathatatlan előnyei mellett azonban, érzésem szerint, időnként a hátrányai is felszínre kerülnek. Nem pusztán arra gondolok, hogy itt két eltérő kegyelemtani paradigma (a domonkosok teremtett kegyelemre vonatkozó skolasztikus tanítása és a szír szerzetes orientális kegyelemfelfogása) találkozásáról van szó. Sokkal inkább arra, hogy amennyiben a misztika megítélésének uralkodó szempontjává a kegyelemtani kategóriák rendszeres és ellent-

mondásmentes kimunkáltságának mértéke válik, nehéz úrrá lennünk a kísértésen, hogy az alberti misztika útkereséseiben pusztán Tamás világos, józan koncepciójához vezető átmeneti prototípust lássunk. Noha egy helyütt mintha maga a szerző is hajlana ilyen sommás ítéletre, ne legyünk igazságtalanok: az általa bemutatott gazdag és változatos forrásanyag ugyanis lehetőséget ad arra, hogy a figyelmes olvasó Albert munkásságát saját jogán ítélje meg. Felismerje a Doctor Universalis emberfeletti erőfeszítését, ahogyan a sokféle és éppen eleven átalakulásban lévő tradíció közötti harmóniát keresve elszántan kutatja, miként lehetne a rendelkezésre álló filozófiai és teológiai fogalmi apparátus segítségével hitelesen számot adni a keresztény misztika mibenlétéről.

A művet elsősorban azoknak az olvasóknak ajánlom jó szívvel, akik nem várnak el egy monográfiától jól kezelhető, egyszerű, tankönyvekbe illő téziseket, s akiket nem riasztanak a szubtilis skolasztikus terminusokban artikulált szövevényes kegyelem- és szentháromságtani elemzések. Blankenhorn munkája nem könnyű olvasmány, ám azok számára, akiket foglalkoztat, hogyan formálódott Albert és Tamás teológiai gondolkodása a dénesi misztika erőterében, figyelemreméltóan gazdag forrásokkal és alapos elemzésekkel szolgál ez a bő ötszáz oldalas, példás alaposággal kimunkált monográfia.

Szeiler Zsolt

Gregory Collins OSB: Krisztus kinyilvánult misztériuma I. Bencés szemmel a liturgiáról és a lelki életről

Sarutlan Kármelita Nővérek, Magyarszék, 2016, ford. Görföl Tibor.

Az 1960-ban Belfastban született és az írországi bencés Glenstal apátságban fogadalmat

tett szerzetes könyve újszerű módon, igényes megközelítésben egyesíti a hagyományokon alapuló liturgiát, a mértéktartó fejlődés irányvonalait és a személyes lelki élet kihívásait. Hat fejezetre bontja mondanivalóját: a Szentháromság teológiájából indul ki (1. fejezet), a misztériumteológián át halad (2. fejezet), az isteni személyek titkát tárja fel (3. fejezet), Krisztus megváltó művére fókuszál (4. fejezet), a szentségek valóságáig jut el, különösképpen a keresztséget és az eucharisziát emeli ki (5. fejezet). A szentségek misztériumát a liturgikus éven, az ikonokon és a személyes imádságon át ragadja meg (6. fejezet).

Az egész művet áthatja Odo Casel misztériumteológiai szemlélete (Caselnek *Az Egyház misztériuma* című nagy, összefoglaló műve magyarul a Szent István Társulat kiadásában jelent meg *A lelki élet mesterei* sorozatban 2014-ben). Ugyanígy felelhető benne a bencés regula rendre, összeszedettségre, odaadásra ösztönző imádságos szelleme, ami a liturgia fegyelmezett átéléséhez nélkülözhetetlen. A szerző otthonos a görög fogalmak használatában (kenósizis, epiklézis, koinonia, anamnésizis, pentekoszté), ugyanakkor rámutat arra is, hogy „az eucharisztia ünneplése nem tekinthető pszichológiai folyamatnak” (127.). Bizonyításul szívesen használja a régi atyákat, de Szent Ágostont vagy Szergej Bulgakovot is, a bizánci liturgia himnuszait. „Középutas” megközelítést követ, azaz értékeli a keleti hagyományokat, de mértékadónak ismeri el a II. Vatikáni Zsinatot, amit többször idéz.

A könyv fő mondanivalója, alaptézise kétségtelenül a *fons et culmen* zsinati hangsúlyának megértése, elmélyítése. A liturgia nem valami járulék, hanem keresztény hitünk megvallása, ünneplése, életre váltása. Benne valóban Krisztus kinyilvánult misztériuma érhető el (ezért ez a könyv címe). Az egyház istentisztelete nem egyéni attrakció, hanem fegyelmezett (együtt)ünneplés, ami a személyes odaadásban, a testben-lélekben történő részvétel-

telben mélyül el, lesz lelkünk igazi tápláléka. A művet igen bőséges jegyzetanyag (összesen 203 jegyzet) egészíti ki. E jegyzetek akár külön olvasmányok is lehetnek, amolyan *excursiók* (a könyv majd száz lapját teszik ki). A szerző, aki a római Sant’Anselmo Egyetem tanára és a jeruzsálemi Dormitio apátja is volt, járt már Magyarországon, nemrég vendéglődő volt a Sapientia Főiskolán is *A keresztény misztika liturgikus alapja* címmel tartott előadásával. Jelen kötet a magyarszéki kármelita nővérek gondozásában látott napvilágot Görfői Tibor igényes fordításában, a kötethez illő Krisztus-ikonnal díszített borítóval. A könyv a liturgiát mélyebben érteni és művelni kívánók lelket gazdagító olvasmánya lehet.

Pákozdi István

Stephen Yates: Between Death and Resurrection. A Critical Response to Recent Catholic Debate Concerning the Intermediate State
 Bloomsbury, New York – London – Oxford – New Delhi – Sydney, 2017.

Az egyéni eszkatológia fontos problémáit tárgyalja Stephen Yates könyve, amely már címének tipográfiájában is – az „és” kötőszó kiemelésével – utal annak központi kérdésére: számoljunk-e köztes idővel halál és feltámadás között (a hagyományos elképzelés szerint), vagy inkább feltételezzük-e a két történés lényegi egybeesését (a halálban való feltámadás új modellje alapján) elkerülve ezáltal a köztes idő hagyományos fogalmának oly sok fejtörést okozó problematikáját? A könyv fő célkitűzése, hogy megvizsgálja mind a hagyományos, mind az új, nagy hatású modell képviselőinek érveit, az elképzelések koherenciáját és az 1960-as években kialakult és napjainkig tartó vita vakfoltjait, az egymás érveire való reakció elméleti hiányosságait. A vita kritikai megkö-

zelítése során hasznos áttekintést kapunk nemcsak a különböző álláspontokról, hanem azon teológusokról és vallásfilozófusokról is, akiket a beszélgetés résztvevőinek tekinthetünk, akik új mozzanatokkal gyarapították a két fő modell valamelyikét. A résztvevők hosszú és változatos listája megmutatja a vita ökumenikus jellegét és főleg az angolszász vallásfilozófiára gyakorolt hatását (katolikus teológusok között például Gisbert Greshake, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Boros László, protestáns részről Eberhard Jüngel, Wolfhart Pannenberg, a vallásfilozófusok között pedig John Hick és Peter van Inwagen álláspontja is hangot kap). A könyv egyik fő érdeme tehát magának a kérdéskörnek a rendszerezése, az eddigi fejlemények kritikai értékelése és értelmezése, a szerteágazó témák és a rájuk adott válaszkísérletek lényeglátó és ötletes tipizálása.

Az első fejezet rövid bevezetése – a kérdés vázolása és a kutatás irányainak kijelölése – után a második fejezet a szentírási alapokat veszi végig részletesen ismertetve és elemelve azokat a biblikus helyeket, amelyekben a halálban való feltámadás modell képviselői álláspontjuk alátámasztását látják. Mindezen túl pedig felhívja a figyelmet arra a háttérben meghúzódó kérdésre, hogy vajon a Biblia egyértelműen holisztikus módon képzelel-e el az ember valóságát, vagy nyitott a dualisztikus test-lélek megkülönböztetésre és arra a gondolatra, hogy a lélek képes fennmaradni a halál után. Yates végkövetkeztetése, hogy semmiképpen sem állja meg a helyét az a nézet, amely szerint a Szentírás antropológiájához hűbb értelmezést nyújtana a halálban való feltámadás modellje a hagyományos (köztes idővel és a testtől különvált lélekkel számoló) elképzeléssel szemben.

A harmadik fejezet a halál utáni állapot időiségének kérdését járja körül két nagy csoportra osztva az eddigi megoldáskísérleteket. Az „idő nélküli” (*atemporal*) modell képviselői a halál utáni állapotban az idő teljes megszűnését és

az örökkévalóság dimenziójába való átlépést hangsúlyozzák, míg a „nem idő nélküli” (*nonatemporal*) modellt vallók szerint számolnunk kell valamiféle időbeliséggel a halál után is. Mérlegelve az „idő nélküli” elképzelés gyenge pontjait (Isten örökkévalóságának helytelen átvitele a teremtményre, a parúzia jelentőségének elhomályosodása, a továbbra is folyó üdv-történelem és az üdvözültek közötti kapcsolat problematikussá válása), és összevetve annak (vélt) előnyeivel (az ember egységének megőrzése, a testben való feltámadás nem késeletetett volna, a testtől különvált lélek fogalmának elkerülése) Yates meggyőzően érvel az időbeliség megtartásának fontossága mellett. Továbbá azt is kimutatja, hogy nincs feltétlen elméleti összefüggés az „idő nélküli” modell és a tisztulás pillanatszerű lezajlásának elképzelése között. E kérdésben segíthetett volna, ha a szerző figyelembe veszi XVI. Benedek pápa *Spe Salvi* kezdetű enciklikájának (2007) 41-48. pontjait, amelyek a tisztulás újszerű megközelítése keretében a pillanatszerűség és időiség, illetve a földi idővel nem azonos, analóg időiség lehetőségét vetik fel. Ez a dokumentum azonban sajnálatos módon hiányzik a könyv végén található olvasmányjegyzékből is.

A negyedik fejezet a személyes identitás halál utáni megmaradásának problémáját vizsgálja szellemesen tipizálva a testtől különvált lélek elképzelését kiiktatni kívánó és a halálban való feltámadást hirdető alternatív megoldásokat. A többnyire különös elméletek között olvashatunk itt a „beléöntött halhatatlanság” elgondolásáról (*infused-immortality theory*), amely szerint az ember a halálban testestül-lelkestül megsemmisül, azonban az Istentől ekkor ajándékba kapott lélek biztosítja a testben feltámadt ember önazonosságát. Megismerkedhetünk a „másolat” elmélet különböző változataival (*replica theory*), amely a meghalt ember mintegy másolati leképezését tételezi a feltámadás létmódjában, vagy a „hézagos tárgy” (*gappy object*) teóriájával, amely szerint

a feltámadt létmód földi léttel való „folytonossága” éppen a megszakítotságban rejlik, mint például egy szünettel megszakított színdarab esetében, amelyről tudjuk, hogy a szünetben nem ér véget, még ha a színpadon éppen nincs is történet.

A „rekapitulációs” elméletek (*recapitulation theories*) abból indulnak ki, hogy földi élettörténetünk, az ember szabadságának története Isten számára örökké jelenvaló. Ezek egyik válfaja az emlékezetet helyezi előtérbe (Isten emlékezetében az ember örökre megmarad), másik változata, amelyet Yates „konkretizáló”-nak nevez (*reification theory*) az ember leélt életének absztrakt valóságát azonosítja magával az élő személlyel, és ennek Istenben való örök megmaradását hirdeti. A „fizikális átvitel” (*physical transfer*) elmélet szerint a holttest helyett Isten annak feltámadt hasonmását ajándékozza az embernek, vagy pedig a halál pillanatában a test mintegy kettéválk a romlásnak kített holttestre és a megmaradó, feltámadt testre. Végül az „egyedi forma átvitele” teória (*individual form transfer*) alapján a halál pillanatában a lélek, amely a földi test formája volt, nyomban a feltámadt test formájává válik.

Részletes és helyenként egy kissé nehézkesen lassú gondolatmenetben állítja elének Yates ezen elméletek hiányosságait, bemutatva a halálban való feltámadás elképzelésének rejtett önellentmondásait és a hagyományos modell (a köztes idő és a testtől különvált lélek) viszonylagos koherenciáját.

A legerjedelmesebb utolsó, ötödik fejezetben a hagyományos modellel szemben megfogalmazott filozófiai és teológiai ellenvetésekre válaszol a szerző szinte kizárólag Aquinói Szent Tamás érveinek és Tamás mai értelmezőinek segítségével. Hogyan lehetséges, hogy a lélek szoros egységet képez a testtel, és mégis a testtől való független létezését állíthatjuk? Hogyan őrződik meg a különvált lélek egységé, ha megszűnik a kapcsolata

az egyedivé tévő anyagi testtel? Képes-e a különvált lélek megismerő és akarati tevékenységre, ha megszűnik a kapcsolata a test által közvetített, érzékek útján szerzett képzetekkel? Mennyiben mondható személynek a lélek, és képes-e a személyes identitást hordozni a közties állapotban? Növeli-e az üdvözült különvált lélek boldogságát a test végső föltámadása? Ilyen és hasonló kérdések kerülnek terítékre, s a rájuk adott válaszok egyrészt hasznosan (bár egyes helyeken, például Szent Tamás Arisztotelész értelmezését illetően, elnagyoltan 171–176.) összegzik Szent Tamás elképzeléseit, rámutatva olykor azok feszültségeire és hiátusaira, másrészt azonban felvetik azt a kérdést is, hogy Tamás rendszere mennyiben képes választ adni a mai gondolkodás számára, mennyire kielégítő egy egészen másfajta filozófiai-teológiai kontextusban. Megtudhatjuk például, hogy Tamás szerint a testtől különvált lélek angyalok általi megvilágosítás útján képes tudást szerezni, s hogy-e természetfeletti mód nem idegen a földi létmódtól sem, ahol az üdvörtörténet során az angyalok érzékelhető dolgok képében képesek igazságokat közölni az ember számára. E megoldás azonban Tamás angyaltanának és kozmológiájának átvétele nélkül nem hat meggyőző erővel. Hasonlóképpen az üdvözülés boldogsága és a test feltámadása viszonyára adott válasz is – amelyet Yates Szent Tamás teológiájának mintegy továbbfejlesztésével alkot meg – hiányérzetet kelt a mai olvasóban. Yates hosszas és bonyolult érveléssel igyekszik megmutatni, hogy a test feltámadása nem adhat hozzá semmit antropológiai szempontból, „szubjektíve” az üdvözülés boldogságához, hanem csak „objektíve”, a kozmosz és az anyagi világ beteljesülése szempontjából jelentős, mint Isten dicsőségének mindenre kiterjedő, végső kinyilvánítása. Így azonban megmarad az eredeti kérdés, hogy képes-e Tamás rendszere és annak mai továbbfejlesztése e tekintetben

megfelelő módon számot vetni a testben való létezés jelentőségével.

Ez utolsó fejezet sok értékes részlettel szolgál például a XXII. János és XII. Benedek pápa között kialakult vitáról a halál utáni üdvözülés végső voltát illetően és Szent Tamás gondolkodásának fejlődésével kapcsolatban. Azonban itt mutatkozik meg leginkább a szöveg felépítésének nem mindig világos tagolása, és a sorjázó álláspontok nehezen követhető volta. Lényegre törőbb érveléssel meg lehetett volna kímélni az olvasót sok felesleges részletől, kitérőtől.

Mindazonáltal Yates könyve hasznos kiindulási alap lehet azoknak, akik az itt bemutatott vita alapján tovább kívánják gondolni a két modell által nyitva hagyott kérdéseket. Yates óvatos végkövetkeztetése helytállóan tűnik: a halálban való feltámadás modellje nem feltétlenül elvetendő, hanem koherensebb érvek kidolgozásával továbbfejlesztendő, míg a hagyományos modell sem mindenestül kényszerítő erejű, habár „talán egy kicsit kevésbé problematikus, mint alternatívái” (245.). A talaj előkészítésének fáradságos munkáját végzi el számunkra ez a könyv, a további építkezés látványosabb feladatára bízva a jövő teológusait.

Tóth Beáta

Lucien Regnault OSB: Mondások Egyiptom pusztaságából

Sarutlan Kármelita Nővérek, Magyarszék, 2016, ford. Puskely Mária.

A sivatagi atyák radikálisan krisztusi és mégis nagyon emberi, derűs világa újra meg újra képes megérinteni különböző korok keresztényeit. Mondásaik gyűjteményét, mely a szerzetesi hagyomány egyik nagy klasszikusa, az ókori bölcsességi irodalom utolsó megjelenési formájaként tartják számon. A Sarutlan Kárme-

lita Nővérek gondozásában megjelent könyv szerzője Lucien Regnault bencés szerzetes, az ókori egyiptomi szerzetesi irodalom nagy kutatója, aki életművének jó részét az atyák mondásainak, az ún. apoftegmáknak szentelte. Magyarul már korábban megjelent könyve, az *Így éltek a 4. századi egyiptomi szerzetesek* alapmű a szakirodalomban, a frissen megjelent írás inkább spirituális szempontból, mégis tudományos igényességgel közelít a korai szerzetesség nagy alakjaihoz.

A könyv valójában egy karmelita nővéreknek tartott lelkigyakorlat jegyzeteinek gyűjteménye, amit a szerző halála után rendeztek sajtó alá. Annak ellenére, hogy néhol érződik rajta a töredékesség, s talán Regnault atya nem adta volna ki ebben a formában, mégis komplett, teljes ívet bejáró lelki utat kínál a sivatagi atyák mondásainak segítségével. Egy-egy mondásból vagy történetből kiindulva megrajzolja az egyes atyák arcképét, s az olvasót a lelki élet valamely fontos témájának, problémájának elmélyítésére hívja. Széleskörű ismereteit kihasználva az apoftegmákat más, korabeli szövegek segítségével értelmezi, mélyíti értelmüket, rámutat aktualitásukra. Egy általános bevezető után, mint egy diptichon, úgy jelenik meg a könyv két nagy fejezetében az első szerzetesek belső élete, istenkeresése, imádsága, illetve a felebaráti szeretet gyakorlásában szerzett gazdag tapasztalata. Erre utal a belső borítón olvasható alcím is: *Rejtetten Istenben, nyitottan a testvér felé*. A könyv sajátossága, különleges értéke, hogy mivel karmelita nővéreknek tartott lelkigyakorlat apropójából született, többször von párhuzamot a Kármel lelkisége és a korai monasztikus szerzetesség szövegei között, több helyen rámutat például arra, hogy Kis Szent Teréz milyen szövegeket, történeteket ismert a sivatagi atyák örökségéből. A könyv nagyszerű olvasmány mindazok számára, akik szeretnék jobban érteni, közelebbről megismerni a korai szerzetesség lelki útját, s akik szeretnék a tanulságos története-

ket, bölcs mondásokat a saját életükre alkalmazni.

A magyar kiadás olvasása során azonban sajnos szembeötlő hiányosságok tapasztalhatók. Már nyelvi szinten is találhatunk nehezen érthető mondatokat, több helyen csak a francia eredeti ismeretével értelmezhető a magyar szöveg. Mit jelent például a „partikuláris barátság” (211.), vagy „Dórotheosz konferenciája” láttára a magyar olvasó nem inkább tudományos összejövételre gondol szerzetesi tanítás helyett (215.)? Kifogásolható a görög szavak átírása, illetve többször nem megfelelő szóhasználattal találkozunk. A „szíriai” földrajzi megjelölés jelentése például nem azonos a „szír” melléknévvel, ami kulturális-nyelvi hovatartozást jelöl (145.). A könyv elején a fordító a francia „moine” szót, mely a monasztikus szerzetest jelöli, a magyarul kicsit idegennek ható „monakhosz” megoldással adja vissza, s ebben egy ideig következetes, de néhány fejezet után már a „szerzetes” alakot találjuk ugyanarra a szóra. Néhol hiányzik a fordító részéről a magyar változatot segítő megjegyzés. Amikor például a 198. oldalon „Jeanne d’Arc nővér fordításáról” olvasunk, akkor a francia olvasó tudja, hogy egy kortárs egzegéta apácáról van szó, a magyar laikus azonban legfeljebb az orléans-i szent szűzre asszociálhat.

Ezeknél még sokkal problémásabb az idézés módja és a lábjegyzetek használata. A fordító a könyvben szereplő patrisztikus idézetek jelentős részét franciából fordítja akkor is, ha van elérhető, eredeti alapján készült magyar szövegkiadás. Bár a bibliográfiában azt olvassuk, hogy a kötet fő forrása a Baán István fordításában elérhető betűrendes apoftegmagyűjtemény (*Szent öregek könyve*), több helyen mégis más szövegváltozattal találjuk ugyanazt a mondást, s a hivatkozás erre a forrásra sem mindenhol egyértelmű. A lábjegyzetek sok helyütt hiányosak, máshol kimaradt kötőjelek nehezítik a hivatkozott idézet azonosítását.

Összességében tehát a *Mondások Egyiptom pusztaságából* Lucien Regnault értékes könyvének magyar kiadása, melyet nagy lelki haszonnal forgathat mindenki, aki a könyv segítségével a sivatagi atyák vezetésével szeretne a lelki élet útján járni, de hasznos lett volna a művet úgy az olvasók kezébe adni, hogy előtte egy kontrollfordító vagy szakmai lektor elsimítja ezen az úton a göröngyöket, amik a fordítás során keletkeztek.

Baán Izsák OSB

Baritz Sarolta Laura OP:
Háromdimenziós gazdaság –
Lehet gazdálkodni erényetikai
paradigmában
Kairosz, Budapest, 2016.

Baritz Sarolta Laura OP doktori értekezéséből írott könyvét a magyar nyelvű közgazdasági irodalom fontos állomásaként köszönhetjük. A mű, melynek célkitűzése a gazdaságról való gondolkodást és a gazdasági gyakorlatot elemelni annak fizikai, anyagi síkjáról, e törekvésében filozófiai indíttatású, amennyiben a szerző a gazdaság anyagi elemén túlmutató lényegének és céljának keresésre vállalkozik. Nem is olyan magától értetődő küldetés ez a közgazdaságtan és a menedzsment esetében, amely definíció szerint az anyagi valóság szisztematikus elemzésére és alakítására hivatott. Nincs is szokásban ezért számon kérni rajta a valóság nem anyagi dimenzióinak magyarázatát vagy szolgálatát, sőt, az ilyen törekvést a főáram azzal a váddal illeti, hogy a tudományos módszer és a professzionális cselekvés körén kívül eső területekre merészkedik.

Ezzel az állásponttal száll vitába a mű, amikor – hazánkban az elsők egyikeként – radikálisan új definíciós keretbe helyezi a közgazdaságtant. Eszerint a közgazdaságtan nem a nemzetek vagy egyének jólétének, a szűkös

erőforrásokkal való gazdálkodás, a racionális választás, az ösztönzők vagy a játékok tervezésének tudománya, hanem az emberi kiteljesedést szolgáló rendszer elmélete. Az emberi kiteljesedés indikátora pedig a boldogság, amely az utóbbi időben a pszichológiai és közgazdasági kutatások egyik legnépszerűbb témájává előlépve publikációk ezreinek szolgálatát apropót. A domonkos rendi szerzetesnővér munkájának megkülönböztető jellegét az adja, hogy továbbmegy ezen az úton, és az Aquinói Szent Tamás-i hagyományból merítve felteszi a kérdést, egyáltalán a boldogság-e a legnagyobb jó, a boldogság-e a végső cél. Vagy inkább a Jó maga a cél, a boldogság pedig a velejárója?

És mit tehet ezért a gazdaság? A jóról való szisztematikus gondolkodást etikai és nem közgazdasági feladatnak szoktuk tekinteni, a közbeszéd szerint pedig a gazdaság igencsak hiányt szenved etikából. Az igazi nehézség ezzel szemben az, hogy tobzódik az etikákban. Alternatív etikák egyidejűleg versengenek egymással, és mindegyik a helyes, hatékony, racionális, igazságos választással kecsegtet (pl. utilitarista etika, libertárius etika, egalitárius etika). Az erényetika ebben a versengésben azt képviseli, hogy a jó mibenléte nem vélemény vagy szubjektív preferencia kérdése, hanem az objektív értékrend csúcsa, a jó megvalósulásához pedig az erény, vagyis a jó megtételének gyakorlás útján szerzett készsége vezet el. Boldogságra ezért nem akárminek a választása, hanem a jó választása vezet, más szóval boldoggá a jó tesz. Ez által pedig a Jó, amennyiben a gazdaságra az emberi tevékenység és együttműködés keretként tekintünk, máris gazdasági kérdéssé is válik.

A „jó”-k hierarchiájának gazdag filozófiai és teológiai irodalma van, melyet a szerző könyvében kimerítően bemutat. Erényetikai perspektívából a gazdasági szféra javai is transzcendensek, mert túlmutatnak önmagukon – nemcsak használati értékük van, nemcsak szükségletet elégítenek ki, hanem erkölcsi jót

vagy rosszat is közvetítenek. Az erkölcsi jó immanens az anyagi létezőben, mert benne ölt testet és belőle ismerhető meg, innen érthető meg tehát a gazdasági javak igazi természete. A közgazdaságtant így nem visszaszorítani kell a hasznos javak dimenziójába – mint azt néhány téves bíráló javasolja –, hanem az erkölcsi jó gazdaságban való megvalósulásának elemzését kell rajta számon kérni.

A könyv a doktori értekezés szerkezeti és stílusbeli jellegzetességeit megtartva két részből épül fel. Az első részben részletesen olvashatunk a paradigmák, etikák, boldogságok, emberképek és a jók hierarchiájának elméleti összefüggéseiről, a második rész pedig a szerző kérdőíves kutatásának eredményeit mutatja be. A műből képet kaphatunk a közgazdaságtan emberképe, a homo oeconomicus egy alternatívájáról, az „erényetikai emberről” (homo reciprocans), aki „az ész használata révén felismerve az objektív jó-t, igyekszik szert tenni az erkölcsi, észbeli erényekre; és ezek által egy cél felé törekedve, szabad akarattal, a természete szerinti kiteljesedést elérni. Kiteljesedése az objektív értékrend logikájában történik, a hasznos »jó«-k, a gyönyörködtető »jó«-k és az erkölcsi »jó«-k szférájában, melyek közül legfőbb az erkölcsi »jó«. Tetteinek erkölcsi értékét a tett szándéka, indítéka, célja, tárgya és körülményei határozzák meg. Természetes hajlama van a társas létre, amely a közösségiségben, a kölcsönösség (reciprocitás) gyakorlásában, a közjó megvalósításában mutatkozik meg, a valódi önszeretet, az erkölcsi barátság, az amor amicitiae és a tuizmus alapján. Inkább a belső (intrinzik) motivációk jellemzőek rá. Gazdasági cselekvésbe az objektív önérdék alapján lép, amely által megvalósítja a háromdimenziós gazdasági rendet.”

A szerző, hogy meggrajzolja számunkra az erényetikai ember képét, és bizonyossággal szolgáljon az erényetikan alapuló gazdasági cselekvés lehetőségéről, modellezést alkalmaz, mint tudományaink rendszerint, mikor az emberről

és az emberi viselkedésről akarnak valamit kutatni. A modellezés lényege, hogy lehántsuk a valóságban komplexen létezőről azokat a tulajdonságait, melyek a vizsgálat szempontjából nem bírnak befolyásoló erővel – kényszerűen tesszük ezt, mert a valóság összetettebb és részletgazdagabb annál, mint amit megfigyelni képesek vagyunk. A jó modellezés elhagyja a lényegtelen és meghagyja a lényegi vonásokat, a redukció pedig nemcsak elkerülhetetlen, hanem nagyon is hasznos velejárója a folyamatnak. Szükségtelen és használhatatlan az 1:1-es kép, ha térképre van szükségünk, hogy kijussunk az erdőből, ugyanakkor, ha a táj szépségeiről kell mesélnünk, eszünkbe sem jut az a sematizált, kicsinyített rajz.

A modellekkel azonban két hibát is el tudunk követni. Az egyik, amikor mégis eltekintünk egy lényegi vonástól, amitől nem lett volna szabad eltekintenünk, és modellünket mégis megfosztjuk ettől a tulajdonságtól. A másik, amikor elfeledkezünk a tudományos vizsgálódás által kínált magyarázat parciális mivoltáról, és totális magyarázatot faragunk belőle. Ekkor válik egy tudományág -izmusává, ideológiává, amely a filozófiával ellentétben megszűnik kapcsolatban maradni a valósággal. A tudományosság öve alatt azzal az ígérettel kecsegtet, hogy többet megértet velünk a valóságról, ehelyett téves indukcióra vezet. Így járunk mi is gyakran a közgazdaságtan emberképével, a homo oeconomicus-szal, mellyel az ember gazdasági viselkedésének mozzanatait kizárólagosan érdekeinek perspektívájából szeretnénk megérteni.

A valós emberben, a gazdasági térben is komplexen létezőben kényszer, érdek és barátság hármasa egyszerre munkálkodik. A politikai logika hajlamos a kényszer, a gazdasági logika, az érdek, az etikai logika pedig a barátság szerepére fókuszálni, ezt érhetjük tetten tudományos emberképeinkben is. A homo politicus-szal érvényes állításokat csak kényszerítésen vagy lehetséges kényszerítésen

alapuló alá-fölérendeltségi, vezető-követő, ügynök-megbízó viszonyrendszerben tudunk tenni. A homo oeconomicus önként szerződve cserél és kereskedik várt és valószínűsített hasznosságának függvényében. A könyvben bemutatott erényetikai emberkép, a homo reciprocans megragadja az emberből azt, ami természetének elidegeníthetetlen jegyei – legfőképp a természeti meghatározottság, a közösségiség és az anyagon túli végtelenre való nyitottság – által vezérlő cselekedeteit.

Baritz Laura áttekintést ad az erényetika alapvető fogalmairól és az erényetikai örökség mérföldköveiről, melyből laikusok számára is elsajátítható az erényetika „nyelve”. Bátran ajánlható olvasmány ezért elégtelen válaszokkal birkózó közgazdászok és mindennapi dilemmákkal szembesülő gazdasági szakemberek számára is, akik körében remélhetőleg termékeny párbeszédet serkentenek a leírt gondolatok. A könyv minden olvasóját az erény útjára hívja, mely a Tudomány Hegyének egy XIX. századi angol allegóriájában akként az útként tűnik fel, mely túl a nyelvek kapuján átvezet a zűrzavaros civakodás és badarságok lejtőin, a tévelygések erdején, el egészen az igazság templomáig.

Raciborski Eszter

Gerdenio Sonny Manuel SJ: Élő cölibátus. A papság egészséges útjai

Jezsuita Kiadó, Budapest, 2016, ford. Török Péter.

Kevés olyan könyv van, aminek elolvasását minden papnak ajánlanám. Talán a legutoljára megjelentek közül II. János Pál pápa: *Ajándék és titok*, valamint Joseph Ratzinger: *A Názáreti Jézus* három kötete. De mindenképpen ezek közé számít Manuel jezsuita atya tavaly magyarul is megjelent könyve.

Először is a közhangulat – valljuk meg – még papi körökben is cölibátusellenes. Van, aki árnyaltan, óvatosan beszél róla: nem való mindenkinek, a keleti és a nyugati gyakorlatot egyesíteni kellene; elegendő lenne, ha a szerzetesek és a püspökök élnének ebben az állapotban stb. Ez a könyv finom ellenállhatatlansággal visszatereli a papi gondolkodást a cölibátus nagy értékére, isteni adományára. Nem filozófiával, nem is valami elefántcsonttoronyba zárt dogmatikai meggondolásokkal, hanem a realitással, a mai ember pszichoszomatikus valóságtudatával. Valami hallatlan eleganciával, őszinteséggel és magabiztossággal úgy tudja tárgyalni, hogy az magával ragad, elbűvöl és vonzóvá tesz. Ez a tanulmány úgy szembesít a valósággal, hogy szembesít önmagunkkal, megvilágosítja a rejteket, ragyogó napfénybe állítja a pap pszichoszexuális érettségét, és nyíltan beszél a kísértésekről, a határokról, az útról, amelyen előre és felfelé lehet haladni.

A könyv nagy felfedezése a cölibátus öt útja: 1. Élünk Isten és legmélyebb vágyaink közelében; 2. Teremtünk mély személyes kapcsolatokat és támogató közösségeket; 3. Kérjük szeretetet, törődjünk másokkal, és törekedjünk az elkülönülésre is; 4. Küzdjünk meg a stresszel, és ismerjük fel a destruktív magatartásmintákat; 5. Ünnepeljük meg a szentet! Tulajdonképpen a 176 oldalas (egyáltalán nem terjedelmes) könyv ezen öt pont kidolgozása. A pap szerző avatottan egyesíti a keresztény spiritualitást a modern pszichológia eredményeivel; nem „áldozati” szempontból tárgyalja a papi nőtlenség kérdését, hanem olyan ajándékként, amely egyszerre vezet közel Istenhez, és ad teljes terepet a felebaráti szolgálatra. Nagyon jók a sötétebb keretbe foglalt személyes tanúságtételek, szinte mindegyik egy-egy paptípust állít elénk. Ezek a személyes vallomások nem bántóak, nem vájkálóak, nem szenzációéhesek, hanem valóságosak, igazak. Ezek mind segítenek a fejlődésben, az előrehaladásban. A teljességgel Istennek adott élet ti-

tok, egy egész életen át tanuljuk, és mélyedünk el benne.

A korábbi magyar jezsuita tartományfőnök, P. Forrai Tamás SJ kedves ajánlólevéllel megküldte a könyvet minden magyar papnak és szerzetesnek karácsonyi ajándékkul. Nagyszerű gesztus! Ez egy olyan ajándék, amit – igen – egy speciális karakterrel rendelkező szerzetesrend tud csak felkínálni az egyház hasznára. A provinciális megértette az idők jelét, és megértette ezt a gesztust: köszönet érte minden pap, kispap, teológus és a papság iránt elkötelezett olvasó nevében! Valóban, a könyv kísérője le-

het egy papi lelkipraktíknak (erre szolgálnak az ún. önvizsgálati kérdések minden fejezet után) akár magányosan, akár közösségben végezve. Magával viheti egy lelkipásztor a nyári vakációjára, kézbe veheti egy papságra készülő fiatalember szemináriumba, szerzetesházba lépése előtt. Tükör a könyv és jó értelemben vett mankó, kísérő segédkönyv. Bárcsak – ahogy a szerző kívánja – „magatokra ismernétek a könyv lapjain”, és minden érintettet megerősítene elkötelezettségében!

Pákozdi István

A recenziók szerzői

BAKOS GERGELY bencés szerzetes, filozófus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének vezetője; bakos.gergely@sapientia.hu

JANI ANNA az ELTE BTK Filozófia Intézetének tudományos munkatársa, az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoportjának tagja; anna.vargajani@gmail.com

SZEILER ZSOLT filozófus, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karának és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének oktatója; zsoltszeiler@yahoo.com.

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

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

BAÁN IZSÁK bakonybéli bencés szerzetes, teológus, a Pontificio Ateneo Sant’Anselmo tanára, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Szerzetesteológiai Intézetének tudományos munkatársa; baan.izsak@sapientia.hu

RACIBORSZKI ESZTER közgazdász, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Keresztény Társadalmi Elvek a Gazdaságban elnevezésű képzésének volt hallgatója, jelenleg egy nemzetközi bank vállalati és intézményi üzletágának munkatársa; raciborski.eszter@gmail.com

2017. január – július

- 2017. február 4.** Diplomaosztó ünnepség és szentmise.
- 2017. február 7.** Naphimnusz Műhely – 2016/17. 2. félév – 1. alkalom: *Lehet-e az erkölcszociológiai alapelvek a fenntarthatóság? Markus Vogt javaslatáról.* Bevezető: Nemerikényi Kinga.
- 2017. február 9.** Sapientia Szabadegyetem 2016/17. 2. félév 1. előadása: *Igaz spiritualitás és valláspszichológia* címmel. A Családszociológiai Intézet sorozata. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó, Papp Miklós
- 2017. február 16.** Sapientia Szabadegyetem 2016/17. 2. félév 2. előadása: *Királyok és királynők – Férfi és női szerepek a biblia világában* címmel. A Bibliatudomány Tanszék előadása. Előadók: Szatmári Györgyi és Szabó Xavér OFM.
- 2017. február 21.** Könyvtári Esték: *Mesék, történetek az evangelizációról.* Kató Csaba előadása.
- 2017. február 22.** Kiemelt vendégelőadás és könyvbemutató: *A diakonátus szociológiája.* A főiskola vendége: Stefan Sander.
- 2017. február 23.** Sapientia Szabadegyetem 2016/17. 2. félév 3. előadása: *Serdülők kibontakozását segítő és gátló tényezők* címmel. A Családszociológiai Intézet sorozata. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó és Papp Miklós.
- 2017. március 7.** Naphimnusz Műhely – 2016/17. 2. félév – 2. alkalom: *Megterés, közösség és ünneplés a teremtéstudatosság horizontjában.* Bevezető: Nobilis Márió.
- 2017. március 18.** Sapientia-nap: *„Új bort új tömlőbe!” A hegyi beszéd és a morálszociológia.* Megnyitó: Spányi Antal székesfehérvári megyéspüspök. Előadók: Dr. Kocsis Imre (PPKE HTK), Dobos András (Róma), Papp Miklós (SSZHF), Németh Gábor (Győri HF), Somogyi Klára (pszichológus, Piarista Gimnázium). Zárszó: Várnai Jakab OFM rektor. A konferencia egyben a Sapientia Szabadegyetem 2016/17. 2. félév 4. előadása.

- 2017. március 30.** Sapientia Szabadegyetem – 2016/17. 2. félév – 5. előadása: *Az erőszak mint teológiai és pszichológiai kihívás* címmel. A Családeológiai Intézet sorozata. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Kézdy Anikó és Papp Miklós.
- 2017. április 4.** *Szép magyar beszéd háziverseny.* I. helyezett: Juhász Dóra, II. helyezett: Muhari Máté, III. helyezett: Alpek Gergely.
- 2017. április 4.** Könyvtári Esték: „Az Élet illusztrálja önmagát”. *Szubjektív vallomás az alkotás folyamatáról.* Markolt Sebestyén előadása.
- 2017. április 4.** Naphimnusz Műhely – 2016/17. 2. félév – 3. alkalom: *Fenntarthatóság mint keresztény cél? Markus Vogt: Prinzip Nachhaltigkeits című könyvének konklúziója.* Bevezeti: Nemerkenyi Kinga.
- 2017. április 5.** Könyvbemutató. Jacques Dalarun: *Boldogságos Ferenc atyánk megtalált életrajza.* A kötetet bemutatja: Dr. Klaniczay Gábor egyetemi tanár, Közép-Európai Egyetem (CEU) és Fr. Hidász Ferenc OFM.
- 2017. május 4.** Sapientia Szabadegyetem – 2016/17. 2. félév – 6. előadása: *A szellemi munka és a játékos szabadidő szerepe a lelki életben* címmel. Előadók: Elekes Szende és Bagyinszki Ágoston OFM.
- 2014. május 5.** Főiskolánk hallgatója, Juhász Dóra a Kazinczy-verseny országos döntőjén Kazinczy-érmert szerzett.
- 2017. május 15.** Könyvbemutató. Versegi Beáta Mária: *Lehetőségek – A kiégésen innen és túl.* A kötetet bemutatja: Füzes Ádám és Rottenhoffer Ágota.
- 2017. május 24.** Könyvbemutató és előadás. Gerhard Lohfink: *A názáreti Jézus. Mit akart és ki volt ő?* A kötetet bemutatja Kocsi György és dr. Mártonffy Marcell, a kötet fordítója. Előadást tart Georg Braulik OSB *Szegények nélküli társadalom* címmel.
- 2017. május 29.** Könyvbemutató. *YOUCAT Bérmaikönyv és Kézikönyv.* A kötetet bemutatja: Lukács László és Nobilis Márió.
- 2017. június 6.** Naphimnusz Műhely – 2016/17. 2. félév – 4. alkalom: *A zaj (nem csak) hallásból ered! A zajvédelem teremtésvédelmi tanulságairól.* Bevezeti: Berndt Mihály.
- 2017. június 17.** Hernádi Lehel ferences pappá szentelése.
- 2017. június 29.** Czakó András bencés örökfogadalma Tihanyban.
- 2017. július 8.** Tedeum-szentmise és diplomaosztó ünnepség.

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, Tózsér 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: Vida Márta

Nyomdai munkák: Mondat Kft.

www.mondat.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 írások 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, simpla 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.